

52 (251.3)

901

В. М. КУЛЕМЗИН

**ЧЕЛОВЕК
И ПРИРОДА**



**В ВЕРОВАНИЯХ
ХАНТОВ**

В. М. КУЛЕМЗИН

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА В ВЕРОВАНИЯХ ХАНТОВ



2010



ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
Томск — 1984

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. —
Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. — 10 л. — 1 р. 50 к. 1000 экз.
0504000000.

Монография посвящена исследованию вопросов мировоззрения хантов. На основании полевых материалов, литературных и архивных данных автор раскрывает религиозные представления хантов как единую систему. Показан процесс формирования и развития этой системы в разные периоды исторического прошлого изучаемого народа.

Для этнографов, археологов, историков, религиоведов, психологов и может быть использована студентами, изучающими названные дисциплины.

Рецензент — докт. ист. наук. В. И. Матющенко

Редактор — докт. ист. наук. Р. Ф. Итс

К $\frac{0504000000}{177(012)-84}$ 24-83

© Издательство Томского университета, 1984 г.

ВВЕДЕНИЕ

Коренные социальные преобразования, осуществленные в нашей стране за весь период социалистического строительства, распространение идей научного социализма, небывалые успехи естественных наук в познании тайн природы способствуют тому, что все большее число людей переходит на позиции материалистического понимания мира. Развитие массового атеизма в нашем обществе, приобщение в прошлом отсталых народов Сибири к общесоветским формам культуры убедительно опровергают богословские концепции об извечности и непреодолимости религии. Это прогрессивное общественное явление стало возможным лишь благодаря уничтожению классовых основ религии, подрыву ее социальных корней, научно-просветительной работе, немыслимой без знания самой религии. Однако еще и в настоящее время имеются отдельные случаи воспроизводства религиозного сознания, что объективно оказывает отрицательное влияние как на преобразование природы, так и на формирование научного мировоззрения.

Поэтому идейно-воспитательная задача, выдвинутая Программой КПСС, XXIV, XXV и XXVI съездами партии, предполагает преодоление реакционного наследия прошлого, в том числе и религии. Только через выяснение закономерностей возникновения конкретных религиозных верований можно полностью вскрыть корни религии и окончательно преодолеть ее пережитки в сознании верующих.

В последнее время наблюдается резкое возрастание внимания этнографов к возможности создания цельной картины мира в религиозных представлениях человека первобытного общества. Интерес этот не является слу-

чайным: к настоящему времени этнографической наукой накоплен огромный материал, раскрывающий самые разные стороны религиозных представлений того или иного народа, донесшего до наших дней элементы первобытной культуры. Имеющийся материал по абсолютному большинству сибирских народов позволяет не только детально реконструировать отдельные стороны религиозного мировоззрения, но и рассматривать их во взаимной связи, вскрыть последовательность возникновения, их функциональную зависимость, установить причины отмирания одних и появления других¹. Вероятно, определенное значение имеет и тот факт, что возможности полевых исследований с каждым годом становятся все ограниченнее, и это обстоятельство объективно вынуждает исследователя всесторонне подходить к изучению рассматриваемых явлений, включать в сферу познания ранее отсутствующие в нем детали, без которых порой невозможен конкретно-исторический подход к исследованию религиозного миропонимания в целом.

Основной отличительной особенностью религии от других форм общественного сознания, как известно, является то, что она представляет собой извращенное отражение реального мира, извращенное сознание.

Вскрывая сущность религиозного миропонимания, Ф. Энгельс писал в «Анти-Дюринге»: «...всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [Маркс К., Энгельс Ф., т. 20, с. 328].

Предлагаемая работа ставит своей целью ввести в научный оборот новый полевой материал и на его основе с привлечением уже известных литературных данных раскрыть религиозные представления хантов о человеке, окружающем мире и об отношении человека к этому миру.

Поскольку социальное содержание представлений и культов в процессе исторического развития хантов и их предков не являлось стабильным, а было подвержено изменениям, то было бы неправильным стремление к

¹ В данном отношении особенно показательной является работа «Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера» (Л., 1976).

реконструкции той картины мира, которая бы не отражала эти изменения. Коль скоро дело обстоит именно таким образом, то объективно мы оказываемся перед необходимостью дифференцировать религиозные представления хантов на ранние и более поздние.

Некоторые вопросы, рассматриваемые нами, ставились и исследовались в разное время многими ученодами, на работы которых имеются соответствующие ссылки. Следует уточнить, что данная работа второй своей целью ставит расчленение описываемых религиозных представлений на доанимистические, не связанные с верой в наличие самостоятельных духовных существ, и анимистические, т. е. связанные с верой в наличие последних. При изложении и анализе нижеследующего материала по верованиям хантов, как это будет дополнительно показано, под термином «анимизм» мы понимаем одушевление, наделение сверхъестественной силой вещей и явлений природы. С другой стороны, именно такое понимание анимизма исключает возможность называть его начальной стадией религиозных верований вообще, как это делал Э. Тэйлор, который воззрения о различных духах, человеческой душе, вплоть до ее бестелесной формы, считал типичными даже для самых ранних форм верований [см. об этом подробнее: Итс Р. Ф., 1974, с. 66]. Решение поставленной нами задачи невозможно без анализа представлений о существах, не подчиняющихся закономерностям материального мира; эволюция воззрений о них, на наш взгляд, и может служить ключом к ее решению. Таким образом, хотя данное исследование ориентировано на выяснение совокупности представлений хантов о человеке и природе, определенное внимание мы вынуждены уделять и средствам к достижению этой цели.

Многие описанные ниже обычаи, отдельные действия, верования и т. д. далеко не всегда так легко и просто раскрывают связи, установившиеся между ними еще задолго до того, как они стали предметом исследования специалистами; часто исследователь оказывается перед фактом, когда отдельное действие объясняется не той ситуацией, к которой он непосредственно относится, а уводящей в совершенно другую сферу представлений. Это обстоятельство обязывает нас располагать разделы данной работы в той последовательности, которая обес-

печивает одновременно и установление этих связей и дает возможность выхода к более общей проблеме. При указанном подходе каждый последующий раздел, в свою очередь, дает возможность проверить, не подкрепляются ли ранее установленные связи и отношения в представлениях частного характера представлениями более общего характера. Такие разделы, как «Общий жизненный путь человека», «Представления о болезнях», «Представления об окружающем мире», в силу своей специфики лишь опосредованно раскрывают развитие представлений о сверхъестественном, поэтому в них не допускается выхода за пределы материала исследуемого народа. И, напротив, в тех разделах, где речь идет о решении наиболее актуальных проблем, связанных с генезисом и развитием представлений о сверхъестественных существах, допускается выход даже за пределы сибирского региона.

В целом ряде случаев мы сознательно избегаем употребления в тексте традиционных и устоявшихся терминов типа «промысловые культы», «магия» и т. д., имеющих, как известно, определенное содержание, и для выяснения сути вопроса заменяем их описательными. Мы полагаем, что некоторые разделы (в особенности «Промысловые культы») следует начать с анализа простых по содержанию действий, которые позволяют перейти к установлению и характеристике более сложных обрядов, включающих в себя эти действия. Таким образом, основное содержание каждого раздела призвано создать максимально объективную картину, что возможно только в том случае, если описываемые явления не ограничивать традиционной терминологией.

В последнее время, как известно, лишь отдельные исследователи говорят о дорелигиозной стадии развития. Вероятно, ближе к истине, как отмечают Л. М. Сабурова и К. В. Чистов (1978, с. 84), те ученые, которые считают мышление древнего человека по своей природе не безрелигиозным, а синкретическим.

Таким образом, если основным признаком религии считать веру в сверхъестественное (в какой бы форме оно ни проявлялось — материальной или нематериальной), что давно и верно подчеркнуто советскими теоретиками-религиоведами [Угринович Д. М., 1973, с. 49; Кривелев И. А., 1979, с. 204; Токарев С. А., 1976, с. 53;

Шаревская Б. И., 1964, с. 27—28 и др.], то мы имеем полное основание называть религиозными и верования, относящиеся к древнейшей, доанимистической эпохе.

В связи со сказанным необходимо определить свою позицию по отношению к обозначившейся тенденции к разграничению понятий «верования» и «религия». Подобное разграничение, как известно, обусловлено необходимостью различия систематизированных представлений, отражающих веру человека в существование сверхъестественных сил обществ доклассовой эпохи от подобных же представлений обществ классовой эпохи, где система религиозных взглядов является по своей сути иерархичной [см.: Итс Р. Ф., 1974, с. 64]. Поскольку, во-первых, в воззрениях хантов имеют место лишь отдельные элементы классовой религии—христианства, во-вторых, как верованиям, так и религии присуща общая черта (вера в сверхъестественное), в-третьих, обе они, правда, с разной степенью, являются систематизированными, в данной работе мы не считаем целесообразным строго разграничивать эти понятия.

К. Маркс и Ф. Энгельс писали в «Святом семействе»: «Религия развертывается во всей своей практической универсальности лишь там, где нет никакой привилегированной религии» [Маркс К., Энгельс Ф., 2, с. 129]. Эта характеристика, на наш взгляд, всесторонне определяет положение доклассовых религиозных верований, в том числе, конечно, и обских укров.

С. А. Токарев совершенно справедливо пишет о ранних формах религиозных верований: «... в науке так и не найден убедительный ответ на вопрос, что они собой представляли: почитание природы, культ предков, анимизм, фетишизм или что-то еще. Если названные только что понятия отражали стадии развития религии, то в какой последовательности они сменяли друг друга?» [Токарев С. А., 1979, с. 89]. На самом деле, далеко не все известные нам формы первобытной религии включают в себя полностью представления человека о себе и об окружающем мире и по этой причине они вряд ли могут быть расположены в определенной последовательности. Так, совершенно очевидно, что тотемизм не являлся отдельной ступенью в развитии человеческих представлений о мире, в то время как промысловые культы состоят из разнородных по генезису и путям

эволюции элементов. Таким образом, мы имеем дело с вещами совершенно разного порядка. Что касается тотемизма, то исследования последних десятилетий заставляют усомниться в универсальности этого института в том понимании, которое вкладывали в него Дж. Фрэзер, Н. Харузин, Д. Е. Хайтун и др., считающие эту форму религии идеологическим комплексом, охватывающим всю структуру родового общества, его связи и отношения [см.: Хайтун Д. Е., 1958, с. 77—105; Харузин Н., 1898, с. 20—29; Зыбковец В. Ф., 1974, с. 94]. В данном отношении мы разделяем точку зрения Ю. П. Францева, считавшего, что в основе этого явления «лежит тот древнейший тип религиозных верований, который можно назвать фетишизацией предметов природы» [Францев Ю. П., 1959, с. 209]. Как известно, фрэзеровское понимание тотемизма отрицал еще Э. Тейлор (1939, с. 403). Не может не привлечь к себе внимание оценка тотемизма К. Леви-Строссом; «Критика понятия тотемизма давно уже представляет прекрасный пример трудностей: если ограничивают его накладыванием на неоспоримые несомненные случаи, где этот институт проявляется со всеми своими характеристиками, эти случаи являются слишком специфичными, чтобы было возможным формулировать закон религиозной эволюции» [Levi-Strauss К. 1958, р. 8].

Некоторые исследователи Сибири и Севера не считают правильным связывать с тотемизмом особые отношения к животным и говорят о полном отсутствии его следов [Хомич Л. В., 1976, с. 30; Смоляк А. В., 1976, с. 140, 151]. Разделяя мнения исследователей о том, что тотемизм не является универсальным явлением в культуре, в данной работе мы, однако, не умалчиваем о тех фактах, которые в свое время дали основание Н. Харузину и В. Н. Чернецову выделить эту форму религии у обских угров в качестве самостоятельной.

Исторический материализм рассматривает религию многоплановым явлением, стройной системой взглядов, отражающей веру человека в сверхъестественные силы. Г. В. Плеханов определяет религию как «более или менее стройную систему представлений, настроений и действий» [Плеханов Г. В., 1957, с. 330]. А. В. Луначарский считает ее не только миропониманием, но и определенным мироотношением, из которого вытекает связь че-

ловека с миром [Луначарский А. В., 1958, с. 7]. Как систему миропонимания религию характеризует А. С. Онпщенко (1977, с. 147), некоторые зарубежные исследователи, в частности, Б. Дэвидсон (1975, с. 88). Мы вполне разделяем точку зрения В. Ф. Черноволенко, считающего, что «предметом любой мировоззренческой системы является мир как объект практической и теоретической деятельности человека, мир, рассматриваемый со стороны отношения к нему человека» [Черноволенко В. Ф., 1970, с. 51]. В целях более успешного решения вопроса о периодизации религиозных верований у обских угров основное внимание мы сосредоточиваем на тех ее формах, которые включают в себя полный комплекс представлений человека о мире и о себе самом, а не отдельные звенья этих представлений.

Большая часть материалов, на основе которых написана работа, собрана у восточных хантов, проживающих на левых и правых притоках Оби (Васюган, Юган, Вах, Аган, Пим, Тром-Аган), а также по правобережью Средней Оби (александровские ханты). Полевые материалы по северной группе хантов представлены Казымом, Ляминным и нижеобскими хантами (Октябрьский р-н, Ханты-Мансийского национального округа, Тюменской обл.). Все материалы собраны автором и другими участниками экспедиции в период с 1969 по 1979 год и хранятся в архиве Проблемной лаборатории истории, этнографии и археологии при Томском университете (МАЭС). Часть материалов с р. Юган доставлена в 1971 г. студентом исторического факультета Е. Титаренко. Они могут быть разделены на два основных вида: явления, наблюдаемые непосредственно, и передаваемые информаторами (на русском языке или через переводчика).

Определенная часть материалов по южным, восточным, северным хантам и манси приведена из работ цитируемых ниже исследователей, а также полевых записей В. Н. Чернецова, архив которого поступил в музей Проблемной лаборатории в 1980 г.

В настоящей работе не рассматривается общая характеристика хантов, их социальная организация, расселение и т. д., поскольку она является продолжением работ, в которых указанные вопросы в той или иной мере нашли отражение [Кулемзин В. М., 1976, с. 19—26; Кулемзин В. М., Луккина Н. В., 1977, с. 3—13].

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИЗНЕННЫХ СИЛАХ

Представления о жизненных силах того или иного предмета, справедливо считающиеся одними из наиболее древних, обнаруживают удивительную жизнеспособность: они не только сохранились до наших дней как рудименты традиционного миропонимания, но и выполняют иногда известную функцию в ряде случаев практического отношения человека к действительности. Представления об этих жизненных силах, известных в этнографической литературе под названием «душа», уже давно стали специальным предметом исследований как в общетеоретических работах, так и в работах, посвященных отдельным народам. Подобное внимание к указанной теме вполне понятно и объяснимо, так как на этих воззрениях основываются религиозные представления того или иного народа как система взглядов о мире в целом.

Вопрос о наличии или отсутствии у предметов жизненной силы и ее способности вести самостоятельное существование имеет и определенное методологическое значение, поскольку он, как известно, теснейшим образом связан с генезисом представлений о существах особого сверхъестественного мира, т. е. с раздвоением мира на реальный и воображаемый [см. в частности: Штернберг Л. Я., 1936, с. 4—17, 259—267; Францев Ю. П., 1959, с. 197—204; Спиркин А., 1960, с. 284—285; Сухов А. Д., 1967, с. 126—137; Крывелев И. А., 1975, с. 31—32; Токарев С. А., 1976, с. 116—117].

Однако, несмотря на пристальное внимание к данной теме и длительный путь исследования, некоторые важные стороны остаются спорными до настоящего времени. История изучения представлений об этих душах вклю-

чает в себя комплекс различных проблем, к числу которых прежде всего следует отнести вопрос о генезисе представлений о жизненных силах, их количестве и месте нахождения. В силу многих специфических трудностей, часто связанных с субъективным, а потому и разным толкованием одних и тех же материалов, неодинаковых методологических позиций авторов, привлечением разных по характеру и степени значимости материалов, в общетеоретической литературе сложились следующие основные концепции по данному вопросу. Э. Тэйлор исходит из признания одной души, концентрирующей в себе жизненные проявления отдельных органов [Тэйлор Э., 1939, с. 268]; немецкий психолог конца XIX в. В. Вундт, посвятивший этому вопросу специальное исследование, считает первичными представления о трех душах [Вундт В., б. г., с. 85]; Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз-Тан построили свои концепции на признании множественности душ, сводя представления о последних к дуализму духа и материи [Штернберг Л. Я., 1936, с. 17; Богораз В. Г., 1939, с. 42].

Характерно, что все названные исследователи, оказавшие то или иное влияние на изучавших представления о душе обских угров и близкого к ним круга народностей, сходятся на общем определении души, сформулированным Э. Тэйлором. Суть его сводится к тому, что душа есть материальный, хотя и неосязаемый образ в виде тени, способной отделяться от тела. Она есть причина жизни того существа, которое одушевляет [Тэйлор Э., 1939, с. 266]. Таким образом, приведенное определение обязывает нас видеть жизненную силу в некоем призраке, сходном с телом, но способном отделяться от него. Представления об этом призраке как о материальном существе дали основание исследователям связать его происхождение с самим телом и тенью.

Еще английские материалисты XVIII в., в частности, Дж. Толанд, Д. Пристли, развивая материалистическое учение Т. Гоббса, подчеркивали, что смертность тела ведет к смертности души по той причине, что все ее проявления зависят от телесных органов [Английские материалисты второй половины XVIII в. 1967, с. 92].

Дж. Толанд, например, идею о бессмертии души считал вторичной, проводимой церковью в своих интересах [см.: Мсеровский Б. В., 1979, с. 61]. Справедливости ра-

ди надо заметить, что задолго до них мысль о тождественности души и тела высказывал Демокрит [см.: Григорьян М. М., 1974, с. 29]. Такие исследователи, как Э. Тэйлор, Э. Леви, также пытались связать происхождение души с телом. Последний пишет: «Итак, слово «душа» первоначально было представлением чисто чувственным. Для чувственного естественного человека душа была то же самое, что тело, т. е. выраженном физических или материальных сил» [Леви Э., 1872, с. 3]. Г. Кунов (1919, с. 38) специально оговаривал, что в воззрениях первобытных народов душа всегда отождествляется с покойником или трупом.

Еще Дж. Фрэзер (1980, с. 740—750) показал, что душа первоначально представлялась конкретной материализованной вещью, которую можно видеть, трогать и хранить. Л. Я. Штернберг, специально уделивший внимание формированию представлений о духовной сущности человека, пришел к заключению: «Никакой существенной разницы между душой и телом не было и, как увидим впоследствии, души так же мало гарантированы от смерти, как и тело» [Штернберг Л. Я., 1936, с. 17]. На чукотских материалах к аналогичному выводу пришел В. Г. Богораз, считающий слова, обозначающие душу (*uvirit* и *uvek*), произошедшими от корня *uvik* — тело [Богораз В. Г., 1939, с. 42].

Л. Я. Штернберг привел целый ряд примеров по самым разным народам, у которых тень и душа являются синонимами [Штернберг Л. Я., 1936, с. 14]. То же самое мы встречаем и у Э. Тэйлора: «Дух, или призрак, являющийся спящему или духовидцу, имеет вид тени и таким образом последнее слово вошло в употребление для выражения души» [Тэйлор Э., 1939, с. 266], а также Г. Спенсера: «Итак, разве не очевидно, что это тень, которая повсюду сопровождает тело днем, и есть то другое «Я», которое ночью уходит прочь и пускается в свои собственные приключения» [Спенсер Г., 1876, с. 147]. Верную по форме, но в целом идеалистическую по содержанию попытку решения проблемы происхождения представлений о душе, как известно, предпринял еще в XIX в. немецкий психолог В. Вундт. Он первым ввел в науку понятие телесной души как самой ранней формы представлений о ней: эта телесная душа вполне материальна, неотделима от тела и оживляет его. По причине

полной зависимости от тела он также называет ее «священной», тем самым противопоставляя одновременно более поздним по происхождению парциальным душам, на которые, по его мнению, «распадается» телесная душа. Другая форма души — психе, которую он называет свободной (поскольку она обладает способностью покидать тело) и которая состоит из души-дыхания и души-тени, возникла, по мнению автора, в результате впечатлений от сновидений.

Для доказательства высказанного тезиса В. Вундт приводит достаточное количество случаев, когда «душа называется тем же термином, что и тень, дыхание, образ» [Вундт В., б. г., с. 85].

Общей чертой, объединяющей указанных исследователей, является признание изначального характера воззрений о душе и увязывание их происхождения с попыткой осмысления всевозможных состояний человека.

Признавая «интеллектуалистический» характер возникновения представлений о душе, В. Г. Богораз отрицает их «извечность», как это утверждали исследователи его времени, и не более ранние. Исходя из собственной сконструированной схемы стадии развития первобытного мышления [Богораз В. Г., 1939, с. 2—3], он полагает, что только на третьей стадии возникает идея о двойной природе вещей: внешней и другой, невидимой внутренней, скрытой под обычной формой. На следующей, четвертой, стадии внутренняя сущность обретает способность покинуть оболочку, именно к этой стадии и относится возникновение представлений о человеческой душе. Таким образом, В. Г. Богораз сделал значительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками, указав на наличие другой жизненной силы, не сводимой к телу или его образу. В. Г. Богораз попытался проследить развитие представлений об этой силе, называемой им «гением», имеющей тенденцию к превращению в чисто духовное существо. На четвертой стадии «гений», еще не может «далеко уходить» от своего обиталища, ему присущи все материальные и духовные свойства обычного человека. «На пятой стадии «гений» совсем освобождаются от своей материальной оболочки, получают полную свободу движений и становятся настоящими духами... На этой стадии возникает верование, что мертвецы после разрушения их тела ста-

новятся невидимыми духами. Оно развивается из представлений о душе» [Богораз В. Г., 1939, с. 3].

О наличии этой скрытой под внешней оболочкой силы в воззрениях первобытных народов было известно и ранее. В частности, о ней писал Дж. Фрэзер (1980, с. 753—756), а Э. Тэйлор под давлением фактов иногда был вынужден говорить о существовании нескольких душ [Тэйлор Э., 1939, с. 269], но в работах этих, как и многих других исследователей, не всегда ясно, в каких случаях жизненную силу они сводят к самому телу или его образу, а в каких — к находящемуся в теле существу. Этот вопрос для нас имеет, безусловно, принципиальное значение, так как в одном случае мы сталкиваемся не с наличием в теле сверхъестественных существ, а скорее с материализацией образа, а в другом — мы имеем дело с раздвоением мира на воображаемый и реально существующий.

Исследователи, стоящие на диалектико-материалистических позициях, не случайно подчеркивают характерное для древнейших этапов развития культуры отсутствие различия между материей и духом, душой и телом и в связи с этим говорят о наделении сверхъестественными свойствами самих предметов и явлений [см., например: Францев Ю. П., 1959, с. 218; Донини А., 1962, с. 20; Сухов А. Д., 1967, с. 93].

Мнение И. И. Скворцова-Степанова (1959, с. 343) о том, что представления о душе как о каком-то бесплотном существе, уходящем со смертью из человека, вырабатывались чрезвычайно медленно, разделяет С. А. Токарев (1976, с. 28) и ряд других исследователей. Выяснение данного вопроса наряду с теоретическим имеет еще и известное историографическое значение. Э. Тэйлор, как известно, первоначальным звеном в цепи анимистических представлений считал открытие человеком души [Тэйлор Э., 1939, с. 346], понимая под душой тень, призрак или образ предметов. По мнению Л. Я. Штернберга (1936, с. 231, 288), тени и призраки привели первобытного человека к открытию самостоятельных существ-духов, а в цепи анимистических построений было открытие находящейся в теле души. В. Г. Богораз не ставил вопрос в такой альтернативной форме, поскольку, как уже указывалось, по его мнению, душа и дух — суть одно и то же, с тем лишь различием

ем, что дух — это освобожденная от оков телесности душа.

Итак, мы приводили материалы, подтверждающие наличие внутри тела одной или ограниченного количества жизненных сил. Множественность душ некоторые исследователи толкуют как проявление различных сторон одной и той же души. Однако в этнографической литературе отмечено много случаев, когда те или иные народы считали и даже в практических ритуальных действиях руководствовались воззрениями о наличии нескольких душ.

В настоящее время вряд ли может подлежать сомнению, что развитие представлений о множественности душ есть следствие «расщепления» единой телесной души. Механизм этого процесса достаточно полно раскрыл Л. Я. Штернберг: «Примитивный человек пришел к заключению, что не только все тело человека заключает в себе жизненный элемент, который мы называли душой, но и отдельные части или функции его, как кровь, дыхание, имеют каждая свою парциальную душу» [Штернберг Л. Я., 1936, с. 297].

Подобную мысль развивали до него Э. Тэйлор (1939, с. 267) и В. Вундт (б. г., с. 53, 59). Как будет дополнительно показано ниже, данная точка зрения находит подтверждение и у современных исследователей.

Если мы обратимся к истории изучения представлений о душе обских угров, то увидим, что, с одной стороны, исследователи склонны были исходить из имеющихся общетеоретических положений, а с другой — они вынуждены выдвигать свои собственные концепции, так как этнографический материал, почерпнутый в культурно-конкретной среде, не всегда является иллюстрацией этих положений. Поскольку авторами рассматривались воззрения различных групп обско-угорского населения, то и концепции оказывались не столько взаимодовольствующими, сколько взаимоисключающими: каждый последующий ученый, выдвигая свою точку зрения в качестве универсальной, не соглашался с точкой зрения предыдущего.

Одно из первых серьезных исследований, посвященных данному вопросу, принадлежит перу известного венгерского лингвиста конца прошлого века Б. Мункачи. Работая в течение ряда лет среди манси, он собрал об-

ширный и весьма ценный фольклорный, а попутно и некоторый этнографический материал, который положил в основу специального исследования «Представления о душе и культ мертвых у вогул» [Munkácsi B., 1905, S. 65—130]. Однако несмотря на присущую автору тщательность, его многие выводы уже тогда вызывали серьезные возражения и пересматривались более поздними исследователями. Взяв в качестве основного источника фольклорный материал, В. Мункачи в значительной степени его модернизировал, наполнив жизненную силу, оживляющую человека, христианским содержанием. «Примитивную ступень религиозных идей,— пишет автор,— вряд ли можно найти у какого-нибудь народа земного шара. Вогулы ее тоже давно перешагнули» [Munkácsi B., 1905, S. 65]. На всем протяжении исследования ощущается основная посылка автора, состоящая в признании наличия единой силы, оживляющей человека, причем, по мнению автора, эти воззрения представляют собой универсальное явление для всех народов [Munkácsi B., 1905, S. 66]. Б. Мункачи обошел стороной чрезвычайно ценные свои собственные наблюдения, которые находятся в некотором противоречии с его основным выводом. В отдельных местах сочинения он приводит данные о наличии другой силы в воззрениях вогул — тени, которую Б. Мункачи не считает нужным рассматривать и по сути дела не дает никакой оценки мнению Н. Л. Гондатти и С. Патканова, упоминавших о ней несколько ранее [Munkácsi B., 1905, S. 128].

Необходимо отметить, что, несмотря на ряд недостатков теоретического характера, в работе содержатся исключительно важные сведения по целому ряду других вопросов, имеющих к религиозным представлениям обских угров самое непосредственное отношение.

Вторым автором, уделившим интересующему нас вопросу специальное внимание, был финский ученый К. Ф. Карьялайнен. Первая книга его трехтомной монографии «Религия угорских народов» [Karjalainen K. F., I. 1921] почти целиком посвящена данной проблеме. В отличие от прежнего исследователя К. Ф. Карьялайнен базирует свои выводы исключительно на этнографических материалах, считая неправомерным использование фольклора для реконструкции религиозных верований. К. Ф. Карьялайнен в основном исходит из кон-

цепции В. Вундта, но во многом и расходится с последним. В частности, он считает, что в угорских материалах нет указаний на единство души-дыхания и души-тени, как и нет указаний на раздельное существование трех видов душ, указанных В. Вундтом. К. Ф. Карьялайнен приходит к выводу о существовании в воззрениях остяков и вогул (хантов и манси) двух видов душ: души-дыхания и души-тени. Отбрасывая самостоятельное существование телесной души, он объединяет ее с душой-дыханием [Karjalainen K. F., 1921, S. 27]. Что касается души-тени, то, по мнению автора, это не что иное, как способная к самостоятельному существованию духовная часть человека [Karjalainen K. F., 1921, S. 27]. Решая вопрос о количестве сил, оживляющих тело, К. Ф. Карьялайнен исходит из наличия наиболее распространенных терминов, служащих для обозначения живого человека, «лиль-тит» — дыхание и «ис» — тень.

Взяв за основу, казалось бы, надежный элемент, автор, однако, упускает из виду, что содержание приведенных терминов, во-первых, изменилось исторически, во-вторых, они включают в себя иной круг понятий, чем в языках развитых современных народов, хотя в языковом отношении и близких к обским уграм. Такой формалистический подход не позволил К. Ф. Карьялайнену достаточно глубоко и объективно проникнуть в свои собственные материалы, однако его многие выводы и наблюдения по частным вопросам представляют большой интерес для науки и по сей день.

В 1958 г. вышла работа финского исследователя А. Каннисто «Материалы к мифологии вогул» [Kannisto A., 1958, 443 S.], в которой значительное место уделено указанной проблеме. Свою концепцию автор излагает на основе материалов фольклора, хотя частично привлекает и сведения этнографического характера, собранные им еще в начале XX в. Согласно его точке зрения, представления вогул (манси) о жизненных силах сводятся к следующему. Человек имеет душу — зили, которая первоначально означала лишь дыхание, но в процессе развития превратилась в самостоятельное существо, получив значение личности. Бродящие вокруг души умерших, пишет автор, вселяются в новорожденных. Душа мужчины может возродиться в пяти детях, а женщины — в четырех [Kannisto A., 1958, S. 11].

Наряду с представлениями о душе-дыхании у вогул есть представления о второй душе — ис-хор, то есть душе-тени, внешности человека. Если, по мнению А. Каннисто, термин «хорр», «корр» означает образ, то «ис» — это нечто, способное отделяться от фигуры, сохраняя ее образ, хотя обычным людям оно и невидимо. У мужчин имеется пять ис, у женщин — четыре, причем одна из них является самостоятельным существом, не обязательно имеющим образ носителя. Если остальные ис находятся при теле или рядом с ним, то данная ис (ее автор отождествляет с существом урт) лишь иногда посещает человека. Данный автор анализирует три основных значения ис и отмечает, что после смерти человека она во всех значениях отправляется в пизовья Оби в царство мертвых. Однако в концепции А. Каннисто много остается неясным и часто противоречивым. Вероятно, причина этого явления заключается в том, что Каннисто, положив в основу исследования фольклорный материал, не учел его разновременности, а также не всегда творчески и критически относился к сведениям информаторов, выставляя их сообщения за отдельные части своей теории. Так, первое значение ис автором отождествляется с лили, второе — с призраком, третье — с находящимся вне тела существом урт; душа — лили отождествлена с урт, а иногда местом ее обитания указывается кровь, пот, волосы и т. д. [Kannisto A., 1958, S. 12, 14, 15, 17].

В целом исследованиям данной проблемы в угорской культуре, как и общетеоретическим работам досоветского периода, присущ субъективный подход, часто основанный на идеалистических позициях. Следствием характерной для этого времени недостаточной разработанности методики общих вопросов этнографии являлось отсутствие конкретно-исторического подхода к изучаемым явлениям, хотя в ряде случаев и нельзя отказать авторам в стремлении представить переходящими те или иные воззрения. Сама этнография не рассматривалась дисциплиной исторической в широком смысле слова, поэтому исследователи, создавая свои концепции о представлениях угров о душах, тем не менее вынуждены были выводить их из каких-то первичных, существующих изначально. Общая неразработанность методики часто приводила к тому, что в науку проникали недоста-

точно проверенные факты и необоснованные их пояснения. Таким образом, исследования, базирующиеся на богатом фактическом материале, если и имеют большое познавательное значение, то не имеют мировоззренческого. Недостаточная разработанность общетеоретических положений усугублялась еще и тем, что источниковедческая база первобытной истории, как известно, обладает спецификой, делающей восстановление мировоззрения человека далекого прошлого задачей чрезвычайно трудной. Последнее обстоятельство в свою очередь является предпосылкой для борьбы мнений между исследователями, стоящими на одних и тех же диалектико-материалистических позициях. В данном случае расхождения во взглядах обусловлены разной интерпретацией имеющихся материалов или разной трактовкой недостаточно изученных фактов.

Некоторое внимание представлению о душе ваховских хантов уделяет в своей работе М. Б. Шатилов (1931, с. 117—120). Он приводит название двух сил, оживляющих человека: лилель (душа) и курр (тень), причем термин «лилель» является полисемантическим, обозначающим такие понятия, как жизнь, дыхание, отображение, двойник. Как и тень, душа имеет образ самого человека. Переселение лилель в курр, то есть души в тень, приводит к смерти. М. Б. Шатилов совершенно неожиданно отождествляет лилель и курр, поскольку приходит к выводу, что тень в воззрениях хантов точно так же является двойником. По всей вероятности, данный автор, не будучи этнографом по образованию, не задавался целью глубоко проникнуть в суть описываемых явлений и ограничился единичными сообщениями.

Представлению о душе у обских угров посвятил специальное исследование известный советский ученый-угровед В. Н. Чернецов (1959, с. 114—156). Располагая собственными материалами по манси и северной группе хантов и подвергая критическому анализу исследования предшественников, автор на уровне предельного заострения проблемы предлагает принципиально иное ее решение. Основные выводы В. Н. Чернецова заключаются в том, что для обских угров характерны представления о четырех женских и пяти мужских душах. Первая, наиболее материальная душа, которая связывается с видимой тенью, имеет название ис-хор. Представления о ней

тесно переплетаются с представлениями о «живом» покойнике, выходящем ночью из нижнего мира, в связи с чем она имеет название могильной души. Противоречивые материалы не позволили В. Н. Чернецову дать однозначный ответ на вопрос, считать ли могильную душу неким духом, отдельно существующим от тени, или же самим телом, обладающим, несмотря на смерть, какой-то жизненностью. В одних случаях она покидает разлагающееся тело, в других — тесно связана с телом [Чернецов В. Н., с. 118—119]. После исчезновения материальных останков тела она превращается в жука, и с его смертью всякое возможное для нее существование прекращается.

Следующая душа, называемая чаще всего урт, облетает, как правило, внутри человека и имеет его форму или форму птицы. Она может покинуть человека, что вызывает сонливость, слабость, тяжелое состояние. Обычно невидимая, иногда она становится видимой для своего обладателя, и увидеть ее считалось дурным предзнаменованием.

Третья душа имеет вид глухарки, живет значительную часть времени вне человека, в лесу. К человеку прилетает она лишь во время сна, поэтому именуется улэм уи, т. е. птица сна. Представления о ней, говорит В. Н. Чернецов, ближе всего подходит к тому, что в этнографии известно под именем внешней или лесной души [Чернецов В. Н., 1959, с. 134].

Четвертая душа реинкарнирующаяся. Она ассоциируется с дыханием, почему и именуется лиль, лили, т. е. дыхание. Лили или ман ис, т. е. маленькая душа, как правило, находится при человеке и местом ее обитания является голова. После смерти человека его душа — лили живет в могиле или в особой фигурке, изображающей покойного. По истечении определенного срока эта душа вселяется в новорожденных детей того же рода.

Относительно пятой души В. Н. Чернецов говорит, что, по одним сведениям, мужчина имеет две реинкарнирующиеся души, по другим — что пятая душа — это его сила [Чернецов В. Н., 1959, с. 117]. По сведениям, полученным на Сосьве, мужчина имеет пять душ, а женщина — четыре. Одна из них покидает человека за год до смерти и вызывает болезненное состояние, одна идет вместе с умершим в могилу, а три души вселяются

в новорожденных [Архив МАЭС, № 869, д. 12, л. 20—21]. В полевых записях В. Н. Чернецова имеется информация о наличии у человека пяти душ-теней — их хор, отличающихся друг от друга разной степенью видности [Архив МАЭС № 869, д. 12, л. 23].

Мы специально выделили из работы В. Н. Чернецова те моменты, благодаря которым представления о четырех душах северных хантов и манси (данный автор не рассматривает восточных хантов) очерчиваются более или менее четко. Однако изложенные автором материалы далеко не всегда подтверждают его основной вывод хотя бы потому, что объединяющих признаков сходства между описанными душами едва ли не больше, чем моментов различия. Так, первая и вторая души имеют общую форму (человека); каждая из них, покидая тело, может переселиться в другое место [Чернецов В. Н., 1959, с. 119, 126, 129]. Это же сходство имеет первая душа с третьей и четвертой [Чернецов В. Н., 1959, с. 126]. Первая, как вторая и третья, может жить на поверхности тела и в одежде [Чернецов В. Н., 1959, с. 128, 136]. Первая и четвертая души живут на могиле умершего до исчезновения материальных останков тела [Чернецов В. Н., 1959, с. 139]. Первая и вторая души продолжают жить в загробном мире и, уменьшаясь, превращаются в жука [Чернецов В. Н., 1959, с. 125, 134]. Вторая душа, как и третья, имеет вид глухарки и живет в лесу [Чернецов В. Н., 1959, с. 130, 134]. Вторая, как и четвертая душа, обитает в голове и покидает человека во время сна, испуга, в случае холода [Чернецов В. Н., 1959, с. 126, 127, 137].

Любопытно, что в дневниках В. Н. Чернецова, где речь идет о вогулах Сосьвы, имеется запись, из которой явствует, что человек и животные имеют две жизненные силы: ис — тень и лили — дух. После смерти человека лили отправляется к верхнему Торуму, а ис — к нижнему. Что касается неодушевленных предметов, то они имеют лишь тень — ис [Архив МАЭС, № 869, д. 2, л. 65]. О наличии в представлениях манси одной души свидетельствует следующее сообщение, полученное В. Н. Чернецовым: «После смерти матери заболели ее дети (вероятно, двое. — В. К.). Шамаи устанавливает, что их души были похищены покойной. Шамаи высылает духа-помощника в образе медведя, тот раскрывает

могилу и приносит души в виде двух кукол [Архив МАЭС, № 869, д. 34, л. 9].

Таким образом, даже исходя из основных выводов, сделанных В. Н. Чернецовым на основе собственных полевых материалов, с достаточной ясностью не раскрываются представления угров о пяти мужских и четырех женских душах. Возникает впечатление, что либо представления о пяти описанных душах развились на основе воззрений о значительно меньшем количестве жизненных сил, либо В. Н. Чернецов в ряде случаев обсуждает возможные местопребывания одной и той же жизненной силы, это предполагает, в частности, Г. Н. Грачева (1975, с. 58).

Необходимо хотя бы вкратце остановиться на статье методического характера Г. Н. Грачевой «К методике изучения ранних представлений о человеке» [Грачева Г. Н., 1975, 49—58 с.], в которой привлекаются и обско-угорские материалы. Указанный автор, в частности, предлагает опираться исключительно на местную терминологию, бытующую у изучаемой народности и отражающую понятие «жизнь». Содержание же термина «душа», привнесенного из другой мировоззренческой системы, по мнению Г. Н. Грачевой, можно лишь реконструировать, сведя его значение либо к общему понятию «жизнь», либо к одному из важнейших элементов, ее составляющих.

Точки зрения по тем или иным вопросам данной проблемы многих других исследователей, использующих обско-угорские материалы в своих работах, целесообразнее будет привести в ходе непосредственного изложения.

Прежде всего мы постараемся раскрыть значение всех тех терминов, которыми обозначается сила, определяющая наличие, бытие живых предметов.

Начнем с представлений хантов Васюгана. «Тень-ильсель. У меня есть ильсель. Я погиб, и он погиб, у него нет своего ильсель. Ильсель всегда с человеком. Зимой, когда нет ни солнца, ни луны, идет снег, а ильсель все равно есть, всегда рядом. Если раскрошить камень, у него пропадает ильсель, камень пропадает. Ильсель находится в шкуре с головой, копытами, гривой, хвостом и ногами. Таковую шкуру духу вешают. Душа — лиль. Она есть у человека, у зверя, у дерева. Весной береза сок

дает, это ее лиль. Если кору снять — она засохнет, лиль у нее уйдет. Камень если растет — тоже имеет лиль. В реке лежит камень, на другой год придешь, а он уже больше стал. Огонь, вода, гром — всё имеет лиль».

«Душа называется лиль. У живых предметов есть душа, а у неживых нет. Нет души — не будешь дышать. Дышать — ляльтэ. Человек рождается уже с душой, если без души — мертвый родился. Со смертью душа уходит, и человек становится мертвым. Душа есть хозяин человека, другого хозяина нет. Если скончался, душа ушла совсем, при обмороке вернется. Тень называется иль, илес. Она есть у всех предметов. Человек может создавать илес, а душа — нет, она невидима».

«Душа одна, сама приходит, как человек появится. Пока нет человека — нет и души. Когда человек умрет — душа уходит. Душа называется лиль. Тень называется ильт, ильсельтель. От человека тень на земле или на снегу — ильт, ильсельтель. Курр — тоже тень, но это когда ясно, от какого человека, когда ясно, что глаза, нос, рот, уши какого человека. Курр — это фотография».

«Иль — тень, душа все вместе взятое. Это судьба, рок, состояние человека. Ильта — есть, употреблять пищу. Когда человек умер — ил улетает. Если лег на снег, остался отпечаток — это ил, значит оставил ил. Пойдешь дальше и замерзнешь, особенно в мороз нельзя ложиться, это запрещалось».

На Вахе нам сообщали: «Ильт есть не у всех. У кого есть — не знаю точно. То, что живое, имеет душу — ильт. Когда зверя убивают, убивают и душу. У человека одна ильт, она уходит, если он умирает, находится рядом с ним, а когда он сгинет через три года, она умирает. Она находится внутри, она хозяин человека. Она им руководит. Если на охоту не хочется идти — она не пускает твои ноги. Душа человека похожа на самого человека, душа медведя — на медведя. Душу не видно, она шуметь не может, тень сделать не может, она ничего не может, может только уйти от человека. Когда маленький человек в животе матери, он не имеет ильт, но как только появился на свет — в него сразу проникает ильт, никто не знает, откуда она берется. Когда снится сон, что человек ходит, то он сам спит, а ильт ходит. Раз он проснулся, значит ильт пришла. Тень называется ильсем. Кого не видно, у того нет тени. Тень человека по-

хожа на самого человека, тень зверя — на самого зверя, так же, как ильт похожа на того, в ком она есть. След или изображение — это курр. Фотография человека есть курр. Если курр уйдет, то человек не умрет».

«Ильт имеет разную форму, например, в виде ящерицы. Чаще всего в виде какого-нибудь насекомого шаман может ее видеть. Если человек намеренно утонул или повесился, то это сделал не он сам, а его заставила душа, он сам не виноват. После смерти человека бродит вокруг его дома, за кем-то пришла. Через несколько дней куда-то улетает навсегда. У животных ильт после смерти быстро улетучивается. Ильт — это душа, илес — тень, курр — след, отпечаток. Тень не может существовать отдельно от предмета. Лунги невидимы, у них нет тени. Если ты находишься рядом с покойником, то он может взять с собой ильт и ты будешь болеть».

«Внутри каждой женщины есть другая невидимая женщина — Анки, она и дает ильт родившемуся человеку. У деревьев, скал, камней, гор, омутов ильт нет, но если они священные, то могут действовать. Ильт имеется у священных деревьев, омутов, гор, камней. Там живет лунг, имеющий душу».

У александровских хантов душа называлась лилем, а внешность, тень-ильт. «У каждого человека есть душа-лилем. Она живет в сердце. Душа уходит — человек умирает. Душа только одна, еще человек в утробе, а душа уже есть. Она долго живет на могиле умершего. Носят хлеб, орехи, чтобы лилем ела».

Ханты р. Югана считали: «Ил — тень, это сам человек, она живая, от человека идет, поэтому сам человек и есть. Илес, илес — это душа, комар. Если человек заболел, значит комар улетел. Номыс — это ум, мысли. Номыс не видно, это не комар, он в голове находится. Если человек с ума сошел, значит номыс ушел».

«Номыс — ум, живет на сердце. Когда человек испугается — сердце трясется, это номыс стучит. Илес и номыс — одно и то же. Если номыс ушел, то будешь болеть, ни есть, ни спать, если номыс придет — выздоровеешь, не придет — умрешь. Также и илес — комар в ухо вылетит — будешь вялый и слабый, не придет — умрешь совсем».

«Если человек умрет, то душа его — илес уходит».

Если по болезни умрет, то илес пойдет под землю, если человека убьют, то илес вверх пойдет. Илес у шамана может уходить от него. Тень называется йипл».

«Маленького ребенка не считают человеком, пока он не начнет различать людей, но душа — илес у него есть. «Маячки» у людей воруют илес — душу. «Маячки» — это души умерших. Еще душу называют канни — комар. Человеческие сны видит — это его душа по земле ходит».

На Агане исходили из представлений, что номыс, т. е. ум, — это внешность, неотделимая от тела, тень — йипл является отдельной от тела, а душа — илес, илес — представляет собой сущность, заключенную внутри живых предметов. «У каждого есть ум — номыс, если умер, то сгниет. Если камень положить в огонь, то он рассыплется, ум рассыплется. Тень — йипл по-нашему. На тень нельзя наступать, рубить топором, играть нельзя. Если будешь играть — умрешь скоро».

Однако у человека ум является в то же время свободной душой: «Когда человек спит, его ум ходит. Когда человек испугается — тоже ум уходит». «Покойник живет в верхнем гробу. Дырка на верхнем гробу называется дверью. В эту дверь выходит душа покойного — илес».

На Тром-Агане внутреннюю жизненную силу, хозяина человека, также называли номыс. «Номыс — это ум, ум если ушел — значит умер человек. Если кто говорить не умеет или делает что-нибудь неправильно, значит у него нет ума».

«Йипл — тень, падающая от человека. Если человек смотрит в зеркало или воду, то что называется курр. Курр — это копия человека, если можно узнать, какой это человек».

Ханты р. Пим отождествляли ум — номыс и душу — лил. По их мнению, душа имеется у тех предметов, у которых есть рот.

Тень — йипл существовать отдельно от предмета не может, но, как и во всех предыдущих случаях, образ отпечаток, называемый здесь курр, связан с самим оригиналом, а потому и требовавший к себе особого отношения. Интересно также, что след или дорога здесь назывались этим же термином, в то время как в остальных местах, как указывалось, курр — это отображение, имеющее черты индивидуальности.

хожа на самого человека, тень зверя — на самого зверя, так же, как ильт похожа на того, в ком она есть. След или изображение — это курр. Фотография человека есть курр. Если курр уйдет, то человек не умрет».

«Ильт имеет разную форму, например, в виде ящерицы. Чаще всего в виде какого-нибудь насекомого, шаман может ее видеть. Если человек намеренно утонул или повесился, то это сделал не он сам, а его заставила душа, он сам не виноват. После смерти человека бродит вокруг его дома, за кем-то пришла. Через несколько дней куда-то улетает навсегда. У животных ильт после смерти быстро улечивается. Ильт — это душа, илес — тень, курр — след, отпечаток. Тень не может существовать отдельно от предмета. Лунги невидимы, у них нет тени. Если ты находишься рядом с покойником, то он может взять с собой ильт и ты будешь болеть».

«Внутри каждой женщины есть другая невидимая женщина — Анки, она и дает ильт родившемуся человеку. У деревьев, скал, камней, гор, омутов ильт нет, но если они священны, то могут действовать. Ильт имеется у священных деревьев, омутов, гор, камней. Там живет лунг, имеющий душу».

У александровских хантов душа называлась лилем, а внешность, тень-ильт. «У каждого человека есть душа-лилем. Она живет в сердце. Душа уходит — человек умирает. Душа только одна, еще человек в утробе, а душа уже есть. Она долго живет на могиле умершего. Носят хлеб, орехи, чтобы лилем ела».

Ханты р. Югана считали: «Ил — тень, это сам человек, она живая, от человека идет, поэтому сам человек и есть. Итес, илес — это душа, комар. Если человек заболел, значит комар улечел. Номыс — это ум, мысли. Номыс не видно, это не комар, он в голове находится. Если человек с ума сошел, значит номыс ушел».

«Номыс — ум, живет на сердце. Когда человек испугается — сердце трясется, это номыс стучит. Итес и номыс — одно и то же. Если номыс ушел, то будешь болеть, ни есть, ни спать, если номыс придет — выздоровеешь, не придет — умрешь. Также и итес — комар в ухо вылетит — будешь вялый и слабый, не придет — умрешь совсем».

«Если человек умрет, то душа его — илес уходит».

Если по болезни умрет, то илес пойдет под землю, если человека убьют, то илес вверх пойдет. Илес у шамана может уходить от него. Тень называется йипл».

«Маленького ребенка не считают человеком, пока он не начнет различать людей, но душа — илес у него есть. «Маячки» у людей воруют илес — душу. «Маячки» — это души умерших. Еще душу называют канин — комар. Человек сны видит — это его душа по земле ходит».

На Агане исходили из представлений, что номыс, т. е. ум, — это внешность, неотделимая от тела, тень — йипл является отделимой от тела, а душа — илес, илес — представляет собой сущность, заключенную внутри живых предметов. «У каждого есть ум — номыс, если умер, то сгниет. Если камень положить в огонь, то он рассыплется, ум рассыплется. Тень — йипл по-нашему. На тень нельзя наступать, рубить топором, играть нельзя. Если будешь играть — умрешь скоро».

Однако у человека ум является в то же время свободной душой: «Когда человек спит, его ум ходит. Когда человек испугается — тоже ум уходит». «Покойник живет в верхнем гробу. Дырка на верхнем гробу называется дверью. В эту дверь выходит душа покойного — илес».

На Тром-Агане внутреннюю жизненную силу, хозяина человека, также называли номыс. «Номыс — это ум, ум если ушел — значит умер человек. Если кто говорить не умеет или делает что-нибудь неправильно, значит у него нет ума».

«Йипл — тень, падающая от человека. Если человек смотрит в зеркало или воду, то что называется курр. Курр — это копия человека, если можно узнать, какой это человек».

Хапты р. Пим отождествляли ум — номыс и душу — лил. По их мнению, душа имеется у тех предметов, у которых есть рот.

Тень — йипл существовать отдельно от предмета не может, но, как и во всех предыдущих случаях, образ отпечаток, называемый здесь курр, связан с самим оригиналом, а потому и требовавший к себе особого отношения. Интересно также, что след или дорога здесь назывались этим же термином, в то время как в остальных местах, как указывалось, курр — это отображение, имеющее черты индивидуальности.

Приведем некоторые полевые данные по северным хантам. Информаторы с р. Лямин объясняли: «Истл — душа, она отделяется. Человек утонул, и хотя похоронен он на кладбище, встретить можно его в другом месте, где живут утопленники. Пока живет — есть истл. Сама она не уходит, ее уносят злые духи. Если водяной забрал истл, то человек утонет. Тень — исхур. Отпечаток на снегу — тоже исхур, его нельзя оставлять, черт может забрать».

Аналогичные воззрения нижеобских хантов: «Исхур — приведение. Кукушка, дятел — не настоящие птицы. Садятся в деревне, выживают людей. Йипл — тень, отражение на снегу, в воде. Душа — тит. Душу человеку посылает старуха Катась-ими, она же Анки». «От человека и от других предметов тень — йипл. На снегу отпечаток — йипл, отражение в воде — тоже йипл, но когда человек превратился в дятла, то дятла называют исхур». Кстати, то же самое отмечено В. Н. Чернецовым: «Если душа появляется не в форме человека, а в форме птицы, то ее называют ис хор ий — душа птицы» [Чернецов В. Н., 1959, с. 129].

У хантов Иртыша, полевыми материалами по которым мы не располагаем, то и другое обозначалось термином «ис» [Karjalainen K. F., 1921, S. 33]. Этот термин одновременно как тень и как свободная душа трактовался и В. Штейницем [Steinitz W., 1967, S. 187].

Таким образом, первое, что бросается в глаза из всей приведенной информации, можно свести к следующему: когда идет речь о существовании живого предмета, то ханты говорят либо о внешности предмета, либо о силе, находящейся внутри его, либо о взаимодействии того и другого. Жизненную силу, находящуюся на поверхности тела, они не называют душой; данным термином они называют существо, находящееся в теле. Характерно также, что в одних случаях тень настолько нераздельно слита с телом, что скорее является им самим, а не отражением, хотя в других она понимается как отражение, и тогда различается терминологически. Кстати, на эту деталь в воззрениях угров в свое время обратил внимание Х. Паасонен: «Еще до Карьялайнена о существовании души-тени — не у иртышских остяков говорил Патканов, но эту тень не следует путать с настоящей тенью — йипл» [Paasonen H., 1909, S. 82]. Об этом же

писал Н. Л. Гондатти: «Кроме тела у человека есть тень — ис и душа — лили» [Гондатти Н. Л., 1888, с. 38].

Весьма показательный пример понимания тени селькупам как жизненной силы приводит Е. Д. Прокофьева: «У человека живая тень, у мертвого живой тени нет» [Прокофьева Е. Д., 1976, с. 120]. Подобные представления были отмечены А. А. Поповым у нганасан: «Тень — это тот же оригинал. Фотоаппарат они называли «берущий тень» [Попов А. А., 1958, с. 87]. По сообщению Г. Н. Грачевой (1975, с. 56), у нганасан неотъемлемой частью жизни является тень, но семантически термин соответствует русскому слову «образ».

В приведенных по хантам материалах нельзя также не заметить, что внешняя и внутренняя жизненные силы как бы меняются местами, заменяя друг друга; их самостоятельность свидетельствует о независимом существовании, а тесная взаимосвязь свидетельствует об обратном. Возьмем в качестве примера хотя бы сообщение о том, что оставление отпечатка тела на снегу приводит к смерти, т. е. к такому состоянию, когда душа покидает тело. Нельзя не обратить внимание и на сходство терминов для обозначения души и внешности, т. е. тени. Все это есть следствие представлений, что как та, так и другая жизненные силы фактически означают «жизнь». Их семантическое тождество, дополняемое иногда общностью названий, послужило основанием для многих исследователей применить по отношению к ним термин «душа».

В связи с этим необходимо отметить в воззрениях хантов отсутствие четко выраженного дуализма между образом и самим телом. Если в религиозных воззрениях хантов считается, что человек одновременно может находиться в разных местах, то в основе данных воззрений лежит не так называемое безразличие к противоречию, а мировоззренческий аспект, согласно которому тень или образ тела являются отделившимися от последнего материальными частями. Внешнюю жизненную силу, заключающуюся во всем теле и называемую телесной или физической душой, К. Ф. Карьялайнен справедливо противопоставляет внутренней силе, покидающей человека, так называемой свободной душе. Последняя, по его мнению, является по происхождению более поздней [Карьялайнен К. Ф., 1, 1921, с. 27], и с данным

положением выражал согласие В. Н. Чернецов (1959, с. 116).

В этнографической литературе мы находим множество данных, подтверждающих тождество души телесной и самого тела. Так, по данным Е. А. Крейновича, «если к рукавам и наколенникам убитого пришить железки, то он (т. е. его душа — Е. К.) не будет летать» [Крейнович Е. А., 1973, с. 385]. Рассматривая особые возможности шаманов в воззрениях многих народов Сибири, А. Хульткранц полагает, что их одежда представляет собственные скрытые способности, способности их душ [Hultkranzt A., 1978, S. 36]. Г. М. Василевич, анализируя развитие представлений о душе — оми (~она), приходит к выводу, что «на очень ранних этапах эти термины обозначали материальную оболочку тела» [Василевич Г. М., 1969, с. 224]. О том, что для первобытных народов характерны два вида души: тень или образ души и душа как находящаяся внутри сила — и что они находятся во взаимной связи, говорит В. Диосеги (1952, с. 312). Интересное сообщение имеется у В. К. Арсеньева, который попросил своего спутника — напайца объяснить наблюдаемый ими мираж. Увиденные предметы последний назвал тенью, но «она понималась им в смысле души, обладая способностью покидать материальную оболочку» [Арсеньев В. К., 1972, с. 108]. О телесной душе в представлениях эвенков А. Ф. Анисимов пишет: «Она до такой степени слита с телом и неотделима от него, что неуловима для глаза и не может быть воспринимаемой иначе, как в облике человека» [Анисимов А. Ф., 1951, с. 110]. Далее автор говорит, что все-таки она есть нечто отдельное от тела, хотя и связанная с последним». «Пока тело не разложилось и костяк не очистился, телесная душа... должна находиться при нем, продолжая облекать кости» [Анисимов А. Ф., 1951, с. 111]. С. В. Иванов о представлениях напайцев о жизненных силах пишет: «В этих представлениях не все понятно... но основная идея ясна: налицо две души: душа-птица, т. е. жизненное начало в ребенке, и душа тела — укуски. Первая независима от человека, обладает известной свободой, вторая... в течение всей жизни человека остается связанной с его телом. Это его телесная душа» [Иванов С. В., 1976, с. 165].

На наш взгляд, Х. Паасонен, специально занимавшийся данным вопросом, несколько усложнил его. Вслед за К. Ф. Карьялайненом он считал душу-дыхание — лишь самостоятельной, отдельно существующей. Ее он считает первичной, т. е. связанной с телом. Свободную, по его терминологии, душу сна, переживающую самого человека, он справедливо считает более поздней по происхождению, но вместо того, чтобы говорить о дуализме свободной души и тела, он вынужден говорить о противопоставлении двух душ: души-дыхания и свободной души [Paasonen H., 1909, S. 82, 88]. Наш аргумент подтверждается точкой зрения В. Н. Чернецова: «Душа-тьень мыслится не как некий дух, отдельно существующий от тела, а как само тело, обладающее какой-то жизненностью, по крайней мере, до той поры, пока существует физически». Душу-тьень он противопоставляет душе-дыханию. [Чернецов В. Н., 1959, с. 117].

Самым ценным, на наш взгляд, в приведенных материалах по хантам являются указания на взаимосвязь души и тела, на ее зависимость от последнего. Вспомним хотя бы сообщение, что когда убивают зверя, убивают и душу; после смерти человека она находится рядом с телом, а когда принесенный в жертву олень «перебирает» ногами, это значит его душа уходит к месту назначения и т. д. Исходя из сообщений хантов, в одних случаях боялись души умершего, в других — его самого. В равной степени сказанное относится и к кетам: «...имеющийся материал далеко не всегда позволяет определить, идет ли речь о самом умершем, или его погибшей ульвей; представления эти обычно выступают в слитной форме» [Алексеев Е. А., 1976, с. 104]. В. П. Дьяконова термином для обозначения души, выходящей из тела после смерти, называет самого умершего, так как, по ее мнению, это «форма персонификации умершего по модели живого человека» [Дьяконова В. П., 1975, с. 46].

Вероятно, только с этих позиций можно понять и оценить сообщение И. Харузина: «Глаза медведя закрыты, они, следовательно, закрыты у его духа, так как... душа испытывает на себе все, что испытывает тело» [Харузин И., 1898, с. 20].

Все сказанное позволило некоторым исследователям, в частности И. Паульсону, поставить под сомнение

правомерность применения термина «душа» по отношению к душе, выступающей в облике человека. По мнению И. Паульсона, эта жизненная сила имеет иное происхождение, чем душа как выразитель духовной сущности человека [Paulson I., 1958, S. 225]. А. А. Попов совершенно правомерно поставил вопрос о том, всякая ли жизненная субстанция в понимании первобытного человека есть душа. Сам он отрицательно отвечает на этот вопрос, считая представления о ней возникшими сравнительно поздно [Попов А. А., 1958, с. 98]. Тщательно проанализировав представления о телесной душе эвенков, А. Ф. Анисимов пришел к убеждению об их тесных связях с таким кругом верований, которые предшествуют анимистическим. «Они,— пишет автор об этих представлениях,— свидетельствуют о том, что само тело человека наделялось особыми сверхъестественными свойствами и это надделение явилось первой формой иллюзорного отражения в сознании различия жизни и смерти» [Анисимов А. Ф., 1951, с. 118].

Приведенные нами ниже сведения хантов по погребальному обряду, материалы по различению живых и неживых предметов как раз свидетельствуют о том, что предки хантов исходили не из заранее данных представлений о душе, а из наличия или отсутствия целостности тела. Вопрос, связанный с возникновением представлений о находящемся внутри существе, безусловно, является сложным и по своему характеру теоретическим. Частично он будет рассматриваться нами в следующем разделе. Однако мы не можем хотя бы вкратце не коснуться мнения тех исследователей, которые решали его на угорском материале.

Если тень и образ человек связывал только с телесным существованием, то с появлением представлений о душе телу придается второстепенное значение вместилища души. Душа является как бы внутренним хозяином, и мы приводили слова информаторов о том, как она распоряжается телом по своему усмотрению. Подобное преобразование не ускользнуло от внимания К. Ф. Карьялайнен: «...лиль в значении «душа», а не тень, «отражение», начинает означать личное благополучие, здоровье, а лиль в значении «тень», так же как в том же значении ис. плес отстраняются благодаря выдвиганию на первое место жизненной силы — лиль,

находящейся внутри» [Karjalainen K. F., 1921, S. 38]. Душа эта вполне материальна, и у нас нет никаких оснований не считать ее таковой. О ее происхождении К. Ф. Карьялайнен пишет: «Когда человек засыпает или падает в обморок... то у него не исчезает тело, но все-таки ему не достает чего-то такого, что в нем было, пока он бодрствовал» [Karjalainen K. F., 1921, S. 24]. Видимо, данный автор в какой-то мере здесь прав. Находясь в целом на верном пути освоения действительности, проверяемой со стороны практики, познание предков хантов одновременно делало и ложный шаг в данном отношении. Если смерть как небытие ассоциировалась с утратой первоначальной формы, то каким образом можно объяснить естественную или скоростную смерть, когда тело находится в сохранности? Видимо, на определенной ступени развития объяснение смерти аналогией со сном оказалось явно неудовлетворительным. Здесь перед нами прекрасный образец того, как мнимая достоверность фантастического порядка вытесняется достоверностью фактического порядка.

Судя как по нашим материалам, так и по другим сведениям, эта душа не всегда является копией самого человека. Если Н. Л. Гондатти сообщает о том, что «душа — лиль по смерти человека переходит только в тело новорожденного ребенка и никогда в тело животных» [Гондатти Н. Л., 1888, с. 38], то имеется достаточно данных для утверждения обратного. На Вахе, например, душа переходила в медведя или даже в дерево, в связи с чем «тень дерева считалась двойником умершего» [Старцев Г., 1928, с. 118]. О том, что души могут принимать образы животных, растений и даже безжизненных предметов, сообщает К. Ф. Карьялайнен [Karjalainen K. F., 1, 1921, S. 31, 38]. Привлекая материалы по уграм, И. Паульсон отмечает: «Способность «свободной» души менять свой внешний облик чрезвычайно велика» [Paulson H., 1958, S. 283]. Здесь же автор говорит, что именно это обстоятельство роднит ее с духами. Данное замечание чрезвычайно существенно, так как оно лишит раз паталкивает на предположение, что один из этапов формирования представлений о душе тесно связывается с представлениями о духах, могущих менять свою форму и местоположения в пространстве.

Вообще подобные воззрения характерны для разви-

тых форм шаманства, поэтому вряд ли они могут считаться ранними. В. Диосеги (1952, с. 312) уделяет специальное внимание вопросу о значении души шамана имеющей образ животных. А. Хульткранц, анализируя материалы по шаманству Северной Америки и привлекая подобные же сведения И. Паульсона по Евразии, указывает, что свободная душа шамана, как правило, имеет вид животного и «может, более того, оказаться на том же самом расстоянии от своего владельца, что и дух-помощник» [Hultkrantz A., 1978, S. 39]. Пожалуй, классический образец манипуляций шаманов со свободными душами приводит К. Рычков: «Между шаманом и духом обыкновенно бывает сделка, во время которой шаман старается перехитрить и взять душу больного взамен же дает душу животного» [Рычков К., 1916а, с. 189]. По всей вероятности, душа далеко не сразу становится независимой от тела, в погребальных обрядах хантов она сохраняет к нему тяготение и полностью свободной выглядит лишь в шаманских представлениях: «Шаман сильно выдыхает воздух, чтобы ушла душа» (Юган). Считалось, что уход души из тела шамана не причинял последнему вреда [Rudenko S., 1972, S. 54].

На самом деле, вряд ли может подлежать сомнению, что мы имеем дело с вещами разного порядка, когда в пределах одной и той же группы хантов существуют воззрения о полной зависимости души от тела, об относительной самостоятельности души и, наконец, об ее абсолютной независимости от тела. В первом случае, как показывают материалы по хантам, душа не противопоставляется телу, во всяком случае, она подчиняется закономерностям материального мира. Во втором случае это для нее характерно лишь частично, поскольку она обретает некоторую самостоятельность, хотя и сохраняет тяготение к телу (мы приводили сведения информаторов о ее путешествии по всем тем местам, где когда-то ходил умерший, о ее стремлении находиться близ тела на могиле погребенного и т. д.).

В третьем случае, когда «ты умер, а душа вечно будет жить», имеется указание на ее независимое существование. У манси подобные воззрения были отмечены В. Мушкетером: «Демоны смерти могут сожрать только тело, мясо и кости. Душу нельзя ни сожрать, ни разгрызть, в крайнем случае она могла перейти в другое

тело» [Munkácsi B., 1905, S. 122]. Бессмертность духов ханты Югана объясняли нам способностью их душ удаляться от них самих и вести самостоятельное существование на небе.

У хантов, как мы видели, подобные воззрения не имели широкого распространения, но по другим народам имеются прямо-таки классические образцы. Е. А. Крейнович сообщает: «При сожжении душа покойника сидит рядом и наблюдает; как горит тело» [Крейнович Е. А., 1903, с. 105]. Описывая погребальный обряд чукчей, И. С. Вдовин (1976, с. 247) обращает внимание на очень существенную деталь: внимание живых было направлено не к телесной, видимой части человека, а к покинувшей его жизненной силе, которая переносилась в верхний мир. В данном отношении показательный пример по нивхам приводит А. В. Смоляк (1974, с. 320), когда сообщает, что душа утонувшего подходит к находящемуся на берегу выловленному трупу, где видит своих родных.

В анализируемых нами представлениях о душе хантов мы, однако, нигде не встречались с тем явлением, что отдельные органы представляют собой самостоятельные жизненные силы. Мы видели, что жизненная сила заключена во всем теле, хотя она и может иметь (лишь в отдельных случаях) независимое от него существование. Имеется лишь единственное сообщение К. Ф. Карьялайнена о том, что «казымыцы употребляют слово ис как тайное обозначение крови медведя» [Karjalainen K. F., 1981., S. 41]. Ранее мы приводили объяснения информаторами термина «ис», означающего тень — внешность. В приведенном сообщении К. Ф. Карьялайнена как раз имеется указание на идентификацию ее с кровью. Вероятно, к этому же периоду «расщепления» телесной души относятся и возникновение представлений об уме — номыс. Показательно, что в одних случаях ум находится во всем теле, т. е. он полностью отождествляется с телесной душой, в других — его помещают в голову, сердце, функционально также отождествляя с душой.

Кстати, у тех народов, в языке которых для обозначения понятий «ум», «мысль» имелся свой термин, отличный от термина для обозначения души, функционально он ей все-таки идентичен. У кетов, например, для

обозначения понятия «ум» применяется термин «ань», в отличие от «ульвей», обозначающего душу. Но в контекстах «ань» иногда выступает в очень близком со-ответствии понятиям «вид», «образ» [Алексеевко Е. А. 1976, с. 96]. По сведениям Г. М. Василевич (1969, с. 225), у эвенков душа — средство жизни — ассоцииро-валась с разумом. Здесь оба понятия обозначались тер-мином «оми». «У тувинцев, — сообщает В. П. Дьяконо-ва, — для названия жизненной силы, которая делает че-ловека живым существом, имеются два термина: «тын» — дыхание и «сагыш» — ум, мысль [Дьяконо-ва В. П., 1975, с. 45]. Приведенные данные, таким обра-зом, свидетельствуют о тесной связи понятия «ум» с по-сителем жизненной силы. Характерно, кроме того: если телесная душа ассоциировалась с формой тела, то и ум имеет к ней определенное отношение. Не случайно, судя по нашим наблюдениям, если хант хочет подчеркнуть недостаток сообразительности своего собеседника, то обводит пальцем вокруг лица.

Ранее мы приводили мнение В. Н. Чернецова о на-личии нескольких душ в воззрениях манси и северных хантов. Может быть, в самой начальной стадии и про-стейшей форме подобное явление начинало развиваться и у хантов. Указанием на это служит понимание ва-сюганскими хантами той же свободной души, кроме все-го прочего, как судьбы человека. Нечто подобное, но, вероятно, в более завершенной форме в воззрениях эвенков привлекло в свое время внимание А. Ф. Аниси-мова (1951, с. 115). Он анализировал неустойчивый и сбивчивый характер представлений о самостоятельной душе — манси, индивидуальной судьбе человека, харак-терной даже не для всех групп эвенков. Автор пришел к выводу, что представления о ней являются поздними, связанными с разложением первобытнообщинного строя. Г. М. Василевич объясняет причины возникнове-ния представлений о плюрализме душ наблюдениями над ранеными, когда ранение каких-либо отдельных частей тела не приводило к смерти [Василевич Г. М., 1969, с. 225]. Аналогичной точки зрения придержи-вается И. Паульсон. «Потеря жизненной души означает смерть; исключения составляют случаи, когда имеются паринальные души» [Paulson I., 1958, S. 242]. Он же уточняет: «Различные жизненные функции человеческо-

го организма дали повод к возникновению многих душ... Жизнь проявляется раздельно, в различных местах: в сердце, пульсе, крови, но предпочтительно в дыхании» [Paulson I., 1958, S. 242]. Можно предполагать, что подобные воззрения развивались из простейших представлений и имеют позднеанимистический характер. Вероятно, Г. Н. Грачева права, когда ставит под сомнение существование теории плюрализма и парциальности душ для более ранних представлений человека о себе [Грачева Г. Н., 1975, с. 57].

По воззрениям хантов, этих сил две: само тело, отождествляющееся с его образом, и находящаяся в теле внутренняя жизненная сила в виде человека, животного, насекомого и т. д. Наиболее древние представления заключаются в признании самого тела как носителя жизни; вероятно, по своему происхождению они являются доанимистическими. На определенном этапе развития, называемом в религиоведении анимистическим, их дополняют воззрения, согласно которым тело оживотворяется благодаря находящемуся в нем существу. Если в силу ряда причин мы не можем отказаться от традиционного термина «душа», то его применение, на наш взгляд, оправдано только по отношению к этой внутренней жизненной силе. На первоначальных этапах развития представлений о ней душа погибает вместе с телом. Следующий этап заключается в том, что душа может покинуть тело, вести самостоятельное существование, но она является смертной и погибает с исчезновением материальных остатков тела. Основная отличительная черта последнего этапа заключается в признании бессмертия души, в независимости ее существования от судьбы тела. Весь вопрос заключается в том, связаны ли подобные представления с влиянием христианизации, либо это естественный процесс эволюции, имевший место у большинства народов мира. Но он, несомненно, требует специального рассмотрения.

Итак, приведенная нами информация частично накладывает ограничение на выводы тех исследователей, которые на ранних этапах мировоззрения склонны видеть в живом организме проявление множества самостоятельных жизненных сил. Описанные воззрения хантов требуют несколько иной интерпретации: если в ран-

них представлениях человек как материальная субстанция подвергается посмертному уничтожению, то в более поздних он идентифицируется с некоей духовной сущностью, переживающей эту материальную субстанцию. Для проверки данного положения следует перейти к анализу представлений о самостоятельных духовных существах и далее — к представлениям хантов о живых и неживых предметах, так как взятая нами отдельная группа фактов может лишь составить основу для чисто умозрительных построений.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВАХ

Еще более сложным и менее разработанным в религиозно-этнографической литературе является вопрос о духах и других сверхъестественных существах. Выше мы приводили точку зрения исследователей, согласно которой душа является одним из этапов формирования представлений о духах; на той стадии, когда душа не нуждается в своей материальной оболочке, она превращается в абсолютно свободное существо, т. е. духа. Указанный критерий нашел поддержку в работах большинства советских исследователей. Б. И. Шаревская считает: «Если душа в представлениях анимиста связана с каким-либо отдельным предметом, или даже отдельной частью его, то духу приписывается самостоятельное существование... и способность временно вселяться в тот или иной предмет» [Шаревская Б. И., 1964, с. 175]. Вышедшую душу Г. Кунов называет духом [Кунов Г., 1922, с. 43]. На самом деле, в этнографической литературе термины «душа» и «дух», как правило, являются синонимами только в том случае, когда душа не погибает вместе с телом, а становится бессмертной, как и все духи. Известно, что лишь отдельная категория духов в представлениях самых разных народов ведет свое происхождение от душ умерших. Г. Спенсер, например, происхождение духов вообще связывал с умершими, иногда правильно объясняя изменение представлений о них развитием общества. Это верное положение во взглядах Г. Спенсера подчеркивает Л. П. Лашук (1977, с. 31).

Однако часто духами называют и другие сверхъестественные существа, что в значительной мере осложняет исследование. На самом деле, все то, что мы, следуя традиции этнографии и религиоведения, называем духами, можно дифференцировать, в частности, следующим образом: существа, выходящие из нижнего мира в виде покойников, в виде скелетов; зооморфные существа нижнего мира — носители болезней; лесные люди-великаны; птицы, животные необычного поведения; некоторые предметы природы, могущие воздействовать на людей; антропоморфные искусственные изображения; хозяева леса, воды; существа, находящиеся в ветре, тучах, огне и прочих стихиях; человекоподобные хозяева верхнего и нижнего миров. Таким образом, мы вынуждены признать, что основное удобство термина «дух» заключается именно в широте и неопределенности, позволяющих охватывать и одновременно объяснять все те явления, которые каким-либо образом связаны с действием сверхъестественных сил. И. А. Крывелов совершенно справедливо подчеркивает: «Термин «духи» традиционный, вошедший в науку от богословия... понятие духа должно противопоставляться понятию плоти, вещества, материи» [Крывелов И. А., 1975, с. 37]. Однако предлагаемый автором путь замены этого термина на «демоны» вряд ли может быть единственно правильным решением данного вопроса и являться выходом из создавшегося положения хотя бы потому, что, во-первых, демонов оказывается такое же громадное разнообразие, как и духов; во-вторых, развитие представлений о них не может быть сведено к какой-то единой закономерности. Леруа-Гуран, анализируя работы по народам Сибири, совершенно не случайно заострил свое внимание на том факте, что изменение терминологии, по сути дела, ничего не дает без выяснения содержания. «Если взять у бурят термин «онгон», у них не замесуешь ничего, кроме пустой раковины, в которую можно вставлять что угодно» [Leroi-Gouhan A., 1977, p. 24].

С тем, чтобы более четко определить свою позицию при интерпретации полевых материалов, собранных у хантов, прежде всего мы вынуждены обратиться к теоретическим работам, вскрывающим содержание тех естественных предметов природы и искусственных изоб-

бражений, по отношению к которым в литературе допускается применение термина «дух».

Как в отечественной, так и мировой этнографической литературе еще недостаточно освещен вопрос о генезисе сверхъестественных существ и путях их эволюции, хотя многими исследователями достаточно отчетливо представлен тот пласт архаических верований, который не связан с верой в деятельность скрытых в предметах существ, т. е. не выводимый из анимизма. Разные исследователи по-разному называют эти древнейшие представления, и материалов по ним на сегодняшний день имеется столь много, что в ряде работ специально рассматриваются концепции их авторов [Токарев С. А., 1978, с. 125—128; Францев Ю. П., 1959, с. 58—274; Эншлен Ш., 1954, с. 35—40]. Подобный мировоззренческий пласт выделен, в частности, А. Ф. Анисимовым в промысловых культах эвенков. Анализируя их представления о предметах-фетишах, автор пришел к выводу: «За ними не стоит еще отвлеченное представление о духе как о некоем личном существе этих вещей» [Анисимов А. Ф., 1949, с. 176]. Подобный период, называемый автором дорелигиозным, был выделен А. А. Поповым у нганасан [Попов А. А., 1958, с. 81—99]; некоторые элементы доанимистических представлений нанайцев проанализированы и детально описаны С. В. Ивановым (1977, с. 80—90).

Мысль о том, что анимизм не является первой формой религиозных представлений человека о мире, высказывали, как известно, еще задолго до утверждения анимистической теории. По Гольбаху, например, это почитание предметов и явлений природы, камней, гор, животных и т. д., сменяемое впоследствии почитанием духов [см.: Францев Ю. П., 1959, с. 56]. Исследователь XVIII в. Шарль де Бросс, введший в науку термин «фетишизм» и предпринявший смелую попытку представить его этапом в развитии религии, писал: «Божественный фетиш не что иное, как первый материальный предмет, который любому народу или любому человеку захотелось избрать своим божеством... Это — дерево, гора, море, кусок древесины..., слон, овца; и, наконец, все, что можно представить себе похожего на эти вещи» [Бросс Ш., 1973, с. 20]. Примерно так же фетишизм

характеризовал исследователь религий Г. Гефдинг (1912, с. 132).

Как бы ни понимать фетишизм: пусть это этап в развитии религии Ю. П. Францев, А. Ф. Анисимов, Б. И. Шаревская, И. А. Крывелев и др.), или что это общий элемент любой религии (С. А. Токарев), или фетишизм в простейших формах относится к дорелигиозной эпохе (А. Д. Сухов), — совершенно очевидно, что им правомерно обозначать древнейший комплекс верований, «достаточно трансформированный, частично даже исчезающий, а вовсе не возникающий» [Францев Ю. П., 1959, с. 274]. С понятием фетишизма связывает древний комплекс верований Г. В. Плеханов: «Очень возможно, даже вероятно, что анимизм не был самым первым шагом в развитии человеческих представлений о мире» [Плеханов Г. В., 1939, с. 26]. Сущность фетишизма очень точно выразили Н. Харузин: «Фетиш... не является видимой формой божества, вместилищем его, он сам по себе божество, живущее однородной жизнью с людьми» [Харузин Н., 1905, с. 91], а также И. А. Крывелев: «Фетишист еще не усматривает в нем, помимо его видимого телесного облика, невидимого двойника души. Все это придет лишь в дальнейшем» [Крывелев И. А., 1968, с. 20]. Подобная трактовка фетишизма отражена и в современных этнографических учебных пособиях. «Поклонение фетишу, т. е. самому материальному предмету, первоначально никак не связывалось с присутствием в нем особого духа (одушевление фетишей пришло позднее) и фетишами становились необычные по своей форме предметы» [Итс Р. Ф., 1974, с. 65]. Здесь же указанный автор идолопоклонство относит к варианту фетишизма.

Однако в науке имеет место и другое понимание этой формы верований. Так, С. Рейнак, говоря о взглядах Бросса, пишет: «Он не знал, что фетиш негров не имеет силы сам по себе, но имеет значение лишь благодаря духу, который якобы в нем обитает» [Рейнак С., 1919, с. 25]. Теоретическое содержание фетишизма сводил к анимизму Д. К. Зеленин и определял его как одну из форм анимистических верований [Сабурова Л. М., 1979, с. 33]. Отвергает теорию фетишизма в пользу тотемизма и Д. Е. Хайтун, поскольку она «не фундируется фактами» [Хайтун Д. Е., 1952, с. 30].

Совершенно очевидно, что если фетишизм рассматривать как разновидность анимизма (что допустимо только в том случае, если считать предметы поклонений — фетиши — населенными духами), то действительно, в признании этой теории, отражающей специфические верования, нет никакой необходимости. В связи со сказанным уместно привести замечание Б. И. Шаревской: «Свое научное значение термин «фетишизм» приобретает, если под ним разуметь почитание фетишей, т. е. материальных предметов, вещей, чувственно воспринимаемых объектов, взятых из природы или искусственно изготовленных, которым суеверная фантазия приписывает сверхъестественные силы и способности» [Шаревская Б. И., 1964, с. 171].

Из приведенных высказываний следует, что идолопоклонство своим происхождением каким-то образом связывается с фетишизмом. Данная точка зрения подтверждается и мнением Л. Я. Штернберга: «К фетишизму очень близко примыкает идолопоклонство: идол отличается от фетиша только тем, что он представляет собою материальный объект, которому дана та или другая животная или человеческая форма» [Штернберг Л. Я., 1936, с. 215], а также мнением В. Г. Богораза: «Поклоняясь антропоморфным качествам предмета человек очень рано начинает придавать предметам человекоподобную форму» [Богораз В. Г., 1939., 1939 с. 48]. А. Д. Сухов пишет: «Идолы во многих случаях представляются самостоятельными существами, деятельность которых не находится в связи с тем, что за ними стоит какой-то «дух» [Сухов А. Д., 1967, с. 155]. Считая анимизм исходным пунктом религии, населяя фетиши и идолы духами, Э. Тэйлор, как известно, не рассматривал процесс превращения идолопоклонства из доанимистических форм в анимистические. «Идолы, сделанные человеком, — пишет данный автор, — казались ему живыми существами по причине, что в нем пребывает духовное существо» [Тэйлор Э., 1939, с. 362, 375]. Л. Я. Штернберг одним из первых исследователей принял попытку показать на конкретных материалах процесс превращения фетишей и идолов из доанимистических форм в анимистические. «Первичным типом фетиша, — писал Л. Я. Штернберг, — должно считать тот, в котором усматривали самостоятельную, в нем само-

кроющуюся, а не внешнюю, вселившуюся в него извне силу» [Штернберг Л. Я., 1936, с. 213].

В настоящее время, естественно, нас не может удовлетворить объяснение Э. Тэйлором причин возникновения фетишистских представлений, коренящихся, по мнению автора, в стремлении человека освободиться от скудного чувства регулярности и однообразия в природе [Тэйлор Э., 1939, с. 363]. Анализ накопленных этнографической наукой материалов дает основание считать, что предметы поклонения — фетиши — никогда не были случайными: сакрализация некоторых из них мотивировалась известными соображениями, а форма при этом имела первостепенное значение.

Таким образом, причина возникновения фетишистских представлений, вероятно, может быть объяснима стремлением дифференцировать вещи на оказывающие воздействие и не оказывающие его. Конечно, это являлось следствием практического освоения действительности и могло быть достигнуто только на определенном уровне социально-экономического развития.

С точки зрения И. А. Кривелева, в фетишистскую эпоху сознание человека привязано к конкретной, чувственно воспринимаемой действительности и не в состоянии создавать фантастические построения [Кривелев И. А., 1968, с. 13]. Видимо, аналогичные причины привели и к началу формирования представлений о духах. Е. К. Дулуман считает: «С развитием социально-экономической жизни и обогащением опыта человек убеждался, что явления не живые и не личные. Значит, ими управляют какие-то силы» [Дулуман Е. К., 1970, с. 118]. Подобную мысль высказывает и И. А. Кривелев (1968, с. 22). Раскрывая механизм процесса возникновения представлений о двойной природе вещей, В. И. Ленин подчеркивал, что «в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее («стол вообще») есть известный кусочек фантазии» [Ленин В. И., 29, 1965, с. 330]. А. Д. Сухов связывает этот процесс с определенной социальной обстановкой, когда абстрактное мышление явилось источником религиозных иллюзий [Сухов А. Д., 1967, с. 93]. Известно, что, создавая новые возможности для более глубокого постижения мира, каждая новая форма отражения создает и некоторые новые возможности для «отлета» человеческой мысли от

реальности, для превратного отражения действительности [Научный атеизм, 1978, с. 21—22]. «Фетишистские представления дикаря, вечно связанные с вещью», пишет Ю. П. Францев, — начинают сознаваться как некая вторая природа самой вещи. Так начинается удвоение, характерное для анимизма» [Францев Ю. П., 1959, с. 202]. Здесь же данный автор заостряет свое внимание на третьей стадии развития мышления схемы В. Г. Богораза, которая «показывает, как фетишистские верования начинают превращаться в анимистические» [Францев Ю. П., 1959, с. 202].

Некоторые исследователи показывают на конкретных этнографических материалах процесс изменения элементов фетишистских представлений, перехода их в анимистические. Так, Г. Н. Грачева, рассматривая возникновение сверхъестественных существ в воззрениях иганасан, приходит к следующему выводу: «Категория «нго» связана... с процессом освоения действительности, в конечном итоге с процессом познания мира. Непонятный свист, шорохи, недомогание без явной причины, кусок плоти, вылавший из рук, и т. д. объясняются присутствием нго» [Грачева Г. Н., 1976, с. 172]. Подобный процесс у предков бурят отмечает М. Т. Михайлов: «Возвышаясь постепенно над предметами, обладающими якобы сверхъестественными свойствами, человек антропоморфировал их; фетиши наполняются анимистическим содержанием» [Михайлов М. Т., 1976, с. 314]. Надо сказать, что исследованием причин перехода доанимистических верований в анимистические занимались не только современные исследователи. Довольно верные догадки высказал в свое время, в частности, Дж. Фрэйзер: «Человек сообразил, что он принимал за причину вещи, не бывшие причинами... Труды его оказались напрасными. Он тянул за шнуры, к которым не было ничего привязано» [Фрэйзер Дж., 1980, с. 70].

Теперь мы переходим непосредственно к истории изучения представлений обских угров о сверхъестественных существах. Во всех без исключения сообщениях и работах о верованиях этого народа, начиная с самых ранних, упоминаются как объект почитания различные сверхъестественные существа. Причем, термин «дух» фигурирует лишь в исследованиях XX в. В более ранних, как следует из контекста, по отношению к осязае-

мым изображениям применяются термины «бог», «идол», «кумир», «болван», а по отношению к воображаемому существом — «дьявол», «бес», «шайтан» и т. п. [Зуев В. Ф., 1947, с. 41; Новицкий Г., 1941, с. 53; Георги И. Г., 1776, с. 74, 87; Андреев А. И., 1947, с. 96].

Характерно, что вплоть до XX в. в работах отсутствует попытка каким-либо образом классифицировать эти существа, выяснить связи и зависимости между ними; как правило, отсутствуют сведения и об их происхождении. Данное обстоятельство, вероятно, в основном объясняется теми узкими и далеко не научными задачами, которые ставились царской администрацией перед лицами, опубликовавшими эти сведения. Однако ценность большинства сообщений раннего периода состоит в том, что в них имеются подробные описания отношений коренного населения к самым разным существам сверхъестественного мира.

Первым исследователем, пытавшимся систематизировать и теоретически осмыслить происхождение хотя бы основных существ-предметов почитания обских угров, был уже упомянутый Б. Мункачи. В своей работе [Munkácsi B., 1905, S. 65—128] наряду с изложением материалов о душе он касается и вопроса о происхождении духов. Исходя из универсальности человеческой культуры во всех ее проявлениях, Б. Мункачи, естественно, впадает в ошибку, когда полагает, что всевозможные категории сверхъестественных существ в воззрениях угров полностью аналогичны христианским, до признания которых угры дошли самостоятельно. Так, божество Торум аналогично христианскому богу, а существа более низкого ранга — апостолам; подземный мир с его обитателями — христианскому аду [Munkácsi B., 1905, S. 66, 119]. Однако, несмотря на ошибочность своего мнения по целому ряду основных вопросов, Б. Мункачи предпринял попытку подойти к описанию сверхъестественных существ дифференцированно, разделив их по месту обитания, а в некоторых случаях и по функциям.

Финскому ученому У. Хольмбергу удалось сравнительно глубоко проникнуть в мир представлений обских угров о сверхъестественных существах. В своем монографическом исследовании «Духи воды у финно-угорских народов» [Holmberg U., 1913, S. 3—27], автор с

разной степенью подробности описывает и другие существа воображаемого мира, привлекая обширный материал по многим сибирским народам, а также саамам. У. Хольмберг справедливо полагает, что изменение воззрений о духах частично может быть объяснимо влиянием чуждых культур.

Выражая согласие с Б. Мункачи в том отношении, что наиболее древняя форма почитания духов в виде естественных предметов необычной формы [Holmberg U., 1913, S. 48], к данному положению автор более уже не возвращается и развитие духов фактически рассматривает с искусственных антропоморфных изображений. «Видимых духов» (водяного, лесного), изображения которых имелись в соответствующих местах, он называет специальными, противопоставляя их тем самым всеобщим духам этих же сфер, существ невидимым и бесчисленным, «которые находятся в природе везде» [Holmberg U., 1913, S. 54]. Происхождение специальных духов воды и леса автор связывает с погибшими в лесу и утонувшими или их душами. По мнению У. Хольмберга, развитие представлений о духах воды и леса происходило следующим образом: местные духи как хозяева определенной территории со временем теряли свое значение в пользу «специализированных» духов. «Из множества специальных духов воды и леса, — пишет У. Хольмберг (1913, S. 55), — постепенно развиваются представления об едином специальном духе воды и леса». Такое же изменение претерпевают и специальные духи дома.

Что же представляют из себя всеобщие духи? По мнению У. Хольмберга, они свидетельствуют о наличии более примитивных форм верований. Данный вывод автор делает на том основании, что жертвоприношения всеобщим духам воды и леса осуществляются угрозой значительно реже, чем местным и специальным [Holmberg U., 1913, S. 60, 61]. О происхождении всеобщих духов У. Хольмберг говорит только то, что оно не может быть связано с одушевлением воды и леса. Данный автор подчеркивает и отличительную особенность всеобщих духов, состоящую в способности принимать жертвы в любых местах. Таким образом, согласно точке зрения У. Хольмберга, почитание духов проходит путь от почитания бесчисленных вездесущих духов до конкретны

искусственных антропоморфных изображений, коими сначала были местные, а затем и специальные духи.

Правомерно возникает вопрос: имеется ли преемственность между двумя древними (с точки зрения У. Хольмберга) формами почитания духов, одна из которых уводит нас к естественным предметам необычной формы, а другая — ко всеобщим духам. Если имеется, то какая из этих двух форм является более древней. С другой стороны, имеется ли преемственность между всеобщими и местными духами. На эти вопросы У. Хольмберг не дает ответа, поскольку вслед за большинством исследователей своего времени первичную форму религиозных представлений связывает с верой в свободных вездесущих существ, называемых им всеобщими духами.

Исключительно большое внимание вопросу формирования, развития и значения духов в жизни обских угров уделил К. Ф. Карьялайнен. Данный автор впервые в угроведении мир сверхъестественных существ в воззрениях обских угров представил всесторонне, показав зависимость человека от момента рождения до жизни в потустороннем мире включительно [Karjalainen K. F., 1921, S. 3—375]. В указанной работе отражена связь духов с социальной организацией, описана перархическая зависимость, роль в сотворении мира и т. д.

Поставив перед собой чрезмерно сложную задачу выделить в религии угров собственно угорский элемент, К. Ф. Карьялайнен, естественно, не справился с ней полностью, но для ее решения использует ряд приемов, облегчающих исследование различных сторон религии обских угров последующими поколениями исследователей. Так, данный автор дифференцирует существа вообразяемого мира на обитателей верхнего, среднего и нижнего миров, среди которых выделяет зоо- и антропоморфных, злых и добрых. Далее дифференцированы они по сферам деятельности: рыболовству, охоте и т. д. Ценным и облегчающим исследование является членение существ на собственно духов, демонов и бога [Karjalainen K. F., 1922, S. 291, 370], а первых, в свою очередь, на так называемых общих, не привязанных к месту обитания, т. е. свободных, и местных, не могущих его покидать. Следовательно, данный автор указывает на общность путей развития представлений о духах и ду-

шах, о чем говорит он вполне определенно [Kajjalainen K. F., 1922, S. 88]. Как и его предшественник У. Хольмберг, К. Ф. Карьялайнен не рассматривает теоретический аспект проблемы генезиса общих духов, хотя неоднократно высказывает мысль о двух основных путях их возникновения и формирования. Согласно одному из них вездесущие существа-духи возникли благодаря способности души покидать материальную оболочку тела, согласно другому — дематериализация духов объясняется влиянием чуждых культур [Kajjalainen K. F., 1922, S. 88, 93, 123]. Несмотря на иногда формалистический подход в решении некоторых вопросов и неверное их толкование, работа К. Ф. Карьялайнена по сей день остается наиболее полным источником по изучению религии обских угров.

На интересующем нас вопросе останавливается в своей работе советский исследователь М. Б. Шатилов (1931, с. 99—109). Он приводит фотографии и подробные описания жертвенных мест, посвященных тем или иным духам, но избегает подробного теоретического анализа. Опубликованные им материалы представляют несомненную ценность, поскольку отражают верования слабоизученной прежними исследователями группы ваховских хантов. Материалы данного автора подтверждают предложенный К. Ф. Карьялайненом принцип деления духов, а также некоторую общность духов и душ в воззрениях ваховцев, проявляющуюся, в частности, в самостоятельном существовании и способности принимать жертвы [Шатилов М. Б., 1931, с. 105].

А. Каннисто [Kannisto A., 1958, S. 3—443] лишь отдельные фрагменты своего исследования посвящает духам. Из его содержания совершенно очевидно, что материалы собирались и осмысливались много раньше, чем работа увидела свет. Именно по этой причине сами материалы представляют неизмеримо больший и интерес, чем их интерпретация. Здесь имеются интересные для современных исследователей сведения о способности духов принимать какую-либо одну (зоо- или орнитоморфную) форму, о смертности и способности духов болеть, о связи духов с деревьями, о способности местных духов перемещаться и т. д. [Kannisto A., 1958, S. 135, 139, 390, 441]. Некоторые выводы и наблюдения данного автора представляют определенный интерес.

Так, наличие мужских и женских священных мест он объясняет дуально-фратриальной экзогамией, а не религиозными мотивами, различает духов и богов [Kannisto A., 1958, S. 259, 390—394] и т. д. Другие выводы, напротив, не могут удовлетворить современного исследователя. В частности, почитание деревьев автор считает явлением вторичным и выводит его из почитания духов, обитающих в деревьях [Kannisto, A., 1958, S. 391].

В. Н. Чернецов не оставил после себя исследования, посвященного специально существам сверхъестественного мира, хотя отдельные сведения по ним в некоторых статьях имеются. Здесь хотелось бы вкратце остановиться на неопубликованных полевых записях В. Н. Чернецова, отражающих воззрения манси р. Сосьвы и хантов р. Казыма.

По всей вероятности, В. Н. Чернецов во время полевых исследований пытался выяснить чрезвычайно интересный вопрос о соотношении естественного и сверхъестественного в общем мировоззрении обских угров. Имеющиеся записи свидетельствуют об относительности этих понятий. Так, если для людей духи представляются материальными, хотя и невидимыми существами, то точно таким же образом духи воспринимают людей: возможно обоюдное превращение; некоторые животные являются духами сами по себе, без всяких превращений [Архив МАЭС, № 869, д. 2, л. 38; д. 7, л. 25]. Кроме того, имеются сведения о другой категории существ — шаманских духах-помощниках, коими являлись домашние фетиши. Многие материалы В. Н. Чернецова дополняют и часто служат ключом к пониманию иногда не совсем понятных сообщений прежних авторов.

Не беря на себя смелость решить вопросы теоретического характера, связанные с возникновением и трансформацией представлений о сверхъестественных существах, мы попытаемся в рамках имеющихся материалов остановиться на некоторых деталях достаточно подробно. Как из имеющихся работ, так и из наших полевых материалов следует, что некоторая их часть на равных основаниях может быть классифицирована самым различным и часто противоположным образом. В особенности это касается наличия или отсутствия спо-

способны менять внешний вид или покидать одно место обитания и мгновенно переноситься в другое.

По наиболее распространенным взглядам хантов, водяные духи обитают практически в любом водоеме, подходящих для них местах (глубокие ямы, большие заводи, устья притоков и т. д.). Поскольку их происхождение связывалось с утонувшими, то нетрудно предположить их человекоподобный внешний вид. Об этом свидетельствует и характер жертв, а кроме того, оставляемые специально для них молоты для укрепления кольцевого рыболовного запора, пользоваться которыми можно только имея две руки. На Пиме даже считали, что среди них бывают мужчины и женщины. В места обитания водяных духов перед началом промысла бросали необходимые жертвы. На конкретность таких мест указывалось название «юнг сур». Термином «сур» ханты называют участок той территории, где «держатся», пасутся животные. Нех сур — это участок, где находятся лоси (нех). Следовательно, юнг сур означает место, где находятся духи. Александровские ханты говорили: «Едешь на лодке и хотя течение быстрое, а кто-то лодку держит. Это значит там юнги».

В некоторых местах полагали, что все имеющиеся водяные духи подчиняются самому главному — обскому старику Ас ики, живущему где-то в низовьях Оби. В таких случаях основной целью являлось задобрить обского старика, и жертва бросалась на быстрое течение, чтобы она как можно скорее была доставлена обскому старику. У. Хольмберг отмечает, что обской старик был сделан из дерева, имел рот, нос, стеклянные глаза [Holmberg U., 1913, S. 54]. На Агане и Югане полагали, что водяные духи не обитают в обских притоках, обитают лишь в самой Оби и оттуда «гоняют» рыбу во все притоки, где она становится добычей рыболовов (на Югане они подчиняются Ас ики, на Агане считали их действующими самостоятельно). На Тром-Агане считали, что водяной дух обитает в Оби, но любая территория доступна для его обозрения. По внешнему виду он получеловек-полурыба, и жертвовалась ему рыба брошенная в любом месте. На Демьянке, Васюгане, Выхе и частично Агане считалось, что водяных духов великое множество, и они могут населять любой водоем, будучи мелкими и невидимыми, переносимыми из

одного места в другое. К. Ф. Карьялайнен отмечает: «Им не приносят жертв в определенных местах, каждый может их умилостивить в жертвенной роще своей деревни или под священным деревом своего охотничьего округа. Фантазия поместила их во всех местах, где дух может понадобиться» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 128]. Характерно, что несмотря на свои крайне мелкие размеры, они тем не менее человекоподобны. На Вахе имелось представление и о духе в виде большой щуки, живущей в определенных местах, не могущей менять свой облик и питающейся рыбой. Здесь же водяного духа представляли в виде человека, живущего в одном из глубоких и глухих озер. Он якобы иногда называл рыболовов по имени и не имел способности к перевоплощению!

Аналогичную картину отсутствия единых представлений можно отметить и для лесного духа. Лесной дух представлялся волосатым человекоподобным существом. Являясь невидимым для остальных людей, он был виден для тех, кто хотел вести с ним совместную жизнь (лесные духи бывают женского и мужского пола). Считалось, что как люди могут жить с ним в лесу, так и лесной может проживать в жилище человека. В последнем случае лесной оставался невидимым для остальных членов семьи, которые о его присутствии узнавали лишь по шороху. Перед началом промысла жертвы, как правило, относились в глухие трущобы или оставались близ отдаленных холмов среди ровного места, считающихся жилищем лесного. Однако он мог принимать и другую форму и, превратившись в преследуемое охотником животное, лутал следы. К. Ф. Карьялайнен (1911, с. 128) сообщает о хантах р. Демьянки, что лесной мог принимать жертвы в любом месте, почему автором лесной дух, как и водяной, отнесен в разряд «общих», т. е. не привязанных к месту обитания. Повсеместно пренебрежение этих существ связывалось с потерявшимися в лесу людьми или их душами. К. Ф. Карьялайнен сообщает: «Представления о лесном и водяном духах базируются на воззрениях об умерших» [Karjalainen K. F., 1921, S. 246]. Ханты р. Лямын нам поясняли: «Если человек замерз в лесу, заблудился, если даже нашли его и похоронили — все равно он становится вонт локк».

Еще более любопытной является картина при рассмотрении местных духов, т. е. хозяев определенной тер-

риториц, которые прочно привязаны именно к ней. Мы уже указывали, что это были некоторые деревья, камни, человекоподобные предметы природы, антропоморфные деревянные изображения или просто изображения на деревьях, невидимые человекоподобные существа, обитающие в отдельных участках местности, чем-то отличающихся от окружающего ландшафта. К. Ф. Карьялайнен совершенно справедливо заметил: «Большинство местных духов выполнено из дерева в форме человеческих фигур с обозначенными чертами лица» [Karjalainen K. F., 1922, S. 56].

В ряде случаев жертвоприношения не могли осуществляться иначе, как в месте обитания духа. Если просящий не мог в силу ряда причин осуществить жертвоприношение сам, то он направлял просьбу или передавал жертву через другое лицо. При более пристальном взгляде обнаруживается, что это относится прежде всего к естественным предметам человекоподобной или близкой к ней формы, а также к искусственным антропоморфным изображениям. Как правило, по отношению к ним не применялся термин «лунг», они имели свои собственные названия: Пяй ими (мыс «Старушка»), Ягун ики (Югана старик), Ар ими и т. д. Термином «ар» ханты называли своих древних предков (ар — древний народ). Следовательно, названное деревянное изображение Ар ими, вероятно, можно трактовать как родоначальница. В представлениях хантов это не духи, а самые настоящие человекоподобные существа, одаренные самостоятельной жизненной силой. Отношение к ним живо напоминает отношение к фетишам. В связи с тем, что они не обладают способностью к перевоплощению и менять место своего обитания, им не жертвовали различные зооморфные фигурки, используемые другими духами в качестве помощников или ездовых животных. У местного духа Ягун ики, правда, имелись помощники — металлические антропоморфные фигурки. Но они находились за несколько десятков километров ниже по течению реки и рассматривались как «охранники», «сторожа» указанного существа, ибо последний не мог покинуть места своего обитания или скрываться незамеченным. Жертвы подобным существам развешивали здесь же на деревьях, а не в специальные жертвенные амбарчики, как это имело место по отно-

шению к тем искусственным изображениям, к которым применялся термин «лунг».

Описанные нами человекоподобные естественные и искусственные существа или не имеют тенденции к превращению в вездесущих, или она проявляется очень слабо. На эту деталь обратил должное внимание К. Ф. Карьялайнен, когда отметил: «Они живут в определенных местах и только там им можно приносить жертвы» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 129].

Подобные культовые места у хантов имеют очень широкие этнографические параллели. Многократно описанный в этнографической литературе культ священных камней, называемых «Бабушкой», «Дедушкой», «Матерью» на территории северной Евразии и даже у тюркоязычных народов Восточной Сибири [см.: Смоляк А. В., 1976, с. 137; Хомич Л. В., 1976, с. 20; Гурвич И. С., 1968, с. 230], несомненно, свидетельствует о его древнейшем происхождении. Вероятно, мы сталкиваемся с одним из первых сверхъестественных существ в религиозном мировоззрении безотносительно к тому, имеется ли связь этих существ с культом предков, как это предполагает С. А. Токарев (1976, с. 180), или не имеется. Во всяком случае материалы дают достаточное основание возразить Е. Манкеру [Manker E., 1963, S. 40, 41], объясняющему причины почитания священных камней и искусственных антропоморфных изображений исключительно ипкарнацией божественной силы.

Другие фигуры, точно так же антропоморфной формы, по своему «содержанию», были совершенно иными, чем вышеописанные. К. Ф. Карьялайнен обратил внимание и на эту сторону: «Если шаман хочет узнать мысли духа, он, как правило, должен отправиться к нему. С другой стороны, дух не настолько привязан к месту, чтобы не быть в состоянии воспринимать молитвы, где бы они ни произносились» [Karjalainen K. F., 1922, S. 88]. Автор указывает далее, что местным духам можно приносить жертву даже на родине дающего жертву, и поясняет: «Для того, чтобы понять превращение привязанного к месту духа в вездесущего, следует учесть, что на Иртыше и Васюгане... духи уже давно, выражаясь высоким стилем, освободились от оков материя» [Karjalainen K. F., 1922, S. 93]. Именно этим обстоятельством К. Ф. Карьялайнен объясняет исчезновение

изображений местных духов. Подобный процесс имел место и на Вахе. М. Б. Шатилов информаторы объяснили, что изображения духов «уже давно вышли из употребления» [Шатилов М. Б., 1931, с. 105]. Аналогичное явление отразилось и в наших материалах. В качестве примера достаточно привести юганского духа Лунг ях эвут ики (дух людей священный старик). Охраняемое им место носило название Лунг ях кат мья (букв. дух людей жилище земля). Изображение духа не делали, но память информаторов хранила его как человекоподобное существо. Название духа указывает на какую-то его связь с умершими.

Материалы дают основание полагать, что в прошлом действительно существовали изображения-вместилища для душ усопших сильных личностей, героев, богатырей, предков и т. д., почему в произведениях фольклора термин «лунг», как отметил К. Ф. Карьялайнен, часто употребляется в значении «герой» [Karjalainen K. F., 1922, S. 212]. В данном отношении с ним выражал согласие С. Патканов. Анализируя героический эпос, автор пишет о богатырях: «Они были способны принимать вид различных животных, птиц, гадов и рыб, если были это им необходимо, чтобы догнать врага или уйти от него» [Патканов С., 1891, с. 81]. На самом деле, при таких духах часто имелись различные зооморфные изображения. На Васюгане нам рассказывали о местном духе, который превращался в белку. Во время жертвоприношений, угощая его мясом, присутствующие обращались к нему и одновременно к умершим предкам: словосочетание «Мых тогай яхий лат» включает в себя название духа и название умерших (последние два слова буквально переводятся как людей жилище). Информаторы пояснили, что «это люди, которые жили да умерли». О возможности вселения душ в искусственные изображения (мы уже не говорим о куклах умерших, где этот факт не подлежит сомнению) свидетельствуют и некоторые сообщения исследователей. Так, А. М. Кастрен пишет: «Ехавши в Обдорек, сразу попал в общество остяцких богов, стоявших под густой сенью лиственниц. Остяки их называли Иильяи в отличие от всех других кулмиров, называемых общим именем Лонг» [Кастрен А. М., 1850, с. 186]. Известно, что инварианты терминов «ильт», «илес», «ил», «илд» применялись различными группами

хантов для обозначения жизненной силы, поэтому, скорее всего, приведенный автором термин можно трактовать как «души».

К. Ф. Карьялайнен, вероятно, был прав, когда сделал следующее заключение: «Собственно самостоятельные местные духи, по представлению угров, антропоморфны или, по крайней мере, были таковыми вначале, и что духи, выступающие в другом образе, более поздние и имеют другое происхождение» [Karjalainen K. F., 1922, S. 72]. На самом деле, местные духи в виде естественных предметов, не имевшие формы человека или животных, живыми сами по себе не считались: их оживотворяли находящиеся там духи, могущие свободно переноситься из одного места в другое. Информаторы так и объясняли: «Дерево живое потому, что в нем живет дух». Большое количество таких духов имелось на Вахе [см.: Шатилов М. Б., 1931, с. 102—105].

Таким образом, мы склонны предполагать, что деревянные антропоморфные фигуры, так называемые идолы, уводят нас своим происхождением в доанимистическую, фетишистскую эпоху; данное предположение находит свое подтверждение в нижеследующем разделе о различении хантами живых и неживых предметов.

Деревянные антропоморфные изображения угров и своеобразная трактовка щек и глаз одной плоскостью, уходящей под нависающие брови, находят очень широкие этнографические, так и археологические параллели. Распространение указанного приема зафиксировано от Прибайкалья до Северной Европы и, конечно, дает основание предполагать его древность. В. Н. Мошинская (1976, с. 52—53) разделяет мнение А. Руста, который подобную фигуру крупных размеров, найденную на севере ФРГ, относит к мезолитическому времени. Правда, куда более сложным остается вопрос о содержании и назначении этих фигур в те отдаленные времена.

Аналогичная картина, показывающая многообразие представлений и многоступенчатость их развития, характерна и для духов болезней. Так, по одним представлениям, носитель болезни Кыль ики (болезней старик) обитает в определенном месте нижнего мира и ночью проникает в общество людей. Исходя из подобных воз-

зрений, ханты и манси в прошлом, как свидетельствует сообщение Н. Ф. Высотского (1908, с. 2), в случае смерти кого-либо из членов семьи убирали жилище с прежнего места. По другим — он носит название Кыль лун (болезней дух) и может принимать любую форму, поселяясь в теле человека; третьим — существует бесчисленное количество свободно перемещающихся в пространстве духов болезней. По одним представлениям, эти существа поедают тело больного, по другим — крадут или поедают душу.

Дух Тарэн, приносящий телесные повреждения, по одним воззрениям, обитает в строго определенных местах, куда приносились ему жертвы, по другим — он свободно проникает в тела людей, толкая их на самоубийство. Первые были характерны для Васюгана, где убитый упавшим деревом (в нем жил Тарэн) считался умершим «из-за Тарэн», вторые распространены на Вахе и Тром Агане, где считали, что если человек сломал ногу или покончил самоубийством, в него вселился Тарэн. С. Патканов выражал согласие с венгерским исследователем Гуифальви в том отношении, что под словом «Тарэн» прежде подразумевали злое божество женского пола, сеющее распри, болезни, опустошения, войны [Патканов С., 1891, с. 93]. По сообщению данного автора, олицетворяли ее в виде огня. В некоторых местах считали, что имеется небесный и подземный Тарэн, поскольку это разделение встречается в «путешествиях шаманов, то К. Ф. Карьялайнен делает вывод о его позднем происхождении [Karjalainen K. F., 1921, S. 359].

Несколько слов следует сказать о существе-жизнеподательнице Анки Пугос. К. Ф. Карьялайнен высказал предположение, что первоначально оно было земным духом и лишь впоследствии было «перемещено» на небо [Karjalainen K. F., 1922, S. 309]. Действительно, по большинству сведений, оно имеет конкретное место обитания (где-то на востоке, в стороне восходящего солнца, либо в лесу, под деревьями, либо в чреве каждой женщины, почему нижнеобские ханты берестяную куженьку с последом называли Анки вончоп). Об этом же свидетельствует характер жертвоприношений. Одна из наших информаторов-очевидцев сообщала: «Катась имени она же Анки Пугос, живет на земле далеко отсюда. Каждый год туда ездили все, кто знал: обские ханты

ханты с Казыма; мужчины и женщины брали с собой ребятишек, возили туда жеребенка, теленка или овечку. Мясо съедали, а шкуру вешали на дерево, вешали платки, материал». Подобные сведения сообщали и информаторы с Агана, где было «свое» место посещения Анки Пугос. Однако как в сообщениях М. Б. Шатилова (1931, с. 107), так и в наших материалах можно найти и другое. М. Б. Шатилов обратил внимание на то, что указанное существо (теперь он уже приводит новое название «Пугос-лунг», что означает Мать-дух) можно отнести к тем, которые одновременно обитают в разных местах. На Вахе нам сообщали, что она может принимать облик совы. Из сведений хантов Югана следует: «Пугос Анки — главная женщина, душа живет на небе, а сама в Варегане». Угощение для нее ставили в жилище, полагая, что оно доступно в любом месте.

Аналогичное божество у селькупов Е. Д. Прокофьева относит к древнему, «донумовскому» периоду жизни селькупов. Не случайно культ женских существ в качестве богинь-матерей истории религий относят к периоду матриархата [Эншлен Ш., 1954, с. 79].

Подобное явление, заключающееся в том, что, с одной стороны, дух имеет постоянную форму, привязан к месту обитания, а с другой — он вездесущ и обладает способностью раздваиваться на тело и душу или принимать самые разные формы, характерно и для многих других существ. Д. К. Зеленин подчеркивал: «Духи очень часто вселяются в разные видимые предметы, как природные, так и сделанные руками человека. Вселившийся дух иногда почти не отделим от того предмета, в который он вселился... Представления о полной неотделимости духа от его внешней формы или оболочки характерны лишь для древнейшей эпохи» [Зеленин Д. К., 1936, с. 126]. Необходимо, однако, заметить, что многие сверхъестественные существа в представлениях хантов не обладают способностью к перевоплощению. К ним, в частности, можно отнести пачака (выкидыш) и вырну (на русском языке ее отождествляют с ведьмой).

Любопытно, что полностью свободные духи фигурируют, как правило, лишь в шаманских действиях. Если шаманы хантов перед камланием должны были посещать местного духа (вернее, предмет почитания в ви-

де антропоморфного изображения), то их собственные духи-помощники являлись абсолютно свободными существами. Вместилищем для них служили различные найденные шаманом предметы (на Вахе, например, небольшие камешки, называемые кох-лунг, т. е. камень-дух), а также, как отмечает В. Н. Чернецов, домашние фетиши или предметы, специально изготовленные для этой цели шаманом [Архив МАЭС, № 869, д. 34, л. 75]. О способности шаманских духов мгновенно переноситься из одного места в другое свидетельствует рассказ очевидца² акта камлания васюганского шамана. «...вот этот брат, говорю, вернется или нет? Ворожей крутился, крутился и говорит — наверх смотрит: «Ну где вы там, мои люди, помогите мне, расскажите мне, бегайте, летайте в ту сторону, где воюют, сказать надо женщине про брата — придет или нет». Ну эти черти пришли и сказали, что я с братом встречу через много лет». По нашим материалам, домашние духи выступали в качестве помощников шаманов во время камлания. В этой связи интерес представляют семейные духи на Казыме, лицевые пластины которых украшались изображениями животных [Sokolova Z. P., 1978, S. 493].

Особого внимания заслуживает огонь, который у хантов повсеместно ассоциировался с женским существом, почему и паделаялся человеческими качествами: он мог работать и отдыхать, принимать подарки (как правило, миниатюрное женское платье красного цвета), принимать пищу, наказывать, выборочно относиться к людям (некоторые якобы могли даже стоять в огне) и т. д. Распространено поверье о том, что если огонь поранить острыми предметами, то на его месте может возникнуть поврежденное существо в виде женщины, требующей человеческой жертвы. Интересные сведения об огне приводит В. Н. Чернецов, полученные им у казымских хантов. Горящий огонь у них называется тут тэт (букв. огонь ест), домашнему огню пищу клали незакусанную, так как считали, что в противном случае он не будет ее есть. Когда разбирают валкой головешки, то произносят: «Береги глазки». Чужому человеку нельзя было

² Информатор А. И. Бардина, 1911 год рожд., (пос. Айаолово, р. Васюган), в 1941 г. обратилась с просьбой к шаману предсказать, вернется ли с фронта ее младший брат. В 1977 г. ее подробное сообщение, отрывок из которого мы здесь приводим, было записано на магнитную ленту.

брать огонь из печи, его должна подать хозяйка. Огонь из чужого дома назывался пахат тут, т. е. чужой огонь. Если лесной пожар происходил от молнии (Торум тут, т. е. божий огонь), то навстречу ему посылали домашний огонь. В результате борьбы побеждал домашний, но если пожар возникал не от молнии, то оба огня объединялись и возвращались в юрты, откуда был пущен домашний огонь [Архив МАЭС, № 869, д. 34, л. 29—32]. Огонь в виде женщины-хозяйки представляли очень многие народы Сибири; несомненно, это свидетельствует о древнем характере крайне устойчивых воззрений. Так, С. А. Токарев считает возможным говорить о женских фигурках, олицетворениях семейного очага уже в палеолитическое время [Токарев С. А., 1976, с. 36]. Э. В. Шавкунов, вероятно, прав, когда полагает, что огонь чуть ли не с самого начала мыслился в образе женщины и постепенно преобразовывался в сложную по своим функциональным характеристикам фигуру «хозяйки очага» [см.: Шавкунов Э. В., 1975, с. 116].

Здесь необходимо привести противоположную точку зрения Э. Тэйлора (1939, с. 426), который в «обогащении» огня выделял две стадии. К первой стадии он относил почитание пламени как такового, т. е. живого, пожирающего; ко второй, более поздней стадии, возводимой им к политеизму, он относил почитание пламени как проявление одного общего существа — бога огня. Действительно, у хантов имели место и другие представления об огне, согласно которым каждый конкретный огонь мыслился как порождение какого-то всеобщего огня. Подобные представления особенно были характерны для иртышских хантов, у которых женское существо Тарэн мыслилось как богиня огня в войны [Karjalainen K. F., 1921, S. 70—77].

Вопрос об огне, несомненно, является одним из сложных и требующих специального рассмотрения. Характерно, что в религиозных представлениях хантов полностью отсутствуют фантастические существа, не похожие на людей или представителей животного мира. Мы уже говорили о том, что многим духам жертвовались такие предметы, которыми можно пользоваться, имея человекоподобный образ. Но одним из представлений хантов болезни насылались умершими родственниками, точно так же и духи болезней (души умерших) могут

мстить только родственникам. К. Ф. Карьялайнен писал: «...посылание... болезней первоначально было делом умерших родственников; в настоящее же время развивается представление о том, что духи болезней и умершие — это разные понятия» [Karjalainen K. F., 1921 S. 71].

Сверхъестественное существо пачак, в который превращаются мертворожденные, по своему «поведению» и внешности не отличается от младенцев. Многих духов как утверждали информанты, вообще нельзя отличить от людей, это могут делать только собаки. Человекоподобны и «обязаны», с точки зрения хантов, своим прохождением утонувшим и потерявшимся в лесу — водяной, лесной, ряд местных духов и т. д. На «гадании» о результатах предстоящего промысла духи в виде животных собираются на бересту, шуршат, их можно было «потрогать». Один из информаторов нам рассказывал, как во время грозы он видел зверька, которого убила молния. По его мнению, это был дух в форме зверька. На Вахе водяной дух имеет вид огромной щуки, голова которой покрыта мхом. Мы уже говорили о том, что ханты р. Лямина некоторые существа (кошку, летучую мышь, кукушку) считали не тем, чем они есть на самом деле, а «чьей-то тенью», т. е. духами. Невидимые бессмертные духи тоже могли быть уничтожены шаманом при поедании, так как они, как и любое другое живое существо, прекращали существование при нарушении целостности тела.

В наших материалах имеются указания и на происхождение некоторых духов от растений. Обращение к грибу-мухомору (к духу, который обитает в мухоморе) выражалось следующими словами: «Панк, тых пиль!» (мухомор, сюда!). На Васюгане и особенно Югане до недавнего времени сохранился ряд обычаев, указывающих на тесную связь фигурки домашнего духа с деревом, из которого он был сделан. Каждая семья имела «свою» священную рощу, от деревьев которой откалывались щепки для изготовления духов (из «мертвых» деревьев нельзя было делать фигурки). Так, у Рыкинских это место было в истоках р. Негос-ях, у Куландеевых — в низовьях Югана. Чувствуя приближение смерти, хозяин духа обязан был отнести фигурку своего духа к дереву, из которого он был сделан (по другим со-

общениям, передать родственникам по мужской линии). На связь домашнего духа с рощей обратил внимание К. Ф. Карьялайнен. Он отметил, что фигурку духа шаман уносил в священную рощу, прислонял к дереву, а при забое жертвенного животного струя крови должна идти в дерево. Только после этих церемоний фигурка передавалась хозяину дома [Karjalainen K. F., 1922, S. 14].

Итак, в большинстве случаев, с которыми приходится сталкиваться при анализе сверхъестественных существ, становится не совсем понятным, о чем идет речь: о самих животных, предметах или о духах, выступающих в их форме. С. А. Токарев пишет по этому поводу: «В промысловых культурах народов Сибири видную роль играет почитание «хозяев» природы, тайги, животных. Но что это за «хозяева»? Духи ли это — покровители животных, тех или иных явлений природы, или сами эти явления природы?» [Токарев С. А., 1979, с. 88]. В. Ф. Зыбковец считает: «Нерасчлененность духов-владельцев от явлений природы указывает на то, что эти духи первоначально почитались как олицетворение сил природы» [Зыбковец В. Ф., 1967, с. 84].

Представления хантов о духах — вполне материальных существах — не являются исключением. Е. Д. Прокофьева совершенно справедливо отмечает: «Селькупы представляли духа как существо, могущее принимать материальный облик, который ест и пьет, живет и умирает. Такое представление о духе является одним из ранних этапов развития этого понятия» [Прокофьева Е. Д., 1976, с. 121].

С другой стороны, как было очевидно из анализа сверхъестественных существ, имеются духи-существа и другого рода — вездесущие, невидимые, бессмертные, могущие видоизменяться. Тем не менее и они обнаруживают многие черты сходства с вполне реальными существами: нуждаются в пище, жилище, обнаруживают себя поведением, производя звуки, создавая шорохи и т. д. У нас нет оснований считать их существами совершенно другого рода, не подчиняющимися закономерностям материального мира; своим происхождением они точно так же «обязаны» реальным существам, обнаруживая с последними общие черты. «На духе, — указывал К. Маркс, — с самого начала лежит проклятье — быть»

отягощенной материей» [Маркс К., 3, 1955, с. 29].
этой связи уместно упомянуть замечание Ю. П. Францева (1939, с. 5), который значение материалов, опубликованных В. Г. Богоразом в работе «Чукчи», видел прежде всего в том, что они демонстрируют теснейшую связь духов с самими предметами и явлениями и отделяются от них сравнительно поздно.

Из описаний функций и вообще возможностей всевысших существ в некоторых случаях бывает не так легко понять, о чем идет речь: о духах или божествах. Этот далеко не простой вопрос упирается в еще более сложный — наличие или отсутствие в системе религиозных представлений хантов элементов политеизма и монотеизма.

Термины «дух» и «бог» иногда употребляются как синонимы, однако полного знака равенства между ними, очевидно, ставить нельзя, почему в целом ряде работ поднимался и поднимается вопрос о критериях, позволяющих различать эти понятия. Э. Тэйлор, например, пользуется термином «дух», когда говорит о «хозяевах» конкретных животных, явлений природы и т. д., по когда речь идет о хозяевах над кругом вещей, подобных друг другу, или о хозяевах больших областей природы, то пользуется термином «бог». Как и его современники, О. Конт и Г. Спенсер, он объяснял появление богов вместо духов следствием преобладания в сознании первобытных народов видовых понятий над индивидуальными. Основной признак богов в отличие от духов — это большая сила, сфера деятельности и антропоморфный образ. По мнению Э. Тэйлора, период, когда ряд подобных друг другу вещей объединяется благодаря общему патрону, свидетельствует о развитом политеизме [Тэйлор Э., 1939, с. 408—472]. По мнению Дж. Фрэзера (1980, с. 521—533), духи от богов отличаются тем, что первые в своих действиях ограничены строго очерченными областями природы, их названия являются не собственными, а родовыми; боги, напротив, могут проявлять свои способности в самых различных областях природы и жизни общества, имея более отчетливое происхождение. Данный автор полагает, что древние народы признают не богов, а духов. Аналогичную позицию в этом отношении занимал и Л. Я. Штернберг (1936, с. 235), который объяснял вытеснение мелких по-

довых и племенных зооморфных покровителей — духов антропоморфными владыками огромных областей природы и жизни (неба, земли, жизни, смерти и т. д.) изменением социальной структуры общества. Бесконечное количество этих владык-богов, доведенное, по мнению автора, до абсурда, в свою очередь завершалось в концепции единого творца мира. Однако автор, во многом разделяющий взгляды Э. Тэйлора, считал, что политеизм характеризуется верой во множество «универсальных» божеств, достигает широкого развития «уже на самых ранних ступенях человеческой культуры» [Штернберг Л. Я., 1936, с. 235].

В современной исследовательской литературе, как известно, утвердилось мнение, что переход от анимистических форм верований к политеизму обусловлен разложением родового строя, началом перехода к раннеклассовым образованиям. Подобный процесс на примере сибирских народов достаточно полно раскрыт А. Ф. Анисимовым (1958, с. 188). И. А. Крыжелев подчеркивает, что в ходе развития религиозной идеологии сверхъестественные существа все больше дифференцируются, делясь по силе на разные категории; в конце концов представители самой сильной из них образуют особую группу — богов. Автор выделяет единственный признак отличия богов от демонов — они индивидуальны и обладают личным именем, в то время как демоны являются безличной и безымянной массой [Крыжелев И. А., 1975, с. 39]. Подчеркивая влияние социально-экономического развития общества на эволюцию религиозных верований, он обращает внимание на то, что боги перекалфицируются по мере того, как верующие в них люди меняют род занятий.

А. Д. Сухов не считает правильным называть многобожием первобытные религии. «Многобожие, — пишет автор, — появляется лишь там, где первобытное общество вступает в стадию своего разложения» [Сухов А. Д., 1967, с. 215]. Следствием разложения родоплеменного общества объясняют возникновение богов Б. И. Шаревская, Е. К. Дулуман, Ш. Эншлен. По мнению Б. И. Шаревской, боги, в отличие от духов, более могущественны, более индивидуализированы, имеющие более отчетливые функции, личное имя и более широкую сферу деятельности [Шаревская Б. И., 1964, с. 207]. Они связа-

ны между собой узамн родства, их возглавляют верховные боги. «Особенность духов, в отличие от последующих представлений о богах, — пишет Е. К. Дулуман, — заключается в том, что они не считались творцами, а считались просто хозяевами... Между ними могли быть более сильные и более слабые, но не главенствующие и подчиненные» [Дулуман Е. К., 1970, с. 120]. Эту же мысль подчеркивает Ш. Эншлен: «Боги всегда распределены по рангам строго установленной иерархии, которая является отражением раскола общества» [Эншлен Ш., 1954, с. 102]. Основным отличием богов автор считает наделение их человеческим обликом. Относительно конкретных путей формирования общенародного сонма богов большинство исследователей сходятся на том мнении, что ими были наиболее сильные бывшие родовые, племенные и местные духи [Токарев С. А. 1976, с. 219; Дулуман Е. К., 1970, с. 120].

Возвращаясь к материалам по хантам, со всей определенностью можно говорить о том, что политеизм у них в чистом виде имел место лишь в тэйлоровском понимании. На самом деле, мы повсюду встречаем духов-божеств — покровителей однородного круга вещей, каким, например, был покровитель пернатых Тохлон ваях лунг (букв. крылатых зверей дух), или богиня огня Тарэн. Политеизм, в современном значении этого слова, для хантов был явлением нехарактерным; во всяком случае, они обнаруживали лишь его первые признаки, о чем справедливо пишет В. А. Кононенко (1971, с. 100). Такое мнение находит поддержку у А. Д. Сухова, который некоторые элементы политеистических верований, обнаруженных у хантов, манси, ненцев, эвенков и других народностей, считает ранними этапами политеизма, характеризующимися отсутствием какой бы то ни было жреческой корпорации и нечеткими представлениями о богах [Сухов А. Д., 1967, с. 91, 97; 1973, с. 25].

Если эволюция анимизма таких народностей, как буряты, остановилась на грани перехода политеизма в монотеизм, как это считает Т. М. Михайлов (1976, с. 318), то эволюция анимизма хантов в силу исторических обстоятельств остановилась на грани перехода к развитому политеизму. Вероятно, правильнее будет считать абсолютное большинство сверхъестественных существ, о которых шла речь выше, не богами, а духами. На самом

деле, если появление богов в сознании хантов объяснять переходом от родового строя к раннеклассовому обществу, то отношения между людьми и богами должны выражаться не в форме взаимной сделки, а в форме полной зависимости от богов. Однако материалы показывают обратное. Еще В. Ф. Зуев отмечал характерную особенность отношений хантов к предметам своего почитания, что «...хозяин его... рубит, бьет, увечит и всячески мучит за то, что не подал ему помощи» [Зуев В. Ф., 1947, с. 40]. Намного позже К. Ф. Карьялайнен пришел к выводу: «Духи угров еще не развились в опекунов и охранителей правственного мирового порядка. Все являются слугами человека» [Karjalainen K. F., 1922, S. 35]. Не видим мы во всем религиозном содержании и богов-покровителей отдельных видов деятельности человека, столь характерных для религий классовых или раннеклассовых обществ. Все существа имеют отношение либо к общему благополучию, либо к охоте, либо к рыбной ловле, а это как раз и является свидетельством наличия лишь присваивающего типа хозяйства. Вероятно, именно в этом и нужно видеть основные отличия богов от духов. Касаясь остальных признаков, о которых шла речь выше, нетрудно заметить, что они вполне могут быть присущи как духам, так и богам.

В верованиях некоторых групп хантов имелись представления и о небесном человекоподобном сильном существе Торуме. Эта фигура нами рассматривалась уже неоднократно [Кулемзин В. М., 1977, с. 138—141; 1978, с. 219—221]. Основной вывод, который следует из работ ряда исследователей [Огрызко И. И., 1941, с. 77, 101; Кононенко В. А., 1971, с. 102] и наших материалов, состоит в том, что фигура Торума как могущественного небесного бога, подчинившего себе все остальные существа, в представлениях хантов возникла сравнительно недавно под значительным влиянием христианства. Однако представления о находящемся на небе существе — подателе погоды (а в отдельных случаях наземном местном духе Торуме), несомненно, являются древними. На позднее включение верховного божества в систему религиозных представлений указывает то обстоятельство, что как отношения между людьми, так и человека к природе осуществлялись в основном все-таки помимо этой фигуры. О позднем включении бога и других небожителей и

систему общего миропонимания обских угров свидетельствует замечание А. Каннисто о том, что «духи не наказывают за обман и безнравственность, а верховный бог наказывает» [Kannisto A., 1958, S. 261]. К. Ф. Карьялайнен, проанализировав большое количество материала, имел достаточное основание подвести следующий итог: «И все-таки личность небесного бога способствовала подъему культовых обрядов на более высокую ступень и приведению их в связь с новыми воззрениями, укоренившимися у остяков» [Karjalainen K. F., 1921, S. 278]. Фигура Торума является абсолютным божеством лишь теоретически, в сознании хантов; культовые обряды, совершаемые хантами, практически находятся в противоречии с данным положением. Не случайно отсутствовал его культ, и эту деталь подчеркивает С. А. Токарев (1976, с. 178). По отношению к Торуму, вероятно, оправдано применение термина «бог», как это делают исследователи, поскольку он наполнен в значительной мере христианским содержанием.

Э. Тэйлор (1939, с. 457) подчеркивал, что не существует ни одного «дикого» племени, к которому можно было бы применить название монотеистов, но критерием монотеизма он считал признание высшего божества как создателя вселенной. Однако в последующих работах некоторых исследователей было представлено немало данных, свидетельствующих о том, что в верованиях отсталых племен встречается образ небесного божества и творца, который не привнесен христианством, не есть результат развития духов и не является отражением социально-экономических отношений. Один из таких исследователей Э. Лэйг пришел к выводу, что и в первобытном обществе вполне может возникнуть мысль о создании мира творцом подобно тому, как делаются предметы [см.: Токарев С. А., 1978, с. 123]. Действительно, в верованиях хантов наряду с представлениями о возникновении одних вещей из других имеются и такие, согласно которым все окружающее, включая человека, было сотворено Торумом. В этом случае трудно выяснить, являются ли подобные представления древними, либо они есть следствие христианизации. Идею о сотворении мира, вероятно, нельзя считать показателем монотеизма, так как в религиозных представлениях хантов отношения в самых разных сферах жизни строились с ми-

ром духов. Не случайно как по нашим материалам, так и по сообщению М. Б. Шатилова (1931, с. 99), Торум, положив начало всему миру, в дальнейшем к нему никакого отношения не имел, поручив управление миром своим многочисленным помощникам-духам. Скорее всего, подобное понимание роли бога есть позднее явление. «В сознании верующего бог, как правило, существо положительное, поэтому терминологическое употребление его не должно быть смешано с понятием духов... обычно исполнителей воли богов, подразделяемых на добрых и злых», — пишет Р. Ф. Итс [Итс Р. Ф., 1974, с. 67]. Бог же монотеизма, как справедливо подчеркивает А. Д. Сухов, «...вездесущ и всеведущ. Не только люди, но и сверхъестественные существа подчиняются божественной воле» [Сухов А. Д., 1967, с. 212]. Далее автор говорит о том, что монотеизм не мог вырасти из анимизма, минуя стадию политеизма. Развитие монотеизма с возникновением деспотических монархий связывает Ш. Эншлен (1954, с. 101), А. Доници (1962, с. 14, 112) и другие исследователи.

У южных хантов, как мы отмечали, верховное божество (точнее верхнее) носило название Санки, Санге. Если правомерно этимологизировать этот термин от «Анки», что дословно обозначает «Мать», то в данном случае можно согласиться с положением, высказанным, в частности, Б. А. Рыбаковым: «В процессе формирования образа единого бога имел место ряд промежуточных ступеней: первоначально возник образ Великой Богини (в эпоху матриархата), который впоследствии трансформировался в образ верховного бога... властного над небом и стихиями» [Рыбаков Б. А., 1970, с. 143].

В нашу задачу не входит анализ путей формирования представлений хантов о существах более могущественных, чем духи. Для решения этого чрезвычайно сложного вопроса необходимо располагать конкретными данными, которые потребуют дальнейших исследований. Здесь мы постарались сосредоточить свое внимание лишь на двух путях возникновения представлений о существах, по отношению к которым правомерно употребление термина «дух». Один из них заключается в возможности освобождения от тела внутренней жизненной силы, а другой — в возможности отделения оболочки. Причем последняя, связанная с телом, представлялась

внешней жизненной силой, а не зависима от тела — самостоятельным существом-духом. Подобные воззрения, по всей вероятности, следует рассматривать не как явление общего характера, а как особенность в общем процессе развития представлений о сверхъестественном.

По отношению к существам, постоянным в своей форме и не могущим вселяться в другие предметы, вероятно, правомерно употребление термина «демон», как это делает, в частности, К. Ф. Карьялайнен (1927, S. 370).

Взаимосвязи сверхъестественных существ и влияния их на человека в воззрениях хантов иногда обнаруживают не предполагаемую исследователем сложность и разнообразие, которые могут уточняться по мере того, как будут раскрываться различные частные аспекты этих вопросов.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЖИВЫХ И НЕЖИВЫХ ПРЕДМЕТАХ

Вероятно, без всякого преувеличения можно считать, что способы различия всего живого от всего неживого являются своеобразным индикатором, показывающим общий уровень культуры первобытного общества на том или ином этапе его развития.

Представления различных первобытных народов о критериях деления окружающих предметов на живые и неживые, как правило, рассматриваются исследователями в связи с выяснением вопроса о носителях жизненных сил, и уже сам этот факт является свидетельством изменчивости в процессе исторического развития понимания сущности всего живого.

Выяснение данного вопроса осложняется тем обстоятельством, что в первобытной культуре многие предметы окружающего мира в разных отношениях уподобляются человеку, вследствие чего принципы различия живого и неживого так или иначе связываются с воззрениями о жизни и смерти самого человека, т. е. с анализом погребального обряда. Однако в силу специфики данной работы представляется целесообразным уделить данному вопросу посвящать специальный раздел.

Основные выводы исследований интересующей нас те-

мы в самых общих чертах можно свести к существовавшей в этнографической науке прошлого и настоящего двух полярных точек зрения. Одна из них исходит из признания такой эпохи в истории культуры, когда человек рассматривал живыми абсолютно все окружающие его предметы, уподобляя их себе [Тэйлор Э., 1939, с. 290; Штернберг Л. Я., 1936, с. 4—8; Богораз В. Г., 1939, с. 1—2; Попов А. А., 1958, с. 88].

Э. Тэйлор всеобщее оживотворение объяснил присутствием в предметах духов; Л. Я. Штернберг полагал, что вслед за стадией всеобщего оживотворения (очеловечивания.— Л. Ш.) природы в первобытном мировоззрении следует стадия, связанная с открытием духов; В. Г. Богораз считал, что на первой стадии развития мышления человек оживотворял абсолютно все, а на второй стадии в число живых включились только предметы, имеющие внешнее сходство с человеком, т. е. происходило объединение вещей по форме. В другой работе данный автор разделяет мнение Л. Я. Штернберга в том отношении, что на стадии аниматизма «предметы окружающего мира... представлялись живыми без дальних раздумий» [Богораз В. Г., 1930, с. 39]. С точки зрения А. А. Попова, первобытный человек, признавая все окружающее живым, не задавался целью выяснить, почему оно такое. Кроме того, как известно, еще сравнительно недавно в науке имела место так называемая теория преанимизма, впоследствии обнаружившая свою несостоятельность, согласно которой окружающий мир, с точки зрения первобытного человека, был оживотворен благодаря единой безликой магической силе [см., например: Францев Ю. П., 1939, с. V; Шаревская Б. И., 1964, с. 189; Токарев С. А., 1978, с. 125].

Таким образом, несмотря на общность позиции, различия в понимании сути вопроса оказывается довольно существенной.

Наряду со взглядами, исходящими из признания эпохи всеобщей оживотворенности природы, в истории этнографии и религиоведения имели и имеют место взгляды, отрицающие наличие подобного мировоззренческого пласта [Бросс Ш., 1973, с. 9, 20; Спенсер Г., 1876, с. 139—141; Францев Ю. П., 1959, с. 9, 20; Крылев И. А., 1979, с. 211].

Г. Спенсер, привлекая для обоснования своей точки

зрения этнографические материалы и наблюдения других авторов, пришел к выводу, что человек никогда не смешивал эти два разряда вещей. «Способность различения одушевленного от неодушевленного, — пишет автор, — вначале чрезвычайно смутная, расплывчатая, становится все более и более определенной, а основанные на ней классифицирования оказываются ошибочными все менее и менее часто». [Спенсер Г., 1876, с. 243]. Г. Спенсер пытался даже построить схему о трех стадиях развития представлений о живом и неживом: движение — самопроизвольное движение — целесообразное движение [Спенсер Г., 1876, с. 141]. Известный современный языковед В. З. Панфилов считает: «...даже на низших ступенях предметного отражения предмет выделяется благодаря тому, что он движется и этим самым объективно выделяется среди других» [Панфилов В. З., 1971, с. 103].

Ю. П. Францев, критикуя В. Г. Богораза, считает, что и на первой, древнейшей стадии развития возможно было объединение вещей по форме [Францев Ю. П., 1959, с. 201]. И. А. Кривелев в этом отношении дополняет Ю. П. Францева, когда пишет о всеобщем оживотворении: «...это было бы правомерно, если бы первобытный человек вообще задумывался о характере всех вещей, составляющих природу; на самом деле его мышление касалось лишь предметов и явлений, только непосредственно имевших к нему отношение» [Кривелев И. А., 1979а, с. 211].

Вопросами восприятия и понимания предметов окружающего мира обскими уграмми занимался К. Ф. Карьялайнен, который исходил из признания всеобщей оживотворенности [Karjalainen K. F., 1921, S. 27].

Не менее сложно обстоит дело с исследованьем вопроса о различении на первоначальных этапах развития культуры живого и неживого применительно к человеку. В этнографической литературе имеется масса примеров подтверждающих, что мертвый человек не рассматривался мертвым в современном понимании этого слова. К сожалению, исследователи в прошлом часто не задавались целью выяснить, продолжает ли после смерти действовать сам человек, либо какая-то отдельная от тела жизненная сила, и при анализе погребального обряда хантов мы уделили этому вопросу специально внимание.

И. И. Скворцов-Степанов совершенно справедливо отметил: «Историки человеческой культуры слишком спешат, когда, открыв могильник, объявляют о почитании мертвых. Откуда мы знаем, что первобытные люди с самого начала видели в погребенном мертвца, покойника, труп» [Скворцов-Степанов И. И., 1959, с. 340]. Как и многие исследователи, итальянский историк религий марксист А. Донини считает: «...обычай погребения мертвых первоначально отвечал лишь одной потребности: обеспечить покойному продолжение его материального существования» [Донини А., 1962, с. 20]. Различие в отношении к покойному современного и первобытного человека очень точно выразил М. Н. Покровский: «Опасность от мертвого дикарь представлял себе не так, как представляем себе ее мы. Мы боимся заразиться, а ...для первобытного человека источник опасности — сам человек. Такой взгляд предполагает, что этот последний мог как-то действовать» [Покровский М. Н., 1918, с. 5]. Приведенное находит подтверждение у И. М. Дьяконова, считающего, что смерть, с точки зрения первобытного человека, — это «не несбытие, а инобытие» [Дьяконов И. М., 1971, с. 19].

О чрезвычайно длительном пути развития представлений о смерти свидетельствует отмеченное многими исследователями отсутствие у самых разных народов понятия естественной смерти, аналогии смерти со сном и другими состояниями человека, а также представления об извечном обороте жизни и смерти, о «временной» смерти. «О том, что смерть есть нормальное завершение жизни, так же, как и рождение, ее нормальное начало, гилеки не понимают и не знают» [Крейнович Е. А., 1930, с. 101]. В. Г. Богораз писал: «Первобытный человек, как известно, не понимает и не признает естественной смерти. Смерть — это убийство. Убийство совершает враг зримый или незримый» [Богораз В. С., 1930, с. 46].

Теоретики религии уже давно обратили внимание на то обстоятельство, что смерть в сознании первобытных народов является разновидностью сна, болезни или обморока. Г. Спенсер (1876, с. 168—169) приводит множество примеров из самых различных регионов. В. Вундт писал: «Дикарь полагал, что смертью прекращается не жизнь вообще, а движение; этому представлению о продолжении жизни при отсутствии произвольных движе-

ний приходит на помощь ассоциация смерти со сном [Вундт В., б. г., с. 56]. М. Н. Покровский пытался даже объяснить возникновение представлений об обратных закономерностях нижнего мира аналогией смерти со сном. По его мнению, сновидения указывали, что мертвые живут той же жизнью, которой живут бодрствующие; но если ночью здесь спят, то там работают, и наоборот, когда там спят, то здесь работают. «Чтобы принять участие в этой жизни,— пишет автор,— нужно самому приблизиться к мертвому состоянию, т. е. уснуть, что всего чаще бывает ночью» [Покровский М., 1918, с. 6].

Не углубляясь в чрезвычайно сложный вопрос о неандертальских захоронениях³, суть которого, как известно, ведущие советские специалисты видят в подтверждении или, наоборот, отрицании зарождения религии в мустьерское время, большинство исследователей сходятся на том, что трупы не были просто брошены. П. И. Борисковский обращает внимание на то, что углубления с находящимися в них скелетами напоминают спальные ямы. Мертвец помещался в таком углублении в позе спящего на боку. В данном случае не столь важно, имелись ли представления о находящейся в теле душе. Анализ погребений, в частности, особое положение

³ В свое время на страницах советской печати развернулась дискуссия, причиной которой являлось разное толкование ее авторами так называемых неандертальских захоронений [см.: Окладников А. П., 1952, с. 152—181; Плисецкий М. С., 1952, с. 138—156; Борисковский П. И., 1957, с. 202—210; Хайтун Д. Е., 1952, с. 86—90; Ефименко П. П., 1953, с. 252]. Несмотря на плодотворный характер данной дискуссии в целом, многое в ходе нее не было достигнуто и причина этого заключается в разном понимании «веры в сверхъестественное». Если А. П. Окладников, П. И. Борисковский видят в этих захоронениях начальный этап становления религии, о чем, по мнению первого, свидетельствует возможное возникновение представлений о душе, а второй хотя это и отрицает, но тем не менее признает фетишистское отношение к трупу, то П. П. Ефименко также признавая намеренный характер захоронений, видит в них просто заботу об умерших, не связывая это с возникновением религии. Причина разногласий очевидна — считать ли заботу об умерших проявлением веры в сверхъестественное. Некоторые ученые, в частности М. С. Плисецкий, отрицают вообще намеренный характер захоронений и тем самым веру в потустороннее продолжение жизни. Данное мнение разделяет и В. Ф. Зыбковец, считающий, что «сохранение тел умерших имело реальный практический смысл» [Зыбковец В. Ф., 1974, с. 65].

тела и особая его ориентация, дал основание А. П. Окладникову заключить, что мертвец для неандертальцев был не просто спящий. Далее автор делает предположение о возникновении идей о жизни в загробном мире [Окладников А. П., 1952, с. 177]. Мнение А. П. Окладникова о различении неандертальцами состояний сна и смерти разделяют и другие исследователи, в частности, Д. Е. Хайтун (1958, с. 90). Важным представляется и другой вывод А. П. Окладникова, что в основе отношения к умершему лежала забота о сочлене своего коллектива [Окладников А. П., 1955, с. 48].

Имеется достаточно исследований об аналогии смерти с болезнью. И. И. Скворцов-Степанов отметил, что «...заботы о больных ничем не отличались от забот о покойниках. Ясное разграничение временного упадка жизнедеятельности и ее полного прекращения... должно было развиваться» [Скворцов-Степанов И. И., 1959, с. 340]. О понимании смерти как разновидности обморока писал Г. Кунов (1919, с. 34). На представлениях об извечном обороте жизни и смерти достаточно подробно останавливается Н. Н. Велецкая (1978, с. 27—33). У многих народов имелись представления о «временной» смерти. В. К. Арсеньев (1972, с. 185) приводит любопытный эпизод, имевший место в одной из его экспедиций. Удэгейцы в течение нескольких дней наблюдали за тигром, который лежал без движения, засыпанный снегом. На шестые сутки зверь поднялся и встряхнулся. Очевидцы объяснили В. К. Арсеньеву, что тигр был мертвый только на то время, когда странствовала его душа.

Перечень аналогичных примеров, когда трудно или скорее невозможно определить, в каких случаях человек представлялся живым (т. е. требовал к себе внимания) и в каких неживым (т. е. не требовал к себе внимания), можно было бы продолжать бесконечно. Однако общая картина все-таки выясняется самими же исследователями при анализе погребальных обрядов. Выясняется, в частности, что при различении живого и неживого большинство первобытных народов исключительно важное значение придавали целостности тела. Так, некоторые племена Бразилии погребение осуществляли дважды. Первое имело место на второй или третий день после смерти, тогда тело просто клали на землю. После двух недель, когда не оставалось мяса, осуществлялся второй

этап погребального обряда, «...после чего уже нет дела до покойника» [Левин-Брюль Л., 1930, с. 213]. С этой точки зрения, весьма ценным представляется замечание Н. Н. Кошевой о том, что «в некоторых африканских языках понятие утраты первоначальной формы и понятие смерти выражается даже одним термином» [Кошевая Н. Н., 1972, с. 401].

Г. Кунов, уделивший специальное внимание погребальным обрядам различных народов, пришел к выводу: «На рассматриваемой ступени развития мертвых часто погребают лишь после того, как тело начнет разлагаться» [Кунов Г., 1922, с. 34]. У многих первобытных народов, пока тело умершего находилось в сохранности, существовал обычай возвращать его к жизни побоями, выкрикиваниями имени и другими способами. Их достаточно подробно описывает Г. Спенсер (1876, с. 182). Автор приходит к заключению: «...для обеспечения воскресения следует остановить гниение, предохранить труп от повреждения» [Спенсер Г., 1876, 179]. По его мнению, прикрытие трупа ветками, землей служило именно этим целям. По словам Л. Левин-Брюля, который выражает согласие со Спенсером, у многих первобытных народов, если умерший является в виде призрака, то оказывается, что его труп не разложился. В некоторых местах его выкапывали и сжигали [Левин-Брюль Л., 1930, с. 216].

Данным кругом вопросов в культуре обских угров занимались К. Ф. Карьялайнен и В. П. Чернецов. Первый отметил два термина для обозначения мертвых, один из которых по значению близок термину «падаль» [Karjalainen K. F., 1921, S. 89]. В. Н. Чернецов в сущность подобных воззрений пролил гораздо глубже. Он пришел к выводу, что попытки оживления умерших продолжаются до тех пор, пока не появляются явные признаки смерти — внешнее изменение тела. «Действительным признаком смерти, — пишет автор, — является не сама смерть в современном понимании слова, а физическое разрушение тела, т. е. его разложение». Такое представление о смерти В. Н. Чернецов относит к наиболее ранней, доанимистической стадии [Чернецов В. Н., 1959, с. 153]. Однако вряд ли будет правильным считать, что данные представления, в основу которых положено исключительно важное значение целостности тела, являются единственными и простейшими. К ним отно-

сятся взгляды, согласно которым способностью облекаться плотью имеет костяк, если он не разрушен.

К сожалению, в этнографической литературе этому важному вопросу до сих пор не уделяется должного внимания, в связи с чем часто бывает не совсем понятно, происходит ли возрождение костяка вследствие возвращения так называемой телесной души, либо он способен к самостоятельному возрождению. Вероятно, в традиционных современных представлениях имеет место и то, и другое. Древнейшие воззрения вряд ли связывались с возвращением души, поскольку первоначально ее принимали как погибающую вместе с телом.

Существование того и другого варианта в пережиточных формах отмечено разными исследователями у разных народов Сибири. Так, Ч. М. Таксами пишет: «По мнению нивхов, зверя, которых они убивали, воскрешаясь, уходили к своим сородичам, так как душа их не погибала» [Таксами Ч. М., 1976, с. 215]. Алексеенко о кетах сообщает: «...считалось, что последующее возрождение животного могло произойти лишь в том случае, если будут сохранены части наиболее важных органов. Кеты обязательно сохраняли череп, основные кости животного, а также кусочки от сердца, печени, легких» [Алексеенко Е. А., 1976, с. 96]. Может быть, приведенные Е. А. Алексеенко сведения относятся к нескольким разным мировоззренческим пластам. В работе Д. К. Зеленина наряду с явно древними способами оживления маньчжурского идола приводится другой, основанный на введении в идола сердца, легких и других жизненно важных органов [Зеленин Д. К., 1936, с. 126].

На наш взгляд, определенный интерес представляет описанный Г. М. Василевич обычай звенков складывать в анатомическом порядке кости медведя, с которыми «боролся» мальчик [Василевич Г. М., 1957, с. 167]. Поскольку мальчик «побеждает» именно медведя, то есть основанию полагать, что кости рассматривались живым зверем. В том случае, если предлагаемую постановку вопроса считать верной, сомнение вызывает точка зрения тех исследователей, в частности П. П. Ефименко, которые, основываясь на фактах находок в местах обитания человека нерасчлененных костей животных, делают вывод об использовании этих животных исключительно ради мяса [Ефименко П. П., 1953, с. 498].

Предлагаемые нами материалы по представлениям хантов о живых и неживых предметах, возможно, частично раскроют некоторые неясные стороны тех вопросов, о которых говорилось выше.

Согласно представлениям хантов, все предметы и явления окружающего мира делятся на живые и неживые. Основное отличие живых предметов от неживых заключается в способности первых оказывать воздействие на другие предметы, в частности, на человека. Кроме способности оказывать действие, они могут обладать либо совокупностью перечисленных признаков, либо иметь один из них: двигаться, дышать, расти, видоизменяться.

В наших материалах, собираемых именно по данной теме, нет указаний на то, что единственным критерием для различения живого и неживого является способность вступать во взаимодействие с окружающей средой. В сознании хантов живые предметы противопоставляются неживым, но не противопоставляются умершим. Таким образом, разница заключается в том, что если в русском языке какой-либо предмет, бывший живым, после смерти считается мертвым и тем самым переходит в разряд неживых, то у хантов бывшие живые предметы переходят не в разряд неживых, а в разряд мертвых (умерших). Умершие же предметы, в свою очередь, имеют черты сходства с живыми и противопоставляются лишь им относительно. Не случайно на языке восточных хантов термин «сурам», означающий понятие «мертвый», не является антонимом термина «лиленки», применяющегося для обозначения всего живого.

Все живые предметы обладают жизненной силой — лил, поэтому носят название «лиленки». «Ляльте» на языке хантов означает «дышать», следовательно, видимым признаком, отличающим живое от мертвого, является наличие дыхания. Однако мы повторим ошибку многих авторов, если будем считать, что все живое должно обладать признаком дыхания, и если дыхание выделим как единственную жизненную силу. Дыхание — это только один из признаков, делающих предмет живым, если отсутствуют другие, скажем, движение. О том, что жизнь, жизненная сила несводима только к дыханию, свидетельствует наличие в некоторых группах хантов особого термина «ичих», означающего дыхание.

Пимские ханты считали, что деревья не дышат, поскольку у них нет рта, но тем не менее их рассматривали живыми. Срубленное дерево по мере высыхания становилось мертвым не сразу, а со временем. Если живое дерево у них называлось титэн юх, то термином «сурам» называли одновременно сухое и мертвое. Таким образом, только что срубленное дерево для них являлось живым.

В качестве ближайшей аналогии можно привести сведения по кетам, у которых всему живому присуща етлес, т. е. жизненность. «Етлес отличает все дышащее, но не является собственно дыханием. Для последнего имеется самостоятельно название — ил» [Алексеевко Е. А., 1976, с. 95]. У коми «...живой представитель растительности или животного мира употребляется с прилагательным «ловье», т. е. имеющий душу» [Гагарин Ю. В., 1978, с. 34].

Итак, в число живых предметов ханты включают любовь, обладающий несколькими или хотя бы одним из вышеприведенных признаков. Такими предметами будут: человек, животное, деревья, вода (в реке), снег (падающий) огонь, ветер, гром. К таковым относятся и сверхъестественные существа, хотя они и невидимы.

Простой камень в одних случаях рассматривается, неживым, а в других — живым (если скатился с горы, т. е. проявил признак движения). Подобные представления отмечены у манси [см.: Новикова Н. И., 1980, с. 101].

Предметы, не обладающие перечисленными признаками, относятся к разряду неживых — энтэлиленки, т. е. не имеющих лил. Таковыми будет упавший снег, вода в посуде, лежащий камень, сухое дерево, пень, кусок земли и т. д. Но неживые предметы могут рассматриваться как живые и тем самым переходить в разряд живых. Для этого нужно, чтобы данный предмет проявил способность оказать воздействие в каком бы то ни было виде, хотя бы обратить внимание на себя. Как уже указывалось, другим признаком было движение. У эвенков, например, такие предметы и явления входили в особый класс, имеющий силу движения, — мусуи [Васильевич Г. М., 1969, с. 225]. Мы не будем оспаривать высказанную данным автором точку зрения о том, что эта сила связывалась с представлением о ее носителях — сверхъестественных существах: если было и так, то по-

добные воззрения, несомненно, своими корнями уходят в более древний мировоззренческий пласт.

Интересен и другой путь «перехода» неживых предметов в разряд живых. С точки зрения хаитов, какой-либо «бесформенный» предмет, не дышащий, не двигающийся и не растущий, является неживым: пень, камень, холм и т. д. Но им же подобные предметы рассматриваются живыми, если имеют форму чего-либо двигающегося, т. е. явно живого. Камень является живым, если он имеет человекоподобную форму. В таком случае «оживотворяющей» является сама форма. Живыми считались деревянные антропоморфные изображения семейных духов, плоскостные зоо- и антропоморфные изображения на культовых предметах, отражение или тень человека и т. д. А. Каннисто сообщает о специально изготовленных куклах, которых получала вышедшая замуж девушка и с которыми она обращалась как с детьми [Kannisto A., 1958, S. 205]. В наших материалах с Ваха имеются подробные сведения о якобы встречающихся людям человекоподобных маленьких куклах (из дерева или камня), способных уйти в другое место, если будут нарушены правила обращения с ними. Ниже нами будет рассматриваться вопрос о назначении искусственных изображений умерших, считавшихся живыми существами.

Примеры, подтверждающие данное положение, можно найти у многих народов, сохранивших элементы древнейшего мировоззрения. В этом отношении интересные сведения по нанайцам сообщает Ю. А. Сем: «По распоряжению администрации умерших во время эпидемий сжигали, однако нанайцы вместо трупов зарывали в землю деревянные изображения» [Сем Ю. А., 1979, с. 213].

Живому человеку удоболялись и неодушевленные естественные предметы, имеющие внешнее сходство с последним. Пример, приведенный нами с камнем в виде человека или животного, конечно, не исчерпывает всего многообразия подобных воззрений. В. К. Арсеньев описывает случай, свидетелем которого он был сам. Его спутник в лесу наткнулся на пустотелые обломки березовых стволов, лежавших в форме человека. «Он с опаской посторонился от ружья, сказав: эта березовая кора — все равно люди» [Арсеньев В. К., 1972, с. 273].

Высказанный целым рядом исследователей и подчеркнутый нами тезис о том, что в первобытных воззрениях мертвый человек, имеющий в сохранности тело, рассматривался живым, распространялся, конечно, и на животных. Ханты сжигали змею и медведя-людоеда. Н. Харузин отмечал, что таким образом «инородец уничтожает медведя окончательно [Харузин Н., 1898, с. 33]. К. Ф. Карьялайнен обратил внимание на то обстоятельство, что животное, отправляемое вслед за хозяином в потусторонний мир, не убивают, а душат [Karjalainen K. F. 1921, S. 150].

Образу, внешнему виду, призванному служить в качестве самого оригинала, придавалось исключительно большое значение в различных культовых отправлениях. Так, водному духу на Васюгане иногда жертвовалась не овца, а шкура овцы, набитая травой. Домашние и другие духи «угощались» изображением рыб и животных, сделанных из дерева, бересты, металла и т. д. Н. Харузин сообщает о том, что почести, воздаваемые шкуре медведя, означали почести самому медведю [Харузин Н., 1898, с. 19]. По нашим материалам, ханты относились к медвежьей шкуре (с неободранными головой и лапами) как к живому медведю, прося его ответить на задаваемые ему вопросы.

Венгерский исследователь Чанад Балинт приходит к совершенно правильному выводу, когда говорит о найденных в могилах древних венгров шкурах лошади, набитых соломой. По мнению автора, они должны были создавать вид живого животного [Балинт Ч., 1972, с. 180].

Для более детального выяснения вопроса о значении формы вернемся опять-таки к анализу некоторых состояний человека. Нами уже говорилось о том, что причиной сна, болезни и смерти является уход жизненной силы изнутри человека, называемой хантами *лэл*. У каждого предмета, в том числе и человека, имеется и вторая жизненная сила, которую выше мы называли образом, тенью и которая, по мнению хантов, исчезает с разрушением самого предмета. Итак, уход из человека внутренней жизненной силы еще не означает для него полную смерть. В связи с этим одним из устойчивых представлений о смерти являются воззрения о полной смерти, которая наступает в результате разложения или насильственного расчленения тела как единого целого. Че-

ловек «полностью» считался живым только в случае наличия внутренней и внешней жизненных сил. Утрата первой приводила к болезни, сну, обмороку, сумасшествию, смерти (как разновидности болезни и сна). В наших материалах имеются сведения о том, что в далеком прошлом сумасшедших приносили в жертву, поскольку их считали мертвыми. В. Н. Чернецов в связи с подобными представлениями ссылается на данные фольклора, где говорится о том, что люди с внутренней болезнью считаются мертвыми, хотя они ходят, разговаривают и т. д. [Чернецов В. Н. 1959, с. 154].

Утрата внешней жизненной силы означала полную и окончательную смерть, так как с разложением тела исчезала «форма». Именно с целью возможного оживления или продления жизни старались как можно дольше сохранить тело в целостности. С другой стороны, потенциально мертвыми рассматривались люди, имеющие какие-либо внешние дефекты. «Урод, калека долго не проживет», — объясняли нам. Обычай заворачивать труп в бересту на Васюгане объясняли стремлением сохранить тело, т. е. продлить жизнь умершего, а на Вахе сообщали: «Мертвого закапывают в землю, чтобы кости не рассыпались». Несколько забегаая вперед, следует сказать, что подобные воззрения более всего распространены на Васюгане, где различали две разновидности смерти. Одна из них, описанная нами, требует осуществления поминального обряда, поскольку исходит из представлений о продолжении жизни в загробном мире. Другая носит название «тарэн», и признаком ее является разрушение или расчленение тела как единого целого. Она не отождествлялась с болезнью, сном, или обмороком, на что указывает отсутствие обычая рассказывать мертвому сказки, отсутствие боязни последнего, обряда поднимания гроба и т. д.

Человек, причиной смерти которого было разрушение тела, не нуждался в помощи со стороны родственников, а его душа считалась погибшей вместе с телом, поэтому не было необходимости в проведении поминального обряда и для нее. Умерших из-за повреждения тела хоронили на общем кладбище. Надгробные сооружения в этих случаях не строились.

Особенно упрощенным обряд погребения был в том случае, когда находили останки человека разбросанны-

ми, не находящимися в анатомическом порядке. Ханты нижней Оби, проживающие в пос. Нарыкоры нам так и объясняли: «Если находили кости замерзшего или утонувшего, то хоронили их на том месте, где нашли, просто складывали в ямку, потому что он не живет там». На эту довольно любопытную сторону обратил внимание в свое время еще К. Ф. Карьялайнен, отметивший, что «не все мертвые попадают в обиталище мертвых. При трупосожжении происходит полное уничтожение» [Karjalainen К. Ф., 1921, S. 191]. У хантов отсутствовал обычай трупосожжения, и это согласуется с их представлениями о том, что жизненная сила тесно связана с телом, хотя может и покидать его; отсюда заботы о сохранении тела умершего и воззрения о том, что душа погибает вместе с разложением тела. Н. Харузин правильно считал, что «...душа не является бессмертной: она может быть убита, если окончательно уничтожить тело» [Харузин Н., 1898, с. 34]. К. Ф. Карьялайнен писал: «Для того, чтобы полностью обезвредить врага, уничтожить его без остатка, древние угры сжигали его труп» [Karjalainen К. Ф., 1921, S. 44].

Итак, согласно описанным представлениям хантов, полное физическое истощение не есть смерть в современном понимании этого слова. В связи с приведенными материалами о значении целостности формы как критерия различения живого и неживого правомерно возникает вопрос о понимании информации И. П. Рослякова, подчеркивающего, что при обряде гадания о причинах смерти остяками игнорируются физические причины. Необходимо иметь в виду, что указанным автором не рассматривается смерть, вызванная разрушением тела [см.: Росляков И. П., 1896, с. 6].

Несомненный интерес представляет отношение разных групп хантов к летучей мыши. На р. Лямии считали, что залетевшая в жилище мышь является покровителем семьи. Ее ловили, умерщвляли и хранили как духа-покровителя. На Пиме, наоборот, считали ее приносящей несчастье, почему разрубали на мелкие куски и выбрасывали. Единственным способом уничтожения духов-носителей болезни считалось их поедание шмапом, а чтобы частично обезвредить ядовитый гриб-мухомор, достаточно было разрезать его пополам. Интересные сведения по нарымским селькунам приводит

М. А. Кастрен, когда говорит о латуном идоле, сожженном тунгусами: «Во время пожара идол от огня изуродовался, расплавился, потерял форму и считается теперь умершим» (1860, с. 297). О трупосожжении, применявшемся по отношению к врагу древними селькупами, говорит Г. И. Пелих (1972, с. 28).

Исходя из материалов по хантам, как будет дополнительно показано ниже, следует, что способностью к возобновлению и активному проявлению жизни обладает сам костяк. Не случайно среди некоторых групп этого народа были распространены верования о выходящих из мира мертвых скелетах, представлявших для живых определенную опасность. Живым рассматривался и костяк животных. На Вахе, например, хранили подвешенным к потолку жилища скелет ящерицы. Повсеместно существовали многочисленные запреты дробить кости почитаемых или ценных промысловых животных⁴. К правильному пониманию сохранности костей животных, на наш взгляд, подходит И. Паульсон, который выражает согласие и дополняет К. Ф. Карьялайнена в том отношении, что бережное отношение к костям есть не что иное, как забота о звере, продолжающем жить и действовать после смерти [Paulson I., 1969, S. 489].

Из всего сказанного в данном разделе следует, что наличие внешних «оживотворяющих» признаков может служить достаточно объективным критерием для отнесения предметов в разряд живых или неживых. На самом деле, такое простое решение вопроса часто оказывается обманчивым, и причина заключается в следующем. Иногда предметы считаются живыми даже в том случае, если не обладают ни одним из характерных для живых признаков. Так, живым может считаться сухое дерево или не имеющий оживотворяющей формы камень. В подобных случаях предметы считаются живыми по той причине, что в них поселился невидимый дух. На наш взгляд, К. Ф. Карьялайнен в значительной мере упростил в этом отношении воззрения обских угров, приписав последним (камни, средства передвижения, инструменты, одежда, украшения, пища и т. д.) всеобщее оживотворение [Karjalainen K. F., 1921, S. 27].

⁴ Подробнее об этом будет сказано в разделе о промысловой деятельности.

В материалах есть указания и на то, что предмет, бывший живым, но сожженный, продолжает оказывать воздействие благодаря покинувшей его душе, которая не погибла вместе с телом, а продолжает существовать, сделавшись бессмертной. Правда, последнее не является типичным в воззрениях хантов, и это, на наш взгляд, облегчает возможность реконструкции развития представлений о живом и неживом.

Предварительные выводы заключаются в следующем. Грань между живыми и неживыми предметами в традиционных представлениях хантов относительна и подвижна, именно по этой причине на вопрос, адресованный пожилому ханту, есть ли у него родители, иногда в ответ можно услышать, что они есть, но только мертвые. При более пристальном рассмотрении воззрений о сущности живого и неживого становится понятным, что подобный ответ не является следствием плохого знания русского языка: усопший и на самом деле для хантов не был мертвым в современном понимании этого слова. В приведенных ниже материалах по погребальному обряду имеется достаточное количество тех пережиточных воззрений, согласно которым отношения между живыми и умершими устанавливаются благодаря способности последних «как-то действовать».

Следующий вывод, который вытекает из данного раздела, заключается в том, что если в представлениях хантов отсутствовало понимание естественной смерти, то представления о смерти как о небытии, несомненно, были, и они связываются с уничтожением тела. На разных этапах развития представления о жизни и смерти выглядели неодинаково. В результате их чрезвычайной устойчивости образовался сложный, с трудом поддающийся расчленению комплекс.

Самыми ранними в анализируемых здесь представлениях о живом и неживом, вероятно, нужно считать те, которые связываются не с внутренней жизненной силой, а с внешностью предметов или же со способностью последних к движению. Эти воззрения, вероятно, относятся к древнейшей, доанимистической стадии развития. Термин «длиненьки», применяющийся по отношению ко всему живому и означающий «дышащий», не охватывает всего класса предметов, считающихся живыми. Отсюда следует вывод о более позднем, возможно, анимистическом

происхождении внутренней жизненной силы, сводимой к дыханию. К собственно анимистическим можно отнести те представления, которые связываются со свободными перемещающимися духами, могущими оживлять свои вместилище, т. е. любые предметы.

Изложенные в данном разделе материалы и предлагаемая их трактовка подтверждают высказанное нами ранее предположение, что в воззрениях далеких предков хантов фантастические существа воображаемого мира, некоторые предметы естественного происхождения, искусственные антропо- и зооморфные изображения не являлись духами: они просто считались живыми.

Анализируемые материалы и предлагаемая постановка вопроса склоняют нас к признанию точки зрения исследователей, отрицающих наличие такого мировоззренческого пласта в поддающемся исследованию прошлом, когда оживотворялось без исключения все поголовно.

ПРОМЫСЛОВЫЕ КУЛЬТЫ

Вплоть до недавнего времени охота и рыболовство оставались единственным средством существования хантов; именно они в значительной мере определяли как форму, так и содержание общего уровня культуры на каждом конкретном этапе развития, обуславливали устойчивость и изменчивость этой культуры.

В промысловой деятельности, как ни в какой другой сфере, имело место перекрещивание рациональных знаний, с религиозными воззрениями, обнаруживающими здесь необычайную живучесть. Большинство обрядовых действий, связанных с промыслами, призвано было служить двум основным целям: обеспечению добычей в данное время и впредь и, кроме того, устранению возможной опасности, исходящей от зверя после его добычи.

Одним из наиболее «надежных», обеспечивающих удачу в охоте, являлся широко распространенный способ хранения определенных частей животных и их ку-

* Меры безопасности во время самой охоты, как правило, являются следствием рациональных знаний и наблюдений; в данной работе мы их не рассматриваем.

стей. Как выясняется, и то и другое отвечало разным целям, хотя некоторые информанты и не видят разницы в назначении хранения отдельных частей животных и в сохранности их костей. Часто у пожилых охотников Ваха хранились конечности и хвост выдры, стопы медведя, нанизанные на заостренную палочку, либо в чуме, либо на чердаке дома. Информаторы с р. Ваха по этому поводу говорили: «Надетые на острую палочку четыре лапки, хвост и мордочка зверя — это делают старые охотники, имея такой обычай: если охотник будет хранить их, то он впредь будет добывать этого же зверя. Хранят кости выдры, лисицы, соболя, медведя, от зайца хранят только две задние лапы. Останки остальных зверей не хранили, птиц не хранили, рыб тоже не хранили». На Агане нам объясняли: «Убитым белкам и соболям обрезают лапки, чтобы они впредь плохо бегали».

Хотя в действительности отсутствовал обычай хранения костей птиц и рыб, но их останки тем не менее не сжигали и не выбрасывали, а складывали в определенное место или закапывали в землю; в равной степени это относится и к внутренностям, перьям, чешуе. Нарушение этих обычаев, по мнению хантов, вело к уменьшению общего количества объектов промысла. Такой взгляд соответствует древнейшим представлениям о возможном превращении мертвых, и даже съеденных животных в живые.

Воззрения о подобном превращении в наиболее полной форме сохранились в отношении к медведю и частично лосю. На Вахе, например, после заключительного акта медвежьего праздника, где всеми присутствующими поедалось мясо зверя, кости отвозили в лес и складывали через особое отверстие внутри специального бревенчатого сруба. Высота сруба (6—8 вешов) не позволяла собакам достать медвежий череп, находившийся под открытым небом на накатшке; отверстие с этой целью делалось в последнем вешце. Кости должны быть либо нерасчлененными, либо расчлененными по суставам, но ни в коем случае не раздробленными. По сообщению информаторов, сохранность костей и черепа гарантировала оживление медведя, а также избавляла охотника от мести ожившего покалеченного зверя.

Считалось, что «если собака изгрызет череп медведя,

то медведь изгрызет хозяина». Наши данные подтверждаются сведениями М. Б. Шатилова: «При сдирании шкуры, при варке мяса кости никогда не раздробляются, чтобы медведь снова в свое время мог облечься плотью» [Шатилов М. Б., 1931, с. 113]. Часть «творческого материала», т. е. мяса, для восстановления тела хантами оставлялась на концах костей; обычай запрещал срезать мясо полностью.

На Агане кости каждого добытого медведя складывали в особый деревянный ящик, называемый чомол. Ящики устанавливали в лесу неподалеку от поселка в определенном месте на специальные столбы. Сооружение делал тот, кто добывал медведя.

На Югане кости медведя после окончания медвежьего праздника складывали в берестяную куженьку и «уносили далеко в лес, чтобы не растащили собаки». Там ее подвешивали на дерево. Подобное бережное отношение к костям было характерно и для других групп хантов, хотя оно проявлялось в неодинаковых формах. Малопонятным остается своеобразное отношение хантов к голове (черепу) зверя. Большое количество материалов позволяет утверждать, что она рассматривалась как нечто самостоятельное, могущее существовать отдельно от остальных частей.

На Вахе наряду с хранением черепа на срубе имел место обычай хранить его в жилище (вверху чума или на чердаке дома), иногда подвешивали и на дерево. Причем, как уже отмечалось, в том случае, когда череп хранили в жилище, он выполнял функцию охраны членов семьи от пришельцев из нижнего мира. Хранение черепов отдельно от остальных костей было характерно не только для Ваха. На Казыме их помещали в особые священные лабызы, находившиеся близ юрт [Шухов М. П., 1915, с. 34]. По нашим материалам, так же поступали и на Агане. На Васюгане спустя три года их относили в лес. Здесь же, кроме того, их хранили на чердаке туго перетянутыми черемуховым прутом или кедровым корнем, «чтобы медведь не кусался». На Вахе медведя, добытого после смерти родственника, «кормили», бросая к нему куски мяса во время принятия пищи (угощали умершего). После окончания «совместной» трапезы их закапывали в землю.

Самостоятельными рассматривались и части головы:

глаза, язык, клыки. По отношению к ним применялись подставные названия: голову называли вош (город, поселение), язык — сосол (ящерица), зубы — ончар (не переведено). Весьма вероятно, что необходимость личной безопасности при последующей охоте на этого зверя была связана с верой в его оживление, хотя голова и остальные части не находились вместе. Может быть, для этого оживления череп и относили в лес.

Медведь в значительной мере определял и успех промысла вообще. На Вахе считали, что он «посылает» охотнику не только лося, но и остальных зверей. Результат предстоящего промысла в текущем сезоне «узнавали» от медведя на медвежьем празднике. На Ага-не, уходя на охоту, перед медвежьим черепом ставили угощение.

В. В. Сеикевич-Гудкова объясняла значение плясок женщины вокруг убитого зверя представлениями хантов о способности медведя в текущем году послать урожай ягод. Здесь же автор сообщает, что медведь, превратившись в подземное существо, способен обеспечить удачу на охоте и хороший приплод оленей [Сеикевич-Гудкова В. В., 1949, с. 158].

На подобное толкование наводят некоторые элементы медвежьего праздника, где древние черты хотя и подвергались трансформации, но по каким-то причинам все-таки сохраняются более в «первозданном» виде. Хорошо известные способы — оправдания, надевание масок, обрызгивание друг друга снегом и водой наряду со стремлением сохранить кости зверя, по сути дела, направлены к самому медведю; здесь нет речи ни о духах, ни о Торуме, а шаман участвует наравне с другими. (Обычай даже запрещал разговаривать о шаманах). Вероятно, В. Кальман правильно объясняет обычай обсыпания охотников снегом созданием имитации бурана, в котором как людям, так и зверю «трудно взаимно рассмотреть друг друга». [Кальман В., 1963, S. 94].

По нашим наблюдениям медвежьего праздника на Вахе, зверь выступает в разных ипостасях: отделённое туловище (мясо) поедается присутствующими; оно представляет собой зверя — носителя виши. Остальной обряд направлен родственнику — человеку, пришедшему в гости. Им является шкура с неободранными головой

и лапами. Они находились на почетном месте (на голову надевали платок или шапку соответственно полу), когти украшались кольцами. На столике перед мордой ставилось угощение и т. д. Такое деление вполне необходимо и понятно, так как «человека есть нельзя». На Васюгане нами отмечена интересная деталь: сразу после добычи медведя ободранную тушу увозили на отдельной нарте, а шкуру с головой и лапами «на подпорках как человека» вносили в жилище. Последующие ритуальные действия с костями были направлены на возрождение человека — зверя в единой ипостаси.

В. Н. Чернецов совершенно прав, когда говорит: «...медвежий обряд возник на основе более ранних обрядов производственной магии, которые не были непосредственно связаны с медведем, а относились к тем важнейшим видам животных, которые составляли основу хозяйства» [Tschernetzov W. N., 1974, S. 305].

Нечто подобное можно усмотреть и в отношении хантов к лосю. Целый ряд обрядовых действий был направлен на то, чтобы обеспечить возвращение поедаемого зверя в прежнее состояние (по другим сведениям, чтобы другие лоси не избегали встречи с охотником). Нельзя было небрежно обращаться с костями, опаливать губы, железным ножом перерезать сухожилия, подсаживать при варке глаза, варить и подсаживать мозги (их употребляли в пищу сырыми), скармливать мясо собакам и т. д. При разделке туши в первую очередь отрезали нос и губы. Поедание лосиного носа предвещало охотникам удачную охоту на этого зверя. Особого отношения к себе требовало горло, которое вынималось руками и подвешивалось в лесу на дерево.

Кроме лосиного праздника, сохранившегося до нашего времени лишь на Васюгане [см.: Кулемзин В. М., 1977, с. 166—168], в некоторых местах раньше проводился праздник головы лося (ваях ох поры), во время которого варились одна голова. При поедании мяса особое место «еяз» (галателъ — В. К.), подбрасывая ложку, определял дальнейший успех охоты на этого зверя. Обряд производился на том месте, где был добыт зверь.

На Тром-Агане голову лося ели сырой. Череп подвешивали на сук дерева или клали на специальную постройку, сооружаемую на двух столбах, подобно яшику

для костей медведя. Ритуальный обычай поедания головы лося или оленя существовал и у манси Средней Койды. Его достаточно подробно описывает А. Каннисто [Kannisto A., 1958, S. 80].

Вообще в тех местах, где почитание лося выражалось в наиболее заметных формах, он рассматривался как символ богатства, общего благополучия. Так, при строительстве рыболовных заповор на Васюгане деревянные молоты для забивания кольев оформлялись в виде головы лося [см.: Иванов С. В., 1949, с. 148; 1970, с. 34].

В. Н. Чернецов приводит сведения о манси Койды, которые в определенных местах ставили знак лося в виде лосиной ноги [Архив МАЭС, № 869, д. 13, л. 26]. К сожалению, никаких пояснений к данному сообщению не имеется, правда, здесь же автор говорит о знаках, обозначающих убитых оленей. Знаки ставились в виде засечек на вершине того дерева, с которого высматривают оленей. В. Н. Чернецов объясняет этот обычай магическим воздействием на увеличение количества зверя. По движению созвездия «Лось» ханты определяли характер наступающей весны: движение созвездия быстрее обычного предвещало раннюю многоводную весну с богатым промыслом рыбы [Григоровский, 1882, с. 31].

На Васюгане существовало поверье, что иногда при разделке туши в ней обнаруживается небольшой белый камень, бережное обращение и хранение которого якобы гарантировало удачную охоту на этого зверя. Здесь же считалось, что для обеспечения удачного промысла нужно «сделать подарок» изображению лося из белого камня, которое якобы внезапно появляется перед охотником из-под земли на берегу р. Тух-Сиги [см.: Легенды и сказки хантов, 1973, с. 25]. О том, что данные представления не являются единичными сообщениями, свидетельствуют сведения А. Каннисто, который отмечает, что манси Верхней Лозьвы приносили жертвы изображению лося, сделанного из камня или свинца и хранящегося в амбарнике. Это изображение якобы помогало при охоте [Kannisto A., 1958, S. 386].

Любопытно, что если остальные животные находились в непосредственном подчинении лесного духа и для охоты на них требовалось разрешение этого духа, то успех в промысле лося зависел от расположения его са-

мого или других лосей (по другим сведениям, этого зверя к охотнику направляет медведь). Отдельные особи предупреждали своеобразным мычаньем, чтобы в них не стреляли. Выстрел в раненого лося мог повлечь за собой смерть охотника или кого-либо из его родственников, а на Пиме охотнику (если он принадлежал к группе лосей Нех-Сир) нельзя было смотреть, как падает раненый зверь.

Вообще значение лося в жизни и мировоззрении хантов, как и других народов Сибири, было чрезвычайно велико. Подчеркивая это значение, А. П. Окладников пишет: «Именно лось занимал центральное место в производственном культе древних охотников, в тех верованиях и обрядах, которые были связаны с самой основой существования» [Окладников А. П., 1950, с. 285].

Данные археологии и этнографические исследования подтверждают очень глубокую древность описанных средств, восходящих еще к палеолиту. Так, нельзя не видеть аналогий между нашими и сведениями других авторов, относящихся, можно сказать, к современности, и, с другой стороны, материалами Гонцовской палеолитической стоянки, раскопанной в свое время В. А. Городцовым.

Данный исследователь обращает внимание на определенный порядок расположения черепов мамонтов, берцовых костей, лежавших в естественном отношении друг к другу. Такой же порядок наблюдался и в расположении больших костей. В естественном отношении друг к другу находились и лапки зайца, причем автор замечает, что мясо с них не было снято, и проводит прямую аналогию с современным обычаем охотников отрезать лапки зайцев. Интерес вызывает еще и обнаруженный среди костей небольшой, хорошо окатанный камень. Пусть это будет довольно смелое предположение об аналогиях, но представления о находимых камнях, приносящих удачу при свежании животных, были характерны не только для хантов. Ю. Б. Сямченко (1975, с. 260) сообщает о молодом охотнике-иганасане, который, убив первого оленя, обнаружил в нем камень. Юноша должен был хранить его в регулярно кормить.

Картина, отражающая целенаправленный характер хранения костей и черепов различных животных, как известно, была отмечена при вскрытии в других палео-

литических стоянок (Афонтова Гора, Мальта и т. д.). Исследователи по-разному толкуют смысл и значение этого явления, и нам нет необходимости подробно останавливаться на существующих точках зрения по данному вопросу. Все их многообразие подробно рассмотрено и проанализировано в статье И. Паульсона [Paulson I., 1963, S. 484—490].

Часть исследователей склонна считать, что сохранность костей в представлениях первобытных народов не связывается с воззрениями о душе (духе зверя). В этом случае считают: что, убитый зверь заинтересован в судьбе своих земных останков; можно не навлечь на себя месть зверя; этим обеспечивается охотничья удача; тот, над которым совершается обряд, советуется другим зверям этого же вида приходит к людям добровольно. Подобные объяснения в целом исходят из возможности возрождения животных. В качестве главного выделяется тот момент, что хранение костей являлось следствием тотемических представлений, либо она развивалась из фетишистских воззрений о костях (череплах) [Харузин Н., 1898, с. 34—35; Борисковский П. И., 1950, с. 111].

Другая часть исследователей полагает, что соблюдение определенных правил по отношению к костям требует душа, переживающая самого зверя. Однако, как правильно замечает И. Паульсон [Paulson I., 1963, S. 487], душа здесь то же самое, что и сам зверь, поэтому отклоняет теорию, согласно которой жизненная сила остается в костях. Следовательно, по его мнению, речь идет не о возрождении, возможном благодаря душе, а скорее о продолжении существования. И. Паульсон, ссылаясь на мнение К. Ф. Карьялайнена и С. Патканова, специально оговаривают, что соблюдения определенных правил при обращении с костями требует не животного [Paulson I., 1963, S. 489], т. е. та жизненная сила, которая хантами называется не душой, а тенью, внешностью. И. Н. Харузин, как известно, подчеркивал тот древний пласт в верованиях угров, в котором душа уничтожается с уничтожением тела, а поэтому писал: «Посредством сохранности костей гарантировали спокойную жизнь в загробном мире, т. е. не уничтожали полностью зверя — тотема, покровителя группы» [Харузин Н., 1898, с. 35].

Из анализа представлений хантов о душе и живых — неживых предметах вытекает, что существование души связано с целостностью тела, а не с целостностью скелета. Способностью к проявлению жизни костяк (скелет) обладает самостоятельно, без оживотворяющего действия души. Тем самым мы вынуждены признать, что первичные представления о самостоятельном существовании костей не связаны с представлением о душе. П. П. Ефименко (1953, с. 427), вероятно, прав, когда говорит о том, что особое отношение к костям ставило определенную цель — удачу охоты и устранение опасностей, связанных с ней.

Рассматривая ритуальный обряд эвенков с головой лося в сочетании с антропоморфным идолом и связкой фетишей (челюсти соболей, носы лис и т. д.), А. Ф. Анисимов приходит к выводу о позднем включении идола — помощника охоты в данный обряд, роль которого связывается с анимистическими представлениями. По мнению данного автора, остальные детали обряда, в частности, предметы-фетиши, голова зверя из анимизма не выводимы и восходят к доанимистическим формам верований и культа [Анисимов А. Ф., 1949, с. 166, 170]. Эту же мысль высказывали и другие исследователи, в частности В. Г. Богораз (1926, с. 74—75). Эвенки «после поедания медведя кости складывали в анатомическом порядке в мешок» [Василевич Г. М., 1957, с. 167]. А «чтобы зверь не исчезал и размножался, длинные кости, копыта, рога с черепом и шкурки из-под коней должны быть в одном месте». (Там же).

Мы разделяем точку зрения Н. А. Алексеева, который следующим образом характеризует промысловые культы тюркоязычных народов Сибири: «В них переплелись действия, связанные с почитанием духов, способствующих охоте, с обрядами, восходящими к культу умирающего и воскресающего зверя. К последним относятся сохранение в целостности трубчатых костей, ритуальное захоронение зверей и т. д.» [Алексеев Н. А., 1980, с. 310].

Вероятно, столь же древним по происхождению является обычай закапывания в землю глаз некоторых видов животных (лис). К сожалению, данные не смогли бы объявить иначе, как последующими неудачами при охоте на этих животных.

Обряд вырезания глаз оленя и предания их земле имел место у нганасан, ненцев, энецов, саамов, чукчей. У последних он каким-то образом связывался с воспроизводством, о чем пишет Ю. Б. Симченко (1976, с. 246), ссылаясь на сведения других авторов. Информаторы этот обряд объяснили тем, что другие дикие олени не видят охотника. Ю. Б. Симченко не считает его ковертентно возникшим у разных народов, а элементом культуры древнего населения, единого по своему происхождению [Симченко Ю. Б., 1976, с. 246]. Интерес представляет и тот факт, что описанный обычай не распространялся на домашних животных.

Другим способом, дающим удачу в промыслах, являлось хранение шкурок или самих тел животных, птиц и рыб, отличающихся по внешнему виду от остальных представителей своего вида и называемых хантами ор-ваих, мыч-ваих (вожак-зверь). Ими считались: шестипалые животные, животные альбиносы, необыкновенного цвета рыбы, «рогатые» щуки, белки с семью хвостами и т. д.

Итак, шестипалая выдра есть выдр вожак — колыб мыч; белая утка — вясех мыч (уток вожак); белая белка — лянки мыч (она же называлась сегмы лынки, т. е. березовая белка), карась «как золото», или окунь, сорожка «с синим отливом» — кул мыч (рыб вожак). Так же назывались и редко встречающиеся в данном месте породы рыб (в реке Лямине, например, пещкарь). По одним сведениям, описанные виды «гарантировали» успешный промысел на них только потому, что они были добыты, по другим — для этого требовалось хранить сырую шкуру, по третьим — требовалось хранение в засушенном виде самого тела, завернутого в тряпки. Имеются сведения, что иногда их «передавали», меняя тряпки (если об этом speaks сон), и периодически кормили.

Особенные представления об особях животных характерны не только для хантов. К. Рычков (19166, с. 39) сообщает об охотнике эвенке, добывшем оленя белой мести. По мнению стариков, это было приметой удачного промысла в будущем.

Хранение шкурок или отдельных частей животных, не считающихся «особенными», гарантировало удачу только на данный вид объекта промысла. На Вахе, тран-

да, имел место обычай в случае охотничьей неудачи, сить с собой случайно найденного мертвого зверька и птичку. Здесь же носили просто какую-либо вещь. «Этот зверь всегда будет выходить на охотника», — думали ханты. На Васюгане вместо шкурок иногда находили похожие на них по цвету куски ткани, нашитые шкуру бобра и символизирующие то или иное животное [см.: Кулемзин В. М., 1976, с. 73—74]. Подобное изделие, применяемое в качестве покрывала при забое животного, было зафиксировано у казымских хантов Н. Ф. Прытковой (1949, с. 376—378).

С просьбой дать зверя, рыбы ханты обращались к мысу, воде, отдельным деревьям. Информанты указывали, что на каждый вид животного «было свое дерево по подробным сведениям, кроме того, что «на лося покров вешали на берегу», об этом лет. На Васюгане также сообщали, что «перед началом охоты пужно к дереву привязать тряпочку для удачи». Здесь же был обычай прислонять к растущему на берегу реки кедру специальные палочки, на которые нанизывается рыба при подходе к рывани.

Важские ханты подарок в виде кусков ткани развешивали перед ловлей рыбы на березу, при этом каждый должен был «сказать про себя, чтобы рыбы больше было». Иногда воздействие дерева связывалось с живущим в нем духом — хозяином данной территории и угождать. Подтверждение тому мы видим и в сообщениях некоторых исследователей. Так, Гр. Дмитриев-Садовников описывает отношение хантов к одной сосисе с «утыканным» стрелами стволем, а у подножия находилась дробь, которая, очевидно, затем использовалась так как «считалась меткою». Как стрелы, так и дробь были жертвами лесному духу [Дмитриев-Садовников Г., 1915, с. 8].

На Васюгане ханты обращались к мысу «Старуха ка», влающемуся в озере Тух-Эмтор, и к острову, им приносились жертвы. Иногда обращения адресовались просто к воде. К. Ф. Карьялайнен описывает способ «угадывания» предстоящей рыбной ловли следующим образом: после принесения жертвы водяному духу с этого места брали ведро воды и несли домой. Движение воды в ведре предвещало хороший улов. Поскольку смысл обряда заключался в наблюдении за «поведением» воды, можно пред-

полагать роль духа в данном обряде более поздним включением.

Обращение к отдельным мысам, скалам было характерно и для других народов Сибири. Г. М. Таксами (1977, с. 97) сообщает, что при плохой охоте охотник обращался к мысу: «Я голоден, к тебе пришел. Помоги мне». По сведениям И. С. Гурвича (1968, с. 230), якуты, охотники приносили жертву камню, по форме напоминающему человека, после чего здесь же располагались на ночь, так как считалось, что во сне камень указывает место нахождения диких оленей. Далекие родственники хантов саамы, по сообщению С. Дурылина (1913, с. 62), кости пожертвованного сейду оленя складывали на правую половину шкуры, а левой прикрывали. Любопытно, что шкуре придавалась поза спящего животного.

Иногда словесные обращения направлялись и к самим животным. Особенно это проявлялось по отношению к медведю (во время медвежьего праздника) и лосю. Васюганские ханты в далеком прошлом для охоты на лося брали с собой бубен, полагая, что музыка, как и слова, привлекает животных. По сведениям Л. П. Потапова (1929, с. 126), шорцы брали на охоту специального человека, умеющего играть на музыкальном инструменте.

Мы вполне разделяем высказанную П. А. Трояковым (1969, с. 28) мысль о том, что древние формулы заклинаний направлялись первоначально непосредственно на животных и уже значительно позднее после соответствующей трансформации стали обращаться к хозяевам стихий. Масса подставных названий по отношению к опасным зверям, а также термины — заменители таких понятий, как «выслеживать», «убивать», вероятно, свидетельствуют якобы о способности животных понимать человеческую речь.

Интересным представляется и мнение некоторых информантов о том, что зверей никто не посылает охотнику, а они специально выходят на него сами. Обычай требовал обязательно отстреливать того зверя, который оказывался в пределах выстрела: «Если зверь хочет жить — охотнику не встретится». В связи с подобными предположениями представляется правильным предположение Е. А. Алексеенко, так объясняющей запрет стрелять в пролетающую птицу: «птица, сидящая на земле, как бы

сама, по доброй воле, являлась людям» [Алексеев Е. А., 1977, с. 41].

Многие обычаи, приметы, запреты, не связанные с действием духов, остаются малопонятными или вовсе необъяснимыми. Так, нельзя было употреблять в пищу горячее мясо первых в году добытых уток (его ели после остывания); запрещалось чистить железным ножом рыбу (существовали специальные костяные ножи); вырезать вместе щуку, налима и осетра [Бартеуев В. В. 1896, с. 4]; поднимать самому подстреленную дичь (его поднимал лауший рядом); хватать охотнику удачей своим умением (может быть, это объясняется способностью зверей понимать речь человека); пользоваться женщины охотничьими принадлежностями мужчины, особенно ножом; перед охотой спать с менструирующей женщиной; нарушать членом семьи любые запреты «туда идет не в цель» (может быть, происхождение данного запрета связывается с представлением о всевидящих леших духах или Торуме).

К приметам можно отнести следующие: если в белью охотник не может попасть несколько раз подряд — рядом находится берлога (может быть, зверек указывает, что рядом более «стоящая» добыча); кедровка кричит к добыче (на Васюгане объясняли, что она быстро «чует» мясо); к добыче кружатся ворон и орел, первый даже «делает кувырок» (ханты Нижней Оби это объясняют тем, что тот и другой «зря» не кружат, а «только над мясом»); смелее становится человек, съевший медвежий глаз; если собака перешагивает через охотничьи принадлежности — к добыче. Совсем непонятым остается способ «ворожить» на золе. «В чувале золу соберут в горсть и говорят, что это рыба. Пойдет — много рыбы поймает».

Кроме записанных обрядов, направленных на достижение успеха в промыслах, существовала целая масса таинств, которые являются следствием представления о сверхъестественных существах; они отталкиваются от излюбленных, хотя часто с ними генетически и связаны.

Э. П. Сокалова (1972, с. 55) совершенно справедливо считает истоки первозданных промысловых ритуалов связанными с верой в духов-хозяев природы и животных, уходящими к более ранней исторической эпохе. И хотя они уже были объектом специальных исследований ряда

исследователей [Karjalainen K. F., 1922, S. 228—235; Holmberg U., 1913, S. 3—133; Шатилов М. Б., 1931, с. 98—109], позволим себе повторить некоторые из сведений, а также ввести определенную часть нового материала. В данном комплексе верований обряды с участием шаманов целесообразно рассмотреть особо, так как они заметно выделяются по форме; к тому же их в известной мере различают и сами информаторы.

Ханты считали, что результат охотничьего и рыболовного промыслов в большой мере зависит от расположения к хозяину домашнего духа, и эту мысль хорошо сформулировал К. Ф. Карьялайнен: «Добычливость человека зависит не только от него самого, но и от духа, его способности» [Karjalainen K. F., 1922, S. 21]. Наши информаторы говорили: «Лунгам делали один раз в год поры обязательно. Иногда их кормили перед охотой или перед рыбным промыслом, чтобы удача была. Если человек собрался идти далеко от дома, то он обязательно делает поры». Здесь, т. е. на Агане, не устраивали с духами совместной трапезы, выставляли их на стол, а «просто к ним обращались» перед охотой во время принятия пищи. На Югане «когда делали угощение домашним духам, это делали один-два раза в месяц, на стол ставили лунгов и еду, вино тоже ставили. Гонят, что духи едят. Все члены семьи садятся за стол и едят. Угощение духам делали, чтобы удача в охоте была. Перед охотой просили у них удачу».

На Васюгане за день до охоты устраивалась с духом совместная трапеза, причем, судя по нашим материалам, забивалось жертвенное животное [Кулемзин В. М., 1977, с. 165]. Информаторы подчеркивали, что женщина и жилище могла входить только тогда, когда обряд «кормления» духов был закончен.

Александровские ханты «перед рыбалкой лица кукол смазывали рыбьим жиром — кормили их. И перед охотой тоже. После охоты или рыбалки им ставили мясо и той тоже. После охоты или рыбалки им ставили мясо и рыбу, а если на охоте не повезет, то духов не кормили и рыбу, а если на охоте не повезет, то духов не кормили и рыбу, а если на охоте не повезет, то духов не кормили и рыбу, а если на охоте не повезет, то духов не кормили и рыбу, а если на охоте не повезет, то духов не кормили и рыбу». Здесь обязательный периодический обряд «кормления» осуществлялся весной и осенью. У этих же хантов Г. И. Пелих (1972, с. 276) зафиксировано наличие антропоморфных изображений лунгеток, которые «смазывали рыбачьи» и которых «кормили» су-

шеной рыбой. У южных хантов обряд жертвоприношения домашним духам описан К. Ф. Карьялайненом «Жилище домашних духов—чердак. Там лежали два голых бога в жестяной коробке, к которым следовало обращение после принесения в жертву петуха: «Старцы на чердаке! Я даю на две ложки каплю крови... угощаю вас водкою. В тот день, когда я пойду на охоту, дайте мне черного соболя» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 138].

На Лямине, где функции домашнего духа выполняла хранящая в семье летучая мышь, считалось, что успех охоты зависит от нее. Информатор приводила пример, когда один из молодых членов семьи по незнанию выбросил летучую мышь, находящуюся в банке. Неудачную охоту на медведя, когда охотник — глава семьи — не мог дognать и попасть в зверя, она объяснила подобным отношением к семейной святynie.

Успех охоты зависел от духов — покровителей более крупных, чем семья, социальных объединений. Так, ранее упомянутый нами дух Ягун ики влиял на результат промысла всего левобережья Югана. Перед началом промысла ему делали жертвоприношение (забивали оленя). Если охотники уезжали на длительный промысел, то его изображение, как и домашнего духа, брали с собой. «Если его перевезти через Юган, рыба не будет ловиться, удачи не будет». — говорили ханты.

Имеются сведения, что «удача» зависела и от личного оружия таких духов. Копье Ягун ики считалось, как указывалось, самостоятельным духом и находилось оно за много десятков километров от самого духа; ему точно так же приносились жертвы. Л. Шульц сообщает, что если рыба ловилась плохо, то к лодке привязывали бердыш Тонха (дух, которому поклонялись в юртах Кинтусовских). Считалось, что рыба идет «вслед» за этой лодкой [Шульц Л., 1924, с. 194].

Большое значение придавалось местным духам. Причем жертвоприношения им иногда осуществлялись совместно с жертвоприношением лесному или водяному духу (если оказывались, что обитание местного духа находится в районе промысла, т. е. там, где «живет» лесной или водяной). Один из информаторов-очевидцев сообщает нам: «Парры делали местному духу, здесь же водяному. Быка закололи, в устье Нюролки (приток Ваеюга. — В. К.), поставили три котла мяса. Старик

говорит: «Смотриге, местные духи, смотри, водяной! Все смотри!» Шкуру водяному бросили».

Интересно, что деятельность местных духов представлялась не зависящей от верховного бога. То или иное количество дичи они «отпускали» охотнику, смотря по размерам жертвы. Эту деталь подчеркивает и К. Ф. Карьялайнен (1911, с. 134).

Установленные хорошие взаимные отношения между охотником и описанными существами еще не гарантировали успех. В значительной мере он определялся духом — хозяином леса, а в рыболовстве — хозяином рыб. Считалось, что лесной дух иногда насильно уводит человека для совместной жизни (потерявшиеся в лесу считались уведенными лесным духом). Во всех случаях люди, проживающие вместе с ним, были необычайно добрычливы, так как он посылал зверей им под выстрел или направлял в ловушки. Если перед выходом на охоту устранялся обряд кормления домашних духов, то шкура жертвенного животного уносилась в лес как подарок лесному. По сообщению К. Ф. Карьялайнена (1922, S. 229), «на Демьянке к охотничьей избушке несли немного крови жертвенного животного, чтобы дать ее лесному духу». Придя на промысел, охотники развешивали на деревьях куски ткани. Шкурка добытого первого зверька также оставлялась в качестве подарка. Повсеместно был распространен обычай совместного поедания приготовленной пищи, из мяса первого добытого зверя. На столик для духа ставилась отдельная посуда с пищей. Такие сведения сообщает и Г. Старцев: «По мнению остяков, духи присутствуют на торжестве в честь охоты, но невидимы. Им ставят еду, водку в особой куженьке у почитаемого дерева» [Старцев Г., 1928, с. 85]. Аналогичные обряды были характерны и для манси. А. Каннисто отмечал: «Если не принести жертву лесному духу, то деревья будут шуметь и там ничего не добудешь, пока не принесешь жертву» [Kannisto A., 1958, S. 260]. Причем в жертвоприношениях манси связь обрядов с душой выглядит более определенно. А. Каннисто подчеркивает: «Духам-звонитникам нужен пар от жертвенной чаши, они не едят мяса и другой пищи. Пар насыщает едока. Кто поел жертвенного мяса, приходит домой голодный, так как дух взял из еды пар» [Kannisto A., 1958, S. 296].

шеной рыбой. У южных хантов обряд жертвоприношения домашним духам описан К. Ф. Карьялайненом: «Жилище домашних духов—чердак. Там лежали два голых бога в жестяной коробке, к которым следовало обращение после принесения в жертву петуха: «Старцы на чердаке! Я даю на две ложки каплю крови... угощаю вас водкою. В тот день, когда я пойду на охоту, дайте мне черного соболя» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 138].

На Лямине, где функции домашнего духа выполняла хранящая в семье летучая мышь, считалось, что успех охоты зависит от нее. Информатор приводила пример, когда один из молодых членов семьи по незнанию выбросил летучую мышь, находящуюся в банке. Неудачную охоту на медведя, когда охотник — глава семьи — не мог догнать и попасть в зверя, она объяснила подобным отношением к семейной святыне.

Успех охоты зависел от духов — покровителей более крупных, чем семья, социальных объединений. Так, ранее упомянутый нами дух Ягун ики влиял на результат промысла всего левобережья Югана. Перед началом промысла ему делали жертвоприношение (забивали оленя). Если охотники уезжали на длительный промысел, то его изображение, как и домашнего духа, брали с собой. «Если его перевезти через Юган, рыба не будет ловиться, удачи не будет», — говорили ханты.

Имеются сведения, что «удача» зависела и от личного оружия таких духов. Копье Ягун ики считалось, как указывалось, самостоятельным духом и находилось оно за много десятков километров от самого духа; ему точно так же приносились жертвы. Л. Шульц сообщает, что если рыба ловилась плохо, то к лодке привязывали бердыш Тонха (дух, которому поклонялись в юртах Книтусовских). Считалось, что рыба идет «вслед» за этой лодкой [Шульц Л., 1924, с. 194].

Большое значение придавалось местным духам. При чем жертвоприношения им иногда осуществлялись совместно с жертвоприношением лесному или водяному духу (если оказывалось, что обитание местного духа находится в районе промысла, т. е. там, где «живет» лесной или водяной). Один из информаторов-очевидцев сообщил нам: «Парры делали местному духу, здесь же лесному. Быка закололи, в устье Нюральки (приток Васюга. — В. К.), поставили три котла мяса. Старик

говорит: «Смотриге, местные духи, смотри, водяной! Все смотрите!» Шкуру водяному бросили».

Интересно, что деятельность местных духов представлялась не зависящей от верховного бога. То или иное количество дичи они «отпускали» охотнику, смотря по размерам жертвы. Эту деталь подчеркивает и К. Ф. Карьялайнен (1911, с. 134).

Установленные хорошие взаимные отношения между охотником и описанными существами еще не гарантировали успех. В значительной мере он определялся духом — хозяином леса, а в рыболовстве — хозяином рыб. Считалось, что лесной дух иногда насильно уводит человека для совместной жизни (потерявшиеся в лесу считались уведенными лесным духом). Во всех случаях люди, проживающие вместе с ним, были необычайно добычливы, так как он посылал зверей им под выстрел или направлял в ловушки. Если перед выходом на охоту устраивался обряд кормления домашних духов, то шкура жертвенного животного уносилась в лес как подарок лесному. По сообщению К. Ф. Карьялайнена (1922, S. 229), «на Демьянке к охотничьей избушке несли немного крови жертвенного животного, чтобы дать ее лесному духу». Придя на промысел, охотники развешивали на деревьях куски ткани. Шкурка добытого первого зверька также оставлялась в качестве подарка. Повсеместно был распространен обычай совместного поедания приготовленной пищи, из мяса первого добытого зверя. На столик для духа ставилась отдельная посуда с пищей. Такие сведения сообщает и Г. Старцев: «По мнению остяков, духи присутствуют на торжестве в честь охоты, но невидимы. Им ставят еду, водку в особой куженьке у почитаемого дерева» [Старцев Г., 1928, с. 85]. Аналогичные обряды были характерны и для манси. А. Каннисто отмечал: «Если не принести жертву лесному духу, то деревья будут шуметь и там ничего не добудешь, пока не принесешь жертву» [Kannisto A., 1958, S. 260]. Причем в жертвоприношениях манси связь обрядов с душой выглядит более определенно. А. Каннисто подчеркивает: «Духам-защитникам нужен пар от жертвенной чаши, они не едят мяса и другой пищи. Пар насыщает едока. Кто посл жертвенного мяса, приходит домой голодный, так как дух взял из еды пар» [Kannisto A., 1958, S. 296].

На Югане рядом с охотничьей избушкой ставили шалаш, куда вечером клали угощение лесному; считалось, что он приходит ночью.

Роль и значение лесного духа в представлениях хантов были столь велики, что некоторые исследователи имели полное основание заметить: «Миколу» почитают больше всех, но в урмане (промысловое угодье с выскоствольным лесом.— В. К.) признают хозяина», который заведует всеми зверями и птицами и дает удачу в промыслах» [Васильев В. В., 1929, с. 15].

Успех рыбного промысла определялся водяным духом Енк лунгом. Характерно, что культовые обряды, несмотря на неодинаковость представлений о его внешности и месте обитания, о чем было сказано в соответствующем разделе, не так уж и различались по своему содержанию. На Югане нам сообщали: «Кусочек материи перед рыбалкой в воду бросали и просили, чтобы Енк лунг рыбы дал. Иногда ему оленя забивали... Собирались все жители юрт. Голову и ноги не отрезали, шкуру целиком бросали в воду».

По сведениям К. Ф. Карьялайнена [Karjalainen K. F., 1922, S. 239], сургутские остяки для него забивали оленя, шкуру набивали сеном, которую во время ледохода толкали под лед, приговаривая: «Возьми, Енк ики (водяной старик.— В. К.), и пошли нам рыбы». По сообщению А. А. Дунина-Горкавича (1894, с. 16), точно так же поступали со шкурой теленка. На Пиме в устьях рек, глубоких ямах, бросали монеты, «плескали» чай. Александровские ханты перед началом промысла в воду бросали котел, обращаясь с просьбой дать больше рыбы. На Югане кроме прочих подарков на берегу забивали оленя, мясо подалось присутствующим, а шкуру бросали в воду. Обращался к нему «тот, кто умел говорить». Считалось, что «на кого обиделся водяной — не даст рыбы». «Водяной на Иртыше — пишет К. Ф. Карьялайнен, — дает много рыбы тем, кто ему жертвует, а остальным ровно столько, чтобы можно было прожить» [Karjalainen K. F., 1922, S. 234].

Следует заметить, что лесной и водяной духи, в отличие от местных, находились в определенной зависимости от Торума или его помощников. Так, на Югане сообщали: «Кап ики (царь старик) следит, правильно ли Вонт лунг и Енк лунг добычу делят, во всем ли Торуму

подчиняются. Это же отмечает К. Ф. Карьялайнен (1911, с. 133) у южных хантов.

На Васюгане были распространены представления об остроголовых человекоподобных существах Сэвэс, в основном противодействующих людям, однако при помощи жертвоприношений и с ними устанавливались хорошие отношения. Иногда они даже выступали помощниками в рыболовстве, так как «помогали строить запоры, если им кладь положат».

Помощником считается и огонь. «Огонь тоже лунг, — говорили ханты. — Он с человеком разговаривает». Огонь не только мог предсказывать будущее, но и оказывать непосредственное влияние. Если костер «пшичал», в него бросали гореть сухой толченой рыбы. Приведем угощение он давал более удачную охоту и, наоборот, оставлял без добычи тех, кто к нему не проявлял внимания.

Итак, мы рассмотрели те основные способы достижения удач в промысловой деятельности, которые осуществлялись без участия особых служителей культа. Сами ханты подчеркивали, что шаманы в промысловой деятельности особой роли не играли. «Чаще охотники сами просили Вои лунга дать им добычу», «Когда делали угощение духам, шамана не приглашали». «Перед охотой шамана редко просили ворожить. Чтобы удача была, сами делали поры (угощение. — В. К.)».

Однако некоторую роль шаманы все-таки играли, и было бы неправильным отрицать ее полностью. На Васюгане, Вахе, у александровских хантов результат предстоящего промысла предсказывался особыми лицами — нюкульта-ку [Кулемзин В. М., 1976, с. 54; Шатилов М. Б., 1976, с. 158—163], которые сеанс «гадания» устраивали специально для этой цели. Они же предупреждали охотников, кому из них следовало быть на охоте осторожнее, а кому — смелее, увереннее. Вероятно, подобных «ворожеев» имел в виду В. Ф. Зуев, когда писал: «Ворожею в чуму при огне пришедший дьявол показывает, где будет лучший промысел [Зуев В. Ф., 1947, с. 45]. Г. С. Дмитриев-Садовников сообщает: «Если нужно испросить улова рыбы, зверя — шаман обращается к чертям, потому что это находится в их ведении» [Дмитриев-Садовников Г. С., 1911, с. 20]. Александровские ханты говорили нам: «К шаману нужно идти и

спрашивать, какая будет охота. Шамап летает к черту, где солнце садится, и там все узнает». «На Васюгане шаман уходил в местечко юнг сур и узнавал у лесного духа все, о чем просили люди». На Югане информанты нам сообщали: «Чиртаку (шаман.— В. К.) просил духов, чтобы они удачу в охоте дали». Подобные сведения можно найти и в работе К. Ф. Карьялайнена: «На Васюгане шаманы даже не убивают жертвенное животное и не варят мяса на всеобщем жертвоприношении: они только... передают жертвы духам» [Karjalainen K. F., 1922, S. 162].

Во многих случаях связь шаманов с духами осуществлялась через Торума, поскольку они не имели самостоятельности и подчинялись небесному богу. На Агане, где роль шамана была очень незначительной и практически сводилась лишь к тому, чтобы при помощи ударов в бубен довести просьбу до Торума, нам сообщали: «Чиртаку не может дать удачу в охоте, может только просить Торума, это его дело». Здесь полагали, что если охотнику повезло, значит «Торум услышал молитву». Это же подтверждается сведениями К. Ф. Карьялайнена, относящимися к южным хантам, у которых «просьбу бог воспринимает через бубен» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 162].

Однако роль шаманов даже в тех случаях, когда они рассматриваются посредниками между людьми и небесным богом, была очень незначительной, что, вероятно, свидетельствует о сравнительно позднем характере представлений о роли шаманов в промысловой деятельности. Выказанное предположение подтверждается мнением и других исследователей. Г. М. Василевич, анализируя обряды, с помощью которых обеспечивается успех в промыслах, пишет: «Все эти обряды зародились и действительно существовали до оформления шаманизма, т. е. до начала выделения ведущих исполнителей обрядов» [Василевич Г. М., 1957, с. 185]. К аналогичному выводу приходит А. В. Смоляк: «Промысловые культы не были связаны с шаманизмом, напротив, все промысловые обряды выполнялись без участия шаманов... отдельные случаи вмешательства шаманов можно рассматривать как очень позднее явление, связанное со стремлением к укрупнению своего авторитета» [Смоляк А. В., 1976, с. 129]. При последующем изложении будет привлече-

ны дополнительные материалы в пользу данной точки зрения.

Из менее распространенных способов для достижения успехов в промысловой деятельности следует назвать обращения и жертвоприношения Торуму. По сведениям М. Б. Шатилова, при отправлении на промыслы молятся Торуму: «Алле Торум (великий Торум — В. К.). пошли мы промыслять... видишь, тебе приклад принесли, на, принимай!» [Шатилов М. Б., 1931, с. 116]. На Агане информаторы сообщали: «Перед охотой, рыбалкой делали подарки Торуму у себя дома. Ставили на стол чай, вино, хлеб, рыбу — все что есть. Перед тем как съесть, просили у Торума рыбу или зверя. После этого съедали все сами. Один раз в год вешали для него материю на дерево, мужчины вешали». Здесь же имел место обычай устраивать обряд жертвоприношения небесному богу в том месте, где был добыт лось. Ранее мы описывали обряд принесения Торуму кровавой жертвы. Это осуществлялось в специальных священных местах.

О том, что Торум рассматривался как распределитель охотничьей добычи, сообщает К. Ф. Карьялайнен (1922, S. 278), когда говорит о северных хантах. По сообщению Д. Турского, «медведя может убить только тот, кто угоден Торуму» [Турский Д., 1895, с. 28]. Связь с ним осуществлялась как непосредственно, так и через сверхъестественные существа более низкого ранга, о чем ранее уже говорилось. Таким образом, в промысловой деятельности мы имеем дело со своеобразной иерархией, на вершине которой находится Торум.

В результате тесных переплетений самых разнородных воззрений, иногда образуется сложный комплекс верований. Часто бывает не так просто выяснить, на что же ориентирован тот или иной обряд. Приведем несколько показательных примеров. А. А. Дуини-Горкавич дает описание обряда, совершаемого на Пиме, свидетелем которого он был сам [см: Дуини-Горкавич А. А., 1894, с. 17]. Его суть состояла в следующем. Собираясь на охоту шли к «ворожею». Затем все вместе клались сосне, с вершины которой срезали ветку и очищали от сучьев таким образом, чтобы она приобрела человекоподобный вид. Надев на ветку одежду и поместив «чучело» на нарты, ханты затем сожгли его, заколов

при этом оленя, чтобы «ангел» вознесся на небо и спросил добычи у бога.

К. Ф. Карьялайнен приводит другой аналогичный случай, наблюдаемый им на р. Демьянке. В священной роще, где «были места» для отдельных семей одного из поселений, верхнему божеству была принесена в жертву корова. Одновременно обращались к лесному духу: «Унт тоих, зоркий, с волосатыми ногами... прошу у тебя черного лося, прошу рыжей дичи» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 143]. По сообщению того же автора, на Тром-Агане «Когда делали жертвоприношение распределителю лесной добычи сыну Торума, то приглашали небесного бога, Мать-Землю и других духов» [Karjalainen K. F., 1922, S. 302]. В качестве «сплава» одного из древнейших, на наш взгляд, способов достижения удач в промыслах и более позднего, можно привести сообщение хантов Агана. У березы, на которой развешивались челюсти лосей и лошадей, для Торума приносились в жертву олени. На Югане голову добытого лося иногда приносили домой, и обряд над ней совершался дома, причем за удачную охоту «благодарили» семейного духа. На Агане рассказывали: «Когда лося убьют — поры делают. Где убил, там и поры делают в тот же день, или на следующий. Здесь варили и ели лосиное мясо. Перед едой все кричали Торуму, чтобы впредь лосей и других зверей присылал больше. Что оставалось, везли в юрту, шкуру и голову с собой забирали. Молодой охотник, если первый раз лося убил — должен Торуму подарок сделать, повесить белую тряпку в том месте, где убил... «Голову лося и оленя вешали на ту же сосну, что и матерню Торуму»... «Один человек пошел на охоту, далеко ушел, убил лося. Совсем нет еды, а до юрт далеко идти. Охотник спросил у Торума, что ему делать, а Торум отвечает: «Ты у лося июштум (нос, — В. К.) отрежь и возьми с собой, а по дороге, когда есть сильно захочешь — съешь его». Охотник так и сделал. С тех пор ханты так и делают, нос вперед отрезают».

На Югане точно так же своеобразное отношение к костям и отдельным частям лося иногда связывалось с представлениями о духах — хозяевах леса. «Если охотник первый раз убьет лося, то он отрезает нос и режет его на семь частей. Затем благодарит всех духов за добычу и сам съедает нос». И. Ф. Мюллер (1720, S. 201)

сообщает, что избушка, в которую складывались кости убитых зверей, ставилась в лесу рядом с домиком, где находились «приближенные к богу божества». В другом месте он сообщает об обычае вывешивания медвежьей шкуры на дерево, под которым находился идол. Это делалось по той причине, чтобы душа медведя пощадила охотников.

Целый ряд других материалов позволяет сделать предположение о том, что отношение различных сверхъестественных существ к животным и их останкам правильнее рассматривать как интерполяции, т. е. поздние дополнения к уже имеющемуся комплексу представлений более раннего порядка, чем анимистический. Вполне понятно, что если бы «контроль» за соблюдением описанных правил обращения с животными «изначально» осуществлялся лесными духами или верховным божеством, то они были бы одинаковы по отношению ко всем видам животных и птиц. Однако мы этого сказать не можем. Существующие обряды выполнялись только с теми животными, которые составляли основу существования, в возрождении которых человек был заинтересован прежде всего. Объяснение этому дают сами ханты: «Кости лебедя и гагары можно ломать и бросать где попало. Такого им запрета. — В. К.) не было».

Таким образом, приведенные материалы по промысловой деятельности в религиозных представлениях свидетельствуют о том, что средства для достижения удач, вероятно, не были одинаковыми по форме и содержанию на всем пути исторического развития предков хантов и современных хантов. Они видоизменялись, переплетались: характерно и просто сосуществование разных по содержанию обрядов. Примечательно также, что в представлениях, связанных с промыслами, обнаруживают необычайную живучесть древнейшие. Как мы увидим ниже, подобное явление имеет место лишь в погребальном обряде.

ОБЩИЙ ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ ЧЕЛОВЕКА

Удачи и неудачи, сопровождающие человека на всем жизненном пути, с точки зрения хантов, мало зависи-

мы от него самого и все-таки нет таких сил, на которые так или иначе нельзя было бы воздействовать. Другое дело, если методы воздействия оказались либо недостаточными эффективными, либо несвоевременными, чтобы оказать влияние в нужном направлении.

Хотя считалось, что детей или их души матери посылает сверхъестественное существо Анки Пугос, тем не менее участие двух противоположных полов является обязательным, пусть формальным условием⁶. На Васюгане для того, чтобы привлечь женщину, мужчина должен был пришить к рукаву одежды косточку лягушки и как бы невзначай задеть ею свою избранницу. Здесь же в далеком прошлом лягушка играла определенную роль при выборе супругов. У александровских хантов, по сведениям Г. И. Пелих, вышедшая замуж женщина хранила платок с вышитым изображением лягушки, который во время родов «держала бабка» [Пелих Г. И., 1972, с. 275]. Детям нельзя было ловить и мучить лягушек. По материалам В. Н. Чернецова, вогулы Сосьвы лягушку называли живущей между кочек женщиной, поэтому нельзя было есть щуку и налима, если в них находили лягушку [Архив МАЭС, № 869, д. 2, л. 32]. Вообще образ лягушки в представлениях хантов, как и других народов Сибири [Смоляк А. В., 1976, 139], фигурирует как доброжелательное к людям существо.

С просьбой «дать детей» обращались ко многим существам: семейному духу, духам-хозяевам определенной территории, небесному богу Торуму и его помощникам. Довольно распространенными являлись представления, согласно которым наличие или отсутствие детей зависит от священных деревьев; на Васюгане пары таких деревьев называли дедушкой и бабушкой. К священному мысу «Старушка» обращались с самыми разными просьбами, в том числе и с просьбой дать детей. На Югане и в некоторых других местах считали, что новорожденные—это вернувшиеся из нижнего мира мертвые, которые «дожили» до момента рождения благодаря обрат-

⁶ В связи с тем, что представления хантов о рождении нами изучены достаточно подробно [см.: Кулемзин В. М., Лукина Н. В., 1977, с. 149—152, 207—212], здесь мы останавливаемся лишь на тех деталях, которые относятся к теме нашей работы.

ному течению времени. В связи с этим по отношению к новорожденным у пожилых хантов часто фигурирует термин «нэмсэи», переводимый ими как «похожий». Однако ближе к истине он означает «тот же самый». Аналогичные воззрения отмечены К. Ф. Карьялайненом: «Душа умершего возрождается в промежуток времени, равный его земной жизни» [Karjalainen K. F., 1921. S. 51].

Пол будущего ребенка определялся матерью по сновидению: если снились такие предметы, как кольцо, игольник, ножницы, то ожидалась девочка, а если лук, стрелы, ружье, то — мальчик. Имеются сведения, что новорожденный на свет должен появиться не в том месте, где живут его родители. О. Финш сообщает: «Для рожениц остяки устраивают маленькую землянку в стороне от других... в тундре — особый чум» [Финш О., 1882, с. 474]. «Женщины рожают в особой клетушке и в зимнюю стужу» [Турский Д., 1895, с. 35]. Делалось это для того, чтобы скрыть ребенка от охотящихся за его душой злых существ. Чтобы обеспечить ребенку нормальное существование, сразу же предпринимали ряд мер: приготовленной мужчинами пищей угощались женщины — ближайшие родственники матери, а затем этой же пищей угощали мужчин, после чего те и другие должны были поблагодарить объекты, от которых зависело деторождение (пусть это Анки Пугос, мыс «Старушка», священные деревья, бог Торум или дух-хозяин данной местности). Благодарность выражалась в форме различных жертвоприношений, сопровождаемых просьбой дать здоровье и долгую жизнь. Послед в берестяной куженьке относили в предполагаемое место обитания Анки Пугос и подвешивали на дерево, а на Вахе с появлением рубленых домов стали замуровывать в стену. Считалось, что если послед съест собака, то человек умрет. Сверхъестественные существа задабривались и в целях предупреждения рождения уродов — так они наказывали женщин за суиружескую неверность или за недостаточно почтительное отношение к ним. Кроме того, уроды могли появиться вследствие нарушения каких-либо запретов (пинать собаку — ребенок будет волосатым, есть перед родами голову зайца — глаза и губы будут «заячьими» и т. д.). Неудачные роды, требовавшие затем вмешательства медицинских работников, пожилые хан-

ты точно так же объясняли нарушением подобных за- претов.

Наряду с представлениями о том, что вся жизнь стро- го предначертана Торумом, а у южных хантов божест- вом Сангэ {Карьялайнен К. Ф. 1911, с. 127}, которые за- писывают в книгу ее продолжительность, у всех групп хантов без исключения имели место воззрения о ее пред- определенности со стороны Пугос Анки. Посох Анки уве- шан нитями с завязанными на них узелками. На про- должительность жизни указывает расстояние от узелка до посоха. Судьбу новорожденного она предсказывала в тот момент, когда его впервые выносили на солнце. По другим сведениям, судьбу предсказывали сказочники и певцы.

Анки Пугос, мать каждого новорожденного, во мно- гом существо таинственное, невидимое, поэтому ребенок до некоторых пор (в одних случаях до первой улыбки, в других — до зарастания пуповины, в третьих — до появления зубов) рассматривался также таинственным, находящимся в связи с невидимым существом. Умерших в этот период хоронили на отдельном кладбище, а если захоронение было наземным, то сверху клали неболь- шой камень; в противном случае они превращались в существа пачак, гоняющиеся за людьми и пугающие их. Поскольку считалось, что ребенок находится под покро- вительством Анки, родители как бы частично снимали с себя заботу о нем и, только когда он начинал отличать от других свою настоящую мать, его считали порвавшим с Анки Пугос и вообще со сверхъестественным миром. Младенцу делали новую колыбель, обмывали отваром чаги и предпринимали все для того, чтобы сохранить его жизнь. Если ребенка оставляли в колыбели одного, то пачкали сажей кончик носа: все духи-носители болезней боятся огня и сажи. Уходя, родители остав- ляли огонь горящим, обращаясь к нему с просьбой ох- ранять младенца. Считали, что у возянина, у которого украли огонь или который отдал его сам, будут болеть дети (огнедобывающие средства передавать чужим не разрешалось). Своеобильностью оглушивать злых духов об- ладала зуб или коготь медведя, клев гасары¹. Эти ве- щи подвешивали на спинку колыбели. Здесь же и осо-

¹ Клев гасары в прошлом использовался в качестве защитника от злых духов.

бом мешочке находилась и пуповина; ее сохранность была гарантией сохранности и самого человека как часть, неразрывно связанная со всем телом. Подкладывая в колыбель новые гнилушки, старые не выбрасывали под дерево (ребенок будет расти слабым, его будет качать как ветром дерево).

Во время периодических и эпизодических жертвоприношений различным сверхъестественным существам, влияющим на бытие человека, просили дать здоровье и детям. На Агане, бросая в реку подарки водяному духу, говорили: «Дай мне рыбы, сделай, чтобы мои дети не утонули, береги нас». Там, где считали, что утонувшего забирает сама вода, просьбы направлялись к ней. Мальчику, впервые севшему в долбленную лодку, мать ладонью смачивала макушку; при этом предполагалось, что колы однажды вода скрыла голову, то повториться этого больше не должно.

Дети, так же как и взрослые, не могли нарушать всевозможные запреты, ибо наказание переносилось и на родителей; к тому же оно могло последовать далеко не сразу, а спустя много времени. Семейное благополучие достигалось путем расположения к себе домашнего духа кат лунга, небольшое деревянное антропоморфное изображение которого имелось в каждой семье.

По нашим материалам, в семье имелось только одно изображение духа (за исключением александровских хантов), власть которого распространялась на всех членов семьи. Более того, информанты подчеркивали, что лицам добрачного возраста ни в коем случае не полагалось иметь его и, наоборот, он был обязателен для людей пожилого возраста, которые иногда недомогали. В литературе имеются сведения о наличии в семье по нескольку изображений. «Все в чуму, не выключая баб и девок, — сообщает В. Ф. Зуев, — каждый имеет своего собственного болвана, а иногда два и три, коих каждодневно по обычаю своему тешат» [Зуев В. Ф., 1947, с. 41]. Представляет интерес сообщение А. М. Кастрена: «У каждой семьи или даже отдельных лиц есть по одному или несколько таких кумирчиков. Часто каждому из этих божков приписываются свои особенные силы» [Кастрен А. М., 1860, с. 186]. Аналогичные сведения имеются у А. И. Андреева и О. Финна [Андреев А. И., 1947, с. 96. Финн О., 1882, с. 491].

Входя в новое жилище, прежде всего угощали домашнего духа. Если в первую ночь обитателям плохо спалось, мешали какие-либо звуки и т. д., то лучше было перейти в другое место. Во время перекочевок возили духа на отдельной нарте. Ни в коем случае нельзя было разорять имущество семейного духа, пользоваться пожертвованными ему вещами. Периодически (один-два раза в месяц) или перед отправкой на промысел совершался обряд его кормления; в это же время к нему направлялись соответствующие просьбы.

Семейный дух мог оказать различную помощь не только сам, но и с помощью своих подчиненных существ, их металлические изображения, называемые информаторами детьми духа, в виде животных, птиц, насекомых всегда были при нем. К. Ф. Карьялайнен считает их помощниками, слугами духа и переводит термин «кор», применяемый по отношению к ним, как помощник [Karjalainen 1922, S. 27]. В. Штейниц (1938, S. 132) не считает правильным трактовать термин «кор» как помощник и рассматривает подобные фигурки ездовыми животными духа, на которых он совершает путешествия. Однако, когда речь идет о северных хантах, К. Ф. Карьялайнен термин «кор» переводит как образ, фигуру, призрак, тень, контур [Karjalainen K. F., 1921, S. 33]. Иногда при духах имелись вещи, не имеющие антропологии зооморфной формы. В этой связи заслуживает внимания замечание Л. Шульца: «По словам остяка, сила не в деревянных изображениях тонхов (т. е. духов. — В. К.), а в древних атрибутах [Шульц Л., 1924, с. 195].

Поскольку удачи и неудачи объяснялись действием семейного духа, считалось возможным чужого склонить на свою сторону, а своего наказать, но наказание должно быть обоснованным, в противном случае бедствующий мог испытать еще большее несчастье. Один из наших информаторов рассказал о том, как житель их поселка отдал своего духа коллекционеру. С тех пор якобы везде и во всем он испытывал всевозможные неудачи. Иногда просьбу к духу направлял не глава семьи, а приглашенный шаман, который «советовал духа почаще кормить, переодевать, приносить подарки». Однако приведенные ранние источники, подтверждающиеся, кроме того, сведениями Н. Ф. Мюллера, относящимися

к XVIII в., нигде не упоминают о какой бы то ни было роли шаманов. Автор так описывает семейные культовые отправления: «Это может быть любой глава семьи или ее представитель, который изготовляет болванку и сам берет на себя труд заботиться о служении идолу и устраивать обычные церемонии [Müller I. F., 1720, S. 201].

У некоторых групп хантов семейными покровителями были не антропоморфные изображения, а фигурки разных животных. На Вахе семейным покровителем считалась голова медведя, хранившаяся в жилище [Шатилов М. Б., 1931, с. 109]. Сведения М. Б. Шатилова подтверждаются и нашими материалами. Поднимая и опускающая голову, «узнавали» у нее будущее. Если при поднятии она оказывалась легкой — загадываемое сбывалось, если тяжелой — не сбывалось. Видимо, функцию семейного покровителя выполняла голова медведя и у манси. В. Н. Чернецов приводит подробное описание особой полки, сооружаемой в жилище вогулами Сосьвы. На этой полке из круглых палок в форме четырехугольника выстраивалась «колыбель», в которой лежала медвежья шкура с головой и лапами. Здесь же автор говорит об обычае вогулов брать с собой шкуру медвежонка на рыбный промысел [Архив МАЭС, № 869, д. 2, л. 45, 46]. В качестве оберегов при выходе в жилище находились отдельные части зверя: клык, кость, коготь или лапа.

Благополучие семьи связывалось, кроме того, с огнем. Во избежание несчастий огонь запрещалось выносить из дома, бросать в него мусор, класть грязные дрова, плевать, прикасаться острыми предметами и т. д. Подожив в очаг кусочек пищи, ханты обращались к огню: «Если тебя уронят (имелись в виду горящие угли), ты, мать огня, не сердись, не делай пожара, береги нас от несчастия». Треском огня якобы предвещал приятные или неприятные события.

Носителями семейного благополучия рассматривались случайно найденные человекоподобные каменные фигурки, очевидно, неолитического происхождения. Их называли и паки, т. е. кукла, или касым лунг (букв. найденный дух). Они бережно хранились в сундучках или особых коробках и имелись далеко не в каждой семье. К ним имели равный доступ как мужчины, так и женщины, что

объясняется либо древнейшим допатриархальным характером представлений о них, либо тем обстоятельством, что они не являлись родовой принадлежностью, а потому жена-чужеродка имела равное право на отношение к ним. Представления о них имеются только в наших материалах и зафиксированы лишь на Вахе.

Если семейные покровители хранились в жилище, то изображения фигур-покровителей более крупных социальных объединений, называемых А. А. Дунин-Горкавичем родовыми [Дунин-Горкавич А. А., 1911, с. 43], хранились в специальных культовых амбарчиках, воздвигаемых неподалеку от места поселения. Власть таких духов распространялась на группу родственных семей, но иногда и неродственных. В последнем случае на Васюгане себя называли ай юнг ях, т. е. одного духа людей. На Югане, например, общее благополучие семей Рыскиных и Каюковых связывалось с покровительством духа Сох юх, представляющего собой железный накопечник, насаженный на древко и хранящийся в специальном амбарчике. Ответственным за состояние духа всегда был один, как правило, старший мужчина, хотя доступ в жилище духа имел любой самостоятельно живущий мужчина из той или другой семьи. Периодически духу делались жертвоприношения. То обстоятельство, что духом-покровителем являлось копье, не представляется уникальным. О. Финш приводит материалы по обдорским хантам, у которых «сабли сами по себе изображали идолов и не имели никакого другого назначения» [Финш О., 1882, с. 437].

Примерно о таком же по значению идоле сообщает Л. Шульц: «Тонх в юртах Киитусовских находился в амбаре на берегу озера. Право жертвоприношений имели мужчины семьи Борисовых, так как женщины чужеродки. Фигура Тонха высотой около двух аршин, грубо вытесана из дерева... мужского пола, голова заострена. Фигура меняется через каждые семь лет» [Шульц Л., 1924, с. 192]. Далее автор описывает жертвоприношение, осуществляемое по случаю пожара, и поясняет, что эпизодические бескровные жертвы приносились по какому-либо случаю, каковым являлся возникший пожар, а регулярные жертвоприношения были кровавыми и осуществлялись через определенный цикл [Шульц Л., 1924, с. 194].

В таких же амбарчиках или просто в лесу хранились антропоморфные изображения духов-покровителей данного поселения. О покровителях юрт Воксарских, неподалеку от Обдорска, сообщает Георги: «Два идола, каждый в особом шалаше, прислонены к дереву. Один мужской, а другой женский. Мужскому поклоняются мужчины, а женскому — женщины» [Георги, 1776, с. 87]. По сведениям И. Ф. Мюллера, «... божеств они ставят на возвышенное место или сажают в деревянном домике в лесу... когда нужда наступит, тогда и поклоняются, или чтобы предотвратить опасность» [Müller I. F., 1720, S. 201]. По нашим данным, в некоторых местах их хранили и в берестяных куженьках, подвешенных на деревья.

Интересное сообщение имеется в работе Г. Ф. Миллера. Вокруг идола, находящегося среди горящего огня в особой чаше, сидели и стояли остяки с р. Демьянки, которые ворожили, сдаваться ли казакам атамана Брязги [Миллер Г. Ф., 1750, с. 156].

Покровителями поселений рассматривались отдельные рощи (как правило, березовые). Им, в отличие от одиночных деревьев, приносилась кровавые жертвы. Жертвенное животное забивалось дома, а шкура с головой и копытами (иногда только голова) относилась в рощу. На территории рощи требовалось выполнять ряд правил, например, можно было пить родниковую воду или давать чужим, но последним нельзя было брать ее самим. Вообще для «своих» ограничений было значительно меньше. В таких рощах имелись специальные места-покровители отдельных семей. В священных рощах нельзя было проходить под растущим наклонно деревом (это ведет к преждевременной сутулости).

Еще большими по силе воздействия считались покровители всех поселений данной реки. Таковым был, например, хозяин Югана Ягуи ики (Югана старик), содержащийся в амбарчике и одетый в собольи меха, или хозяйка р. Казым, Казым ими, она же Эвут ими (священная женщина), иначе называемая «Золотая баба». По словам хантов, она защищала реку и живущих на ней людей. Власть ее, впрочем, вышла за пределы р. Казым, и она стала, как справедливо отмечает З. П. Соколова, «покровительницей казымских, обдорских, обских и сургутских хантов» [Соколова З. П., 1971, с. 217]. Слава

о ее могуществе достигла пределов восточных хантов, но они не считали себя находящимися под ее покровительством. Примерно равной по значению для юганских хантов была Чорэс най анки (приблизительно: чорэс — огромный, най — огонь, анки — мать). Один раз в году в ее честь проводилось празднество. На месте проведения делалось изображение женщины в виде высокого шеста с накинутым на него халатом из красной ткаши. Забивалось жертвенное животное — олень, и особое лицо, выбираемое здесь же из присутствующих, обращалось от имени всех хантов с просьбой дать удачи, здоровья и т. д. На празднество съезжались ханты и с других рек. Видимо, о подобном по значению покровительстве сообщает В. Ф. Зуев: «...и славный из всех идол установлен в Ваксарковых юртах... Стоит в лесу... тут ему наибольшее почтение и жертвоприношение бывает от всех некогда и нарочно приезжающих» [Зуев В. Ф., 1947, с. 41]. Об идолах, «почитаемых отдельными волостями или даже всем народом остяцким», упоминает Д. Турский (1895, с. 25).

На жизненный путь оказывают влияние и местные духи, сфера влияния которых не выходит за пределы более или менее очерченной территории.

Имеются сведения, правда, отсутствующие в наших материалах, что их изображения вырезались в лесах на деревьях и... «уничтожить такое изображение значило принести людям несчастье» [Титова З. Д., 1975, с. 100]. О почитании на Салыме крупных камней, яров, отдельных деревьев, очевидно, не имеющих отношения к социальным группам, говорит Л. Шульд (1924, с. 198), о почитании гор на Казыме упоминает И. Н. Шухов, правда, с оговоркой, что причины выяснить не удалось [Шухов И. Н., 1915, с. 35]. В «Списке населенных мест по сведениям 1868—1869 годов» наряду с «почитанием идолов, означающих божества», указываются деревья, священные рощи, камни [Список... 1871, с. 172].

По нашим данным, отдельные деревья, считающиеся местными духами, являлись индивидуальными покровителями. В некоторых местах, в частности на Васюгане, Пиме, Нижней Оби, отмечено наличие «специализированных» деревьев-покровителей. По всему Васюгану было два таких места: одно — для мужчин, а другое для женщин. Не сделать жертвоприношение такому дереву

(это требовалось хотя бы однажды в жизни) значило навлечь на себя целый ряд неудач.

Судьбу охотника мог в значительной мере определить лесной дух, а у южных хантов, кроме того, и водяной [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 138]. Так, на Югане считали, что к охотнику, убившему за день семь соболей, ночью приходит лесной. С вечера охотник в специальный шалаш клал для него переднюю, среднюю и заднюю часть сваренного соболя. Лесной дух якобы предлагал охотнику любую из них: если охотник брал переднюю, это означало, что он будет много добывать, но быстро умрет, среднюю — добывать будет в меру и жить «ни много ни мало», заднюю — добывать ничего не будет, но долго будет жить. На Васюгане подобный способ приписывали упомянутому нами пачак. Он носил с собой три травы судьбы и предлагал охотнику выбрать любую: желтая обеспечивала удачи, но короткую жизнь, зеленая — меньшее счастье, но продолжительную жизнь и т. д. Ханты р. Лямина полагали, что находящийся во владениях лесного духа охотник во избежание различных неприятностей, а также в целях успешного промысла, должен спрашивать разрешения духа на порубку растущих деревьев, объяснив цели использования (сухостой можно брать без разрешения), все работы производить днем, не нарушать покой духа и т. д.

Обряды жертвоприношений всем описанным существам (мы не задавались целью перечислить их все) от- правлялись, как правило, без участия шаманов. Однако некоторые обряды возглавлялись шаманами, особенно общественные. О южных хантах (остяках) К. Ф. Карьялайнен пишет: «Частные жертвы может приносить кто угодно, но для общественных жертвоприношений нужен жрец, шаман» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 125]. У восточных и северных хантов большинство обрядов выполнялось без участия шаманов.

Из изложенного видно, что каждый дух оказывал воздействие на ограниченный круг лиц, меньший или больший. Этот круг лиц обязан был делать периодические жертвоприношения; индивидуальные были эпизодическими. Случайно оказавшиеся на «чужой» территории отдельные лица или целые группы также должны были посещать места обитания духов, приносить им жертвы в целях своего благополучия. Информанты го-

ворили: «Если приезжие не знают эти места — им покажут». Сказанное не относится к духам-покровителям мелких социальных объединений, доступ к которым имели либо семьи, либо группа родственных семей.

Общее благополучие зависело, кроме того, от верховного божества или его приближенных. Связь с этими существами устанавливалась как непосредственно, так и через шаманов. То и другое особенно отчетливо проявлялось на Агане: «Кричали Торуму, чтобы здоровья, зверей и рыбы дал. Недалеко от поселка было святое место. Там богу подарки делали, белые тряпки на березу вешали, оленя забивали... Дать удачу — это божье дело... лучше, если сам человек Торума попросит». «Все ханты собирались в поселке и ехали на Торма йир (Торуму жертвоприношение. — В. К.). Делали в любое время года, могли осенью, могли зимой, определенного времени не было. Каждая семья старалась принести в жертву оленя. Затем вешали материю на сосну. Все тряпки вешал один человек, чирта-ко (шаман. — В. К.). Он мог с Торумом разговаривать».

Почти повсеместно считалось, что «блага» Торум от пускает не всем присутствующим, а только тем, которые жертвуют оленя, поэтому имеющие большое количество оленей старались обряд жертвоприношений отправлять чаще. Кукушка считалась птицей, которая «доносит» слова Торума до людей. У всех групп хантов, кроме того, связь с небесным богом осуществлялась и через различных духов. Это дало основание К. Ф. Карьялайнену заключить: «По современным воззрениям, небесному богу для исполнения своих намерений и оказания помощи требуется ряд духов...», или «...Когда остигнуть к низшим богам, имеющим разного рода изображения» [Карьялайнен К. Ф., 1911, с. 125].

Примерно в такой же роли выступали и помощники небесного бога, живущего на небе. На Демьянке — это Пай или (грома старик), на Югане — Сарни кан или (золото царь старик), на Тром-Агане — Постоянк или (не переводится). Помощников небесного бога ставляли скачущими на белом коне, могущими «в мгновение якобы вечером слышали стук колес. Счастливи — счастье везет» (Постоянк

По мнению Н. Ф. Прытковой, обские угры в таких всадниках видели посредника между людьми и небесным богом [Прыткова Н. Ф., 1949, с. 41]. Как и Торуму, им приносились кровавые жертвы. На Югане так обращались к Сарни как ики: «Я тебя слышал, видеть не видел. Дай мне и моим детям здоровья, сделай так, чтобы мы долго жили». Определенное влияние на жизнь оказывали и умершие родственники, которые смотря по отношению к ним со стороны живых, могли либо вредить, либо облегчать жизненный путь последних. Такие воззрения основывались на своеобразных представлениях о жизни и смерти, по которым умерший оставался членом своего коллектива. Отсюда, одним из основных назначений поминального обряда было стремление сохранить и укрепить связи с умершим, быть полезным для него, ибо он не остается безучастным к судьбе своих живых родственников. Считалось, что иногда для получения какой-либо помощи достаточно «вспомнить» умершего. С. И. Руденко (1972, S. 50) описывает случай, относящийся к хантам Нижней Оби. Двух путников застала непогода, но она прекратилась, когда те вспомнили одного похороненного хорошего старика. Путники, найдя могилу умершего, поблагодарили последнего, воткнув по ножу в пихту, растущую возле могилы.

По сведениям З. П. Соколовой, у хантов рек Сыни и Куновата «если женщина видела во сне, что умирает ее родственник, то она для предотвращения беды вырезала в дереве дыру и завязывала ее платком. Если дерево затем не высыхало, то означало, что опасность миует» [Соколова З. П., 1975, с. 387].

Влиять на жизнь людей могли не только умершие родственники, но и предки чужого племени, которые, как справедливо отметил В. Н. Черисцов, «хотя не обязательно приносят успех и благодать, но способны причинять зло. Следовательно, лучше соблюдать определенные запреты...» [Tschernetzow V. N., 1974, S. 311].

Имеются отдельные сведения о том, что человек находится под покровительством неба и земли. На Васюгане, например, рассказывали об одном из способов спасения от злых существ, заключающемся в том, что последним достаточно было показать изображение неба, сделанного на дереве в виде личины. По преданию хантов Ваха, в далеком прошлом они вырубали на земле

знак креста с той целью, чтобы постепенно вымирали находящиеся здесь нещцы. И в том и в другом случае исходили из того, что земля и небо могут оказывать самостоятельное действие.

О приближении всевозможных неприятностей, или наоборот, удачи, о будущей счастливой или полной лишений жизни свидетельствовали, кроме того, различные приметы. Так, услышавший первый раз в году кукушку правым ухом на весь год был застрахован от самых разных неприятностей; если звуки доносились с любой другой стороны, то, наоборот, ожидать их нужно было много. По представлениям нижеобских хантов, залетевшая в поселок кукушка или севший на угол дома дятел предвещали несчастье. Своим появлением они якобы предупреждали о том, что людям необходимо покинуть данное место, так как оно принадлежит не им. Счастливые якобы могли наблюдать игру солнца ранним утром в день лосиного праздника, а несчастливым иногда показывался лесной великан Мэнк ойка.

Падение дерева предвещало скорую смерть тому, кто это увидел или услышал; нужно было найти упавшее дерево и отрубить его вершину. Падение сука с дерева предвещало смерть кому-либо из родственников. Родившемуся в новолуние была обеспечена долгая и счастливая жизнь. Считалось, что змея предвещает смерть. Некоторые объекты природы якобы не для всех были видимы: «тот, кто увидит камень возле Каюково (р. Юган), будет долго жить» и т. д. Чтобы прожить долго, нужно на голове узлом завязывать волосы, а во избежание несчастий следовало хранить (пока не потеряются сами) остриженные ногти.

Существовала целая масса запретов для мужчин относительно женских предметов и точно так же для женщин относительно мужских предметов. Нарушение имеющихся предписаний якобы отрицательно влияло на общий жизненный путь.

Итак, все те силы, которые, с точки зрения хантов, определяют общий жизненный путь человека, на наш взгляд, поддаются определенной классификации. Из всей их совокупности нетрудно, в частности, выделить естественные предметы окружающего мира, наделяемые сверхъестественными свойствами. К таковым, например, можно отнести животных и некоторые части животных.

растения, воду, считающиеся живыми камнями, умерших родственников и т. д. Поскольку в приведенных выше материалах имеются указания на то, что подобные предметы могут оказывать воздействие самостоятельно, а не благодаря скрытым в них существам, вероятно, можно предположить относительную древность связанных с этими предметами представлений. И наоборот, воззрения, базирующиеся на вере в существование различных духов и небесного божества, которые так или иначе влияют на жизненный путь человека, возможно, имеют более позднее происхождение.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЛЕЗНЯХ

Исследователи уже давно обратили внимание на исключительное многообразие причин болезней и средств борьбы с ними в религиозных представлениях хантов. К. Ф. Карьялайнен, посвятивший этому вопросу специальный раздел, писал: «Причины болезней и эпидемий у угров различны: они вызваны покойниками, местными духами, могут прийти из нижнего мира, есть божественные болезни. Но чаще их посылают духи болезней» [Karjalainen K. F., 1922, S. 324]. А. А. Дмитриев-Садовников отмечал: «...болезни объясняют по-разному. Один говорит, что больного грызет черт, другой — что болезнь послал бог; возносят моления тому и другому» [Дмитриев-Садовников А. А., 1911, с. 19]. Данные сведения подтверждаются и нашими полевыми материалами.

Наиболее распространенными являются представления, согласно которым болезнь есть вселение в тело человека невидимого духа — носителя болезни. Им может быть главный дух болезней Кынь дунг (слово «кынь» буквально означает «болезнь»), он же Кынь ики (болезней старик), Кынь кон (болезней царь). Пыхт ики (черный старик), Пыхте саккыи ики (в черной одежде старик), Кэллох Торум (мертвецов бог), Атым дунг (плохой, злой дух). Его же иногда называли от (этим словом называют какую-либо вещь вообще).

У южных и северных хантов дух болезней назывался Куль, который у первых имел образ собаки или кош-

ки, а у вторых проявлялся в виде тумана, вследствие чего люди не видели своих духов-помощников, а потому не могли обращаться к ним за помощью и легко становились жертвами Куля.

В 1974 г. нам удалось посетить культовое место юганских хантов — «жилище» духа болезней. В глухой тайге стоял дощатый священный амбарчик. В его левом углу на двух оленьих шкурах под семью колпаками из черной ткани находилась вырезанная из дерева и тщательно обработанная голова духа болезней, высотой 60 см. В правом углу на пяти шкурах (всего их должно было быть семь) стояла голова его матери Эвут ими, повязанная платками, приблизительно таких же размеров, но не заостренная. По словам информаторов, это место почитается «с самых незапамятных времен». Амбарчик, изображения духов, колпаки и прочие приношения заменялись новыми, хотя сам дух считается одним и тем же. Приношениями являлись те же вещи, которые жертвовались во всех других случаях. Кроме общепринятых, жертвовались стрелы, больше по размеру, чем обычные. Здесь забивалось жертвенное животное, мясо варилось в медном котле. Считалось, что духи едят вместе с присутствующими. Для отлугивания других духов место окуривалось чагой и высушенным оленьим пенисом. Огонь добывался вручную, спички применять запрещалось, хотя они и могли жертвоваться Кыль дунгу как необходимая ему вещь. Присутствующие (для женщин ограничений не было) обращались к духу с просьбой не насылать на них болезней. Это место посещали не только ханты Югана, но и многие другие. Время и сроки пребывания здесь не были регламентированы. Каждый при всяком удобном случае при наличии транспортных средств один или с семьей мог и был должен посетить главного духа болезней. Любопытно, что за сохранностью имущества следил специальный человек, и эта обязанность переходила по наследству, но он не являлся шаманом.

Как указывалось, причиной болезни или смерти ханты считали вселение Кыль дунга или его посланников в определенные (большие) участки тела, поселяемые духами. Могут питаться они и другим способом: проникая в тело, похищать души людей, уносить их в свою обитель и съедать там. Человек испытывает парализо-

ше до тех пор, пока его душа не будет водворена на место, переживая все, то, что переживает душа, если она еще не съедена. «Лихорадка объясняется тем,— пишет И. Паульсон,— что злые духи помещают душу то в холодное, то в горячее место» [Paulson I., 1958, S. 270].

На Вахе заболевший говорил: «ос титы мен еврйки-тыс», т. е. опять меня начал есть (слово Кынь лунг не произносилось).

Поскольку Кынь лунг и его посланники могут питаться не только человеческими душами и их телами, но также и животными, то самым надежным способом предупреждения болезни являлось своевременное принесение духу жертвенного животного. Вид жертвенного животного определял шаман; кроме того, были специальные лица [Кулемзин В. М., 1976, с. 53], которые во сне или наяву якобы видели духа, требующего жертву. Если членов семьи захватывала повальная болезнь, то это объяснялось поселением носителя болезни в жилище. «Надо позвать терден-хой, потому что другие не видят его»,— писал К. Ф. Карьялайнен о хантах р. Демьянки [Karjalainen K. F., 1911, S. 135]. О кровавых жертвоприношениях хозяину нижнего мира, имевших в прошлом место у вогул Сосьвы, сообщает А. Каннисто. Шкуру жертвенного животного клали под пары в жилище, а кровь уносили в лес [Kannisto A. 1958, S. 273].

Причины болезни могли узнавать во сне и сами больные. После сноведения необходимо было принести в жертву животное либо умиловить духа другой жертвой. В данном отношении показательный пример приводит А. А. Дунин-Горкавич. «В 1896 г. ваховская остячка видела сон, что будет на народ болезнь, для предотвращения которой нужно... принести в жертву лошадей. Было решено, начиная с юрт Вартовских до Покурских, т. е. более ста верст в разных пунктах принести в жертву семь лошадей» [Дунин-Горкавич А. А., 1894, с. 13].

Для избавления от болезни чаще всего прибегали к помощи шамана; его функции сводились либо к изъятию носителя болезни, либо к водворению на место похищенной души, либо к перенесению носителя болезни из одного человека в другого или в изображение. Изображение могло быть как объемным, изготовленным из дерева или другого материала, так и плоскостным, нанесен-

ным на тело в виде татуировки. И. Маннинен (1932, S. 333) сообщает о нанесении татуировки, чтобы боль перешла из внутренних органов в изображенное существо. Изображаемыми существами были различные животные и птицы.

В некоторых местах, в частности на Агане, шаман не был способен к самостоятельному извлечению духа. Здесь он в сопровождении бубна обращался к Торуму, который приказывал Кынь лунгу, чтобы тот, в свою очередь, приказал духу-носителю болезни покинуть тело больного. По состоянию больного определялось отношение к нему небесного бога; шаман был лишь исполнителем его желания, поэтому даже в случае положительного исхода болезни шаман не получал никакого вознаграждения. Часто в целях предупреждения болезни люди непосредственно обращались к Торуму, делая ему эпизодические жертвоприношения, о чем говорилось выше.

Другим надежным способом защиты от духов болезней являлись меры, препятствующие их проникновению в жилище. Это делалось самими людьми, без шаманов. Считая, что Кынь лунг приходит к живым ночью, вечером окуривали жилище пеплом оленя, бобровой струей, корой лихты, вереском, грибом-наростом на деревьях. Иногда в качестве подарка неподалеку от поселения вывешивали для него халат, сшитый из черной ткани. В разных местах представления о размерах Кынь лунга были неодинаковыми, поэтому размеры халатов варьировали от двадцати сантиметров до трех метров. Как правило, о своем приходе он предупреждал явлением во сне; имеющие детей сразу же после соответствующего сновидения издали от кладбища вывешивали халат с расчетом задобрить вышедшего из нижнего мира Кынь лунга.

В домашнем духе также видели защитника. О. Финн приводит эпизод о том, как он хотел у северных хантов купить «домашнего идола», но хозяева отказались, сказав, что тот не покидал их в беде и если продадут, то накажет их болезнью или смертью» [Финн О., 1882, с. 300]. Г. Старцев сообщает о назначении домашних духов: «Из добрых, в почете живущих — Ковала лунг — божок, живущий в жилище и ведущий борьбу со злыми духами и двойниками» [Старцев Г., 1928, с. 101]. Один

из способов излечения через посредство домашнего духа сообщает Георги: «Больному дают веревочку, привязанную к жертвенному животному. Когда потянут — убивают животное. Если не помогает — колотят идола» [Георги И. Г., 1776, с. 88].

Функцию отпугивания злых духов в некоторых местах выполняли кошки. Оставляя детей без присмотра, к колыбели привязывали кошку, если она не была рыжей (с рыжими, наоборот, ходит злой дух). Исходя из представлений, что злые духи боятся режущих и колющих металлических предметов, поверх младенцев иногда клали ножицы (к сожалению, не удалось выяснить, почему только до появления зубов).

На Васюгане и Югане кроме указанных средств защиты были распространены представления о подземном существе женского пола Мых ими (Земли старуха), которая якобы котлом закрывает отверстие в нижний мир и тем самым препятствует проникновению носителей болезней к людям.

На Югане, Тром-Агане и в некоторых местах северных хантов имели место представления о так называемых маячках — ичех кайтэ отет (букв. не хватает человеку вещи), т. е. это люди, у которых не достаёт телесности. На самом деле, эти существа в виде скелетов, выходящие с кладбища за людьми или их душами. Считалось, что их отпугивает медвежья голова, находящаяся в доме. Отогнать их можно было и «вспомнив» духов-покровителей или выстрелом из ружья (если «маячка» входила в жилище, на что указывала произвольно открывшаяся дверь). Поскольку они могли заряд «отдувать» назад, ханты изготавливали специальные пули со сквозным отверстием.

Здоровье каждого человека, как и вообще благополучие, связывалось и с отношением к людям громадного пантеона земных духов, о небольшой части которых шла речь выше. Считалось, что насылать болезни могут не только духи нижнего мира, которые ничем другим больше не занимаются, но и духи-покровители при условии недостаточного почтительного к ним отношения. Людей могли «наказывать» болезнями личные покровители, семейные, местные духи и т. д., практически все сверхъестественные существа, о которых та или иная группа хантов имела представление. На Югане нам го-

ворили: «Люди будут болеть, если Ягун ики перенесут на правую сторону Югана». Дело в том, что данный дух считался покровителем левобережья реки, и за перенесение его изображения он мог наслать болезнь. Точно так же могла поступить на Васюгане покровительница поселения Катаьга Ар ими (главная женщина). Ее антропоморфное изображение из дерева находилось под старым кедром неподалеку от поселения. Для «отведения» болезни от мальчика на дерево вешали кусок черной ткани, девочки — белой. Правда, в подобных случаях информаторы не могли дать однозначного ответа на вопрос, кому предназначалась жертва: данному существу или дереву, хотя тот и другой случай для нас представляет несомненный интерес.

Остается неясной и причина заболевания, если она есть следствие действия существ-покровителей: либо болезнь связана с хищением души, либо это нечто другое; имеются лишь отрывочные сведения, что коль скоро покровители перестают быть таковыми, то духи нижнего мира получают более свободный доступ в общество людей. Кроме того, они могли воздействовать и механически: боль в ушах на Югане объясняли действием духа Сох юх, который колет своим копьём — «просит ухаживать». Покалывание в боку объяснялось выстрелом духа, который в качестве стрелы использует змею [Karjalainen K. F., 1921, S. 72].

В тех местах, где местными духами были деревянные антропоморфные изображения, для избавления от головной боли клали жертву фигуре на голову, от боли в руке — на плечо и т. д.; и наоборот, поврежденная часть изображения «отдавалась» болью соответствующей части человеку.

Некоторые духи, хотя и не приносили заболевания своим вселением или похищением души, подобно духам нижнего мира, но тем не менее оказывали влияние на здоровье человека. Это, например, дух голода, представляющийся конкретным существом и распутывающий и отпуская дичь (гром), и ряд других, большинство из которых описано К. Ф. Карьялайненом (1922, S. 356—367). Средств несомненный интерес представляет Тарэн, обитающий в сосне с красноватой корой, но могущий вселяться и в человека. В таком случае последний терял кон-

троль над собой и становился зачинщиком ссор, драк и т. д., в общем был причиной кровопролития. Для предупреждения всех этих явлений в месте обитания Тарэн вывешивался кусок ткани красного цвета.

У всех групп хантов (за исключением Васюгана) зависимость здоровья от небесного бога была столь ярко выраженной, что в иных местах, как на Вахе, говорили: «Торум ныман тыявол», т. е. Торум здоровья дал, я живучий. Эта зависимость объяснялась тем, что все существа-носители болезней оказываются непосредственно или опосредованно в подчинении у Торума. Лишь в отдельных местах Кынь лунг рассматривался как равный по силе Торуму и по всем характеристикам противопоставлялся последнему. Функция Торума, в основном благожелательного к людям существа, заключалась в защите людей от болезней. Нами уже указывалось, что это осуществлялось как им самим, так и через его многочисленных помощников. У южных и северных хантов в случае болезней жертвовался Торуму кусок пестрой ткани или сукно (причины выяснить не удалось, но, на наш взгляд, мнение Карьялайнена (1921, S. 85) о том, что болезнь переходила в сукно, является неверным). «После выздоровления в течение трех дней положено было жертвовать животное. Если этого не сделать, то человек заболел снова и уже не выздоравливал» [Karjalainen K. F. 1921, S. 86].

У большинства восточных хантов кроме подарка в виде ткани одновременно забивалось жертвенное животное. Содержание обращения нами уже приводилось выше, остается лишь добавить, что речь шла о болезнях, о здоровье. Пимские ханты, кроме периодических, устраивали эпизодические жертвоприношения в самом начале заболевания. Имеются сведения, что на Иртыше Торум и сам мог насылать болезни и против таких болезней средств нет, а попытки излечения могли привести только к ухудшению. Ханты Нижней Оби считали всекую болезнь, посланную богом, признаком недовольства тем человеком, который заболел [Гондатин Н. Л., 1888, с. 15]. Интересно, что на Васюгане, судя по нашим полевым данным и материалам К. Ф. Карьялайнена (1921, S. 75), небесный бог не мог насылать болезни. К. Ф. Карьялайнен пришел к выводу о падении происхождения «божественных» болезней.

Следует рассмотреть и менее распространенные представления о болезнях и способах их лечения. Распространителями болезней считались люди и прежде всего умершие родственники. К. Ф. Карьялайнен подчеркивал, что не все мертвые вызывают болезни, а только умершие родственники [Karjalainen K. F., 1927, S. 128; 1921, S. 71]. По его же сообщению, и живые люди (не обязательно родственники), особенно мужчины, через посредство духов могут насылать болезни. Кроме того, они могли быть посланы и не через посредство духов. «На Васюгане, если женщина хочет принести болезнь мужу, делает его изображение из гнилого дерева, протыкает его, кладет в берестяную лодку и опускает в воду» [Karjalainen K. F., 1921, S. 76]. Опускание поврежденного изображения в воду, вероятно, связано с представлением о нижнем мире, куда стекаются все реки. Подтверждением этого предположения служит мнение хантов о том, что оспа всегда продвигается вверх по реке. Духи-насылатели оспы не были подвластны шаману. Здесь же автором приводятся сведения о насылании болезни путем повреждения каких-либо частей тела — ногтей, волос и т. д., так как вред, причиненный частям тела действует на целое, с которыми части связаны внутренними нитями.

Исходя из представлений о неразрывной связи человека с его изображением, о возможности перехода боли от последнего к человеку, на Вахе татуировкой наносили так называемый пояс болезни, на концах которого изображались лица тех людей, которых следовало избегать, так как именно они и приносили заболевания. Защитная мера здесь очевидна: болезнь могла перейти в изображение того, кто ее насылает. В тех местах, где защитной мерой считалось обращение к небу и земле, личины на концах пояса символизировали последние понятия. К болезненному состоянию могло привести поранение тени, идущей от тела, или его отпечаток; нельзя было на снегу оставлять отпечаток своего тела, так как исчезновение образа могло привести к ухудшению здоровья.

Болезни могли насылать и деревья. На Васюгане считали, что сосна насылает слепоту. К деревьям, влияющим на общий жизненный путь человека, требовалось особое почтительное отношение. Людей, осмелившихся

использовать их на дрова, рано или поздно ожидало возмездие, так как другие деревья этого вида «местили» за своих братьев. На Васюгане одна женщина якобы поплатилась здоровьем: в лесу ей поранил плечо упавший с растущего дерева сук, после чего рука «отсохла». Рука могла заболеть и сразу после нанесения повреждения «святому» дереву. Для «здоровья» детей жертвы в виде кусков ткани развешивались на ель, растущую на мысе «Старушка» (Васюган), на Югане стволы некоторых деревьев обматывали тканью.

Здоровье человека связывалось и с животными. Мы уже упоминали о тех воззрениях, согласно которым жизнь не кончается смертью, а продолжается в нижнем мире, но в обратном направлении. В равной мере это относится и к животным. Исходя из этих воззрений, нельзя было понапрасну убивать и мучить животных (особенно пресмыкающихся), поскольку «на том свете» они относятся к человеку точно так же, как он к ним «на этом свете». Сказанное не относится к змеям.

Имеются некоторые сведения и о том, что животные могли «мести» и в этом мире. Так, если нарушить правила разделки медвежьей туши, то при следующей встрече он нанесет охотнику телесные повреждения. Основной подобных воззрений точно так же являлись представления о вечном перевоплощении живого в мертвое и наоборот.

Убитое животное, в частности россомаху, запрещалось тащить за собой на веревке — будет болеть спина. Правда, имелись и другие объяснения подобных запретов «неправильного» отношения к живым и мертвым существам. Согласно им животные подчинены хозяину леса; в этом случае наказание посылается не самим животным, а духом-хозяином обитателей леса.

К менее всего распространенным следует отнести представления о способности воздействия на человека какого-либо мяса, земли, а также солища (оно посылает обморок).

В некоторых местах, в частности на Пине, нам сообщали о болезнях, которые вообще никем не посылаются. В качестве примера приводили слепоту, объясняемую самостоятельным уходом глаз (подробнее об этом будет сказано ниже).

Некоторые приметы, отмеченные нами в разных груп-

пах хантов, остаются без объяснений. К ним можно отнести такие, как падение с ушибами головой в восточную сторону — к скорому выздоровлению, а в западную — к длительной болезни; если во время лечения «песнями» [Кулемзин В. М., 1976, с. 48] речь шла о полете вверх — к выздоровлению, а если вниз — к смерти. Впрочем, последнюю примету можно связать с представлениями о находящемся внизу мире мертвых.

Таким образом, все болезни можно разделить на два основных вида: болезни, не связанные с утратой внутренней жизненной силы, и болезни, причина которых есть временная утрата ее. Впрочем, так классифицировали болезни и сами ханты: они считали, что механические повреждения могут излечивать врачи, поскольку здесь видны причины заболевания, а против «внутренних» болезней врачи беспомощны, поскольку они не могут знать место нахождения похищенной души и не могут видеть духа, поедающего душу.

Отсутствие жизненной силы, которая является хозяином человека, повелевает им, сказывается на общем состоянии: человек недомогает, конечности его не слушаются, появляются призраки в виде умерших родственников, стремящихся увести больного в свое сообщество, пользуясь его временной слабостью.

Внезапный уход жизненной силы приводит к другому состоянию — обмороку (ку ламэизгасэм), т. е. человек потерялся сам по себе. Обморок, как известно, от прочих болезненных состояний отличается полным отсутствием активности. Такое явление ханты объясняли тем, что душа в результате сильного испуга покинула тело мгновенно, но находится рядом; с ее возвращением человек приходил в себя. По сообщению Н. Л. Говдатти, северные ханты обморочное состояние объясняли несколько иначе. Хозяин нижнего мира, получив задание от небесного бога, дубиной топит тени записанных в свое царство. Среди обреченных на смерть попадаются взяты по ошибке. Они-то и возвращаются назад [Говдатти Н. Л., 1888, с. 41].

Уход души или ее хищение не всегда были следствием такого «пассивного» состояния. В некоторых случаях отсутствие «жизни» приводило к тому, что человек не мог контролировать свои поступки и действия, почему сумасшествие, с точки зрения хантов, равно или подобно

должно закончиться самоубийством. На Агане считали, что человек, оставшийся один на один с умершим, может сойти с ума, так как умерший похищает его душу. У некоторых групп восточных и особенно северных хантов сумасшествие объяснялось уходом номыс, т. е. ума. Однако при выяснении обнаружилось, что значение терминов «номыс», «лил» (восточные), «тит» (северные), обозначающих жизненную силу, совпадает. Это подтверждали и сами информаторы, о чем речь шла в соответствующем разделе.

С точки зрения хантов, близким к болезненному падению является состояние сна, которое также объяснялось уходом жизненной силы, с возвращением которой человек просыпался. На Югане не заснувшие ночью говорили: «Нел илти энтэ йанк» (букв. носом душа не проходила). Все то, что видит странствующая душа, видит во сне и сам спящий, испытывая вместе с ней ее приключения, даже причиняемые боли. В связи с этим на Агане, например, запрещалось ложиться спать в лабазах, где хранятся изображения духов (они могут подхватить вышедшую душу и человек не проснется). Здесь же и на Пиме считали, что во время сна покидает человека номыс, т. е. ум.

По другим представлениям, сон и сновидения объяснялись самостоятельным уходом глаз. По мнению информаторов с р. Пим, уход глаз может наблюдать бодрствующий, и в связи с этим нам был рассказан случай, якобы имевший место на самом деле, о том, как в охотничьей избушке один заснул, а другой продолжал бодрствовать, почему и видел, как глаза спящего вышли из избушки, а затем вернулись на место. Проснувшийся сказал, что видел сон. Бодрствующий ответил, что так и должно было быть, поскольку он наблюдал за глазами.

На подобных воззрениях основаны многие приметы. Так, перед хорошим уловом снится сон о сытной еде, перед заморозками — езда на нартах, перед смертью — умершие и т. д. На Югане нам рассказывали: «Если не приходится во сне связаться с родственником, то он может присниться во сне и сказать: «Приходи в такое-то место, мы давно не виделись, нужно встретиться». Когда придешь туда, то обязательно что-нибудь случится, умрешь. Значит, с ним встретишься».

По менее распространенным представлениям, сновидения объяснялись предсказанием духов, «смотря по тому, в каком месте спишь: в лесу — лесной предсказывает, в доме — домовой. Что он думает, то тебе и снится». Во сне духи «напоминают» о своих требованиях: «Что ему нужно, то тебе и приснится».

У северных хантов имели место представления, совершенно отсутствующие у восточных, о том, что сон — это прилет к человеку копалухи (самка глухаря). К сожалению, кроме наличия самого поверья, более ничего выяснить не удалось.

Итак, в большинстве случаев сон, с точки зрения хантов, — это состояние, аналогичное болезненному по той причине, что его вызывает отсутствие жизненной силы. Представления о нем, как и о болезнях, можно дифференцировать на основанные на вере в души и духов и на не основанные на ней.

Можно предположить, что определенная часть воззрений о различных состояниях человека, никаким образом не связанная с представлениями о самостоятельной внутренней жизненной силе или других сверхъестественных существах, относится еще к доанимистической стадии развития мировоззрения. Некоторую ясность в этот вопрос вносит анализ представлений хантов о смерти и особенно погребального обряда.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ И ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД

С точки зрения хантов, смерть — это разновидность сна, болезни или обморока с тем лишь отличием, что жизненная сила, покинув тело, более уже не возвращается. «Идет меняй», — говорят ханты о смерти, т. е. душа ушла. По мнению хантов, смерть не бывает внезапной: о

* В статье Э. П. Соколовой «Ханты и манси» [Соколова Э. П. 1980, с. 125—142], посвященной специально погребальному обряду, обриту и рассмотрено абсолютное большинство опубликованных сведений о различных сторонах этого раздела этнографии. В данной работе мы останавливаемся лишь на тех элементах погребального обряда, которые соответствуют характеру данной работы и отвечают ее целям.

ее приближении свидетельствует сон об умерших родственниках, звон в ушах (звон родственников или вылет души)⁹, привидения в образе существ нижнего мира, лай собаки без видимой причины (они будто бы видят эти существа), стук домашнего духа. Смерть предвещает змея (тому, в сторону которого ползла), мычание раненого лося (умрет кто-то из родственников охотника), падение подвески с шаманского костюма во время камлания, забывание рассказчиком сказки при «лечении» сказками и т. д.

Как правило, смертью заканчивается длительная болезнь, каковы бы ни были причины ее возникновения, поэтому ханты говорят: «Кончах, кончах — сурам»¹⁰, т. е. болел, болел — умер.

Причиной смерти могло быть и нарушение каких-либо правил, о которых речь шла при описании болезней; точно так же и наказание смертью могло последовать от сверхъестественных существ, животных, деревьев и пр.

Показательный случай произошел на р. Югане летом 1980 г. Ханты пожилого возраста, собравшись со всей реки, принесли в жертву Ягун ики оленя и барана, но последний перед жертвоприношением отвязался и убежал. Таким образом, жертвоприношение оказалось неудачным и смерть одного из присутствующих стариков, последовавшая через несколько дней после этого события, была расценена хантами как наказание хозяина реки Ягун ики.

Не совсем ясно, можно ли отнести к наказанию смертью сообщение Л. С. Грибовой (1975, с. 34) о том, что если женщина ест щуку, то в нее вселяется хозяин озер и рек дух Куль, вследствие чего женщина погибает от вздутия живота.

Кроме того, что душа могла покинуть тело самостоятельно или могла быть уведена духами нижнего мира, имели место воззрения о ее вытеснении другим духом; в таком случае она находилась рядом с телом. На Вахе говорили: «Когда луиг приходит быстро, то илчт уходит быстро и человек умирает скоро. Если луиг приходит

⁹ Старые люди якобы слышат звон надлетающего комара.

¹⁰ Вследствие отсутствия в лексике хантов термина «смерть» в разных местах имеются разные слова для обозначения понятий «смерть». Таковыми будут: сурам, хатм, хатсе, кайем, кяглаз, калл, койей, а также центэм, т. е. похороненный.

долго, то человек долго болеет, потом умирает». Накзать человека смертью мог и Торум. «Сама смерть является, по мнению остяков, следствием гнева богов [Бартенев В. В., 1895, с. 498]. Это же отмечает Г. Старцев (1928, с. 118). Как указывалось ранее, по некоторым представлениям, срок жизни каждому человеку устанавливает Торум; в этом случае хозяин нижнего мира получает приказ увести душу в мир мертвых, «чтобы человек долго не мучился». Однако бывает и так, что душа покидает человека раньше того времени, которое предписано небесным богом (случай обморока), и ее мог вернуть шаман, направляющийся при камлании в нижний мир [см. подробнее: Кулемзин В. М., 1976, с. 55—60]. Интересно, что если злые духи могли «мстить» через несколько поколений, то небесный бог отводил продолжительность жизни каждому индивидуально, не наказывая за провинность далеких предков.

Распространенными являлись взгляды, согласно которым в нижний мир уходит не жизненная сила, а сам человек. По сообщению ваховских хантов, в далеком прошлом старики умирать уходили сами. «Том Торма литыс», — говорили в таком случае, т. е. на ту сторону ушел. Если в течение двух дней человек оставался жив, то возвращался в жилище.

В связи с данной информацией небезынтересным представляется сообщение Г. Старцева: «У васюганских хантов сохранились воспоминания о том, что после смерти одного из пары стариков другой шел на могилу и умирал там» [Старцев Г., 1928, с. 128]. Вероятно, слабым отголоском подобного обычая следует рассматривать сообщения хантов Нижней Оби о самостоятельном уходе старых кошек умирать в лес.

В нижний мир человека могли увести пришедшие оттуда родственники: медвежья голова и домашний дух охраняют жильцов и от них. На Югаве нам рассказывали случай, который якобы имел место на самом деле. Одного юношу, посетившего могилу своего друга, увели позависавшие из-под земли две маячки. Эти существа — сара пентэм отет (букв. умершие похороненные вещи) с крючьями вместо пальцев иногда проникают в жилище к тем, «кто продал медвежью голову вместе со шкурой». Взяв людей подмышки, они уводят их в мир мертвых. Болезненное состояние утром в виде ломоты в кост-

тях объяснялось неудачными попытками увести человека с собой. Если же человек в постели или на улице оказывался мертвым, он считался уведенным в нижний мир. На вопрос, адресованный хантам самых разных групп, почему же человек считается уведенным, если воочию видно, что он здесь, мы всегда получали один и тот же ответ: «Это только кажется, на самом деле он живет там». Данная информация для нас приобретает определенный смысл только в том случае, если под живущим «там» человеком понимать нечто отделившееся от тела.

На Тром-Агане исходили из представлений, что нижний мир не является населенным только злыми существами. «Там», так же, как и «здесь», имеются злые и добрые ранее умершие люди. Одни из них занимаются тем, чтобы привести людей в сообщество мертвых, тогда как другие не пускают злых к живым людям. Представления, согласно которым попасть в мир мертвых можно только через смерть, а вход в него осуществляется через отверстие в лесу, относятся к менее распространенным из зафиксированных нами. К таковым можно отнести еще воззрения, что жизнь человека заканчивает гром, стреляющий в того, кому пора умирать и, наконец, лишь на Пиме и Югане считали, что самостоятельно действует период «чек попят», когда люди убивают друг друга и сами себя, тонут, замерзают и т. д. К такому же периоду относятся предания о потопе. Его действие не связывается с представлениями о сверхъестественных существах.

Итак, нетрудно заметить, что как бы ни объяснялись причины болезни, сна, обморока и смерти, эти состояния между собой имеют существенные различия, об этом же свидетельствуют и разные термины для их обозначения. Однако несмотря на это, все-таки возникает вопрос: почему в таком случае причина, их вызывающая, оказывается одной и той же? Здесь мы сталкиваемся с основной его сложностью: являлась ли смерть в сознании далеских предков хантов тем состоянием, которое не имеет ничего общего с болезнью или сном. Если это так, то должны существовать твердые и надежные критерии для ее установления, что, в свою очередь, должно выражаться в практическом отношении к умершему. Однако практическое отношение к умершему дает нам основание у-

верждать обратное: смерть в представлениях хантов не являлась качественно иным состоянием. Еще О. Финш (1882, с. 481) обратил внимание на факт отсутствия четкого противопоставления болезни и смерти.

Основная сложность выяснения данного вопроса состоит в том, что, во-первых, уход души, означающий смерть, не всегда совпадал с прекращением жизнедеятельности, признаком которого, как известно, является прекращение дыхания или сердцебиения, во-вторых, уход души вообще не обязательно означал смерть, как это бывает в случае сна или обморока. Показателем в данном отношении разговор с пожилым информатором с р. Аган (разговор осуществлялся через переводчика).— Живет ли человек после смерти?— Нет, спит в земле.— Зачем вместе с ним кладут его вещи?— Покойнику они нужны, он ими пользуется.

При выяснении нами этого сложного вопроса во время экспедиции ханты почти во всех случаях связывали уход души с прекращением дыхания. «Когда человек не дышит — в гроб кладут», — объясняли нам на Вахе. И. П. Росляков не случайно отмечал, что «смерть фиксируется по последнему вздоху» [Росляков И. П. 1896, с. 2].

Вообще вопросы, касающиеся смерти и захоронения, представляют для исследователей, как известно, большую сложность, так как, основываясь на достоверной информации, очень часто можно прийти к неправильному выводу. В качестве примера достаточно привести следующее сообщение хантов Югана: «У нас как только человек умер — сразу надо хоронить, потому что он может у кого-нибудь илие утащить». Отсюда напрашивается вывод о поспешном захоронении, но он оказывается ложным, так как хоронили там на третий день после смерти. По понятиям хантов, это и есть «сразу после смерти», поскольку в необходимый промежуток времени душа не вернулась к умершему. Сказанное вовсе не дает полного основания поставить под сомнение сведения тех исследователей, которые говорили о захоронении в первый день после смерти.

Во всех группах, судя по нашим материалам и литературным источникам, в большинстве случаев хоронили на второй или третий день после смерти. О захоронении в первые сутки сообщают, в частности, Н. Д. Гойдэтти

(1888, с. 42), К. Ф. Карьялайнен (1921, S. 111), З. П. Соколова (1975, с. 165). И. Георги пишет: «Покойника они хоронили в тот же день, в который он умер, и мужчины погребают мужчин, а женщины женщин» [Георги И., 1799, с. 86].

О поспешности в похоронах сообщает М. Б. Шатиров: «Мертвого хоронили по возможности скорее, как только для него изготовят колоду, выдолбленную из древесины» [Шатиров М. Б., 1931, с. 119].

Из сообщения В. В. Бартенева: «Время похорон... чаще всего на другой день после смерти» [Бартепев В. В., 1895, с. 489] также следует, что указанный обычай не является единственным. Кроме того, в упомянутых работах К. Ф. Карьялайнен и З. П. Соколова (1975, с. 165) приводят свои материалы о похоронах на третий день, причем первый объясняет данное явление влиянием христианизации. Ему возражает В. Н. Чернецов (1959, с. 152), считавший, как известно, обычай погребения на третий сутки восходящим к древнейшим доанимистическим представлениям.

Для выяснения этого принципиально важного момента, раскрывающего понимание состояния смерти, мы вынуждены обратиться к анализу имеющихся материалов. Все стояло бы на своих местах, если бы ханты, погребая умершего на третий или даже четвертый день, в течение всего этого периода ожидали возвращения души. В большинстве случаев мы сталкиваемся с противоположной ситуацией: возвращение души ожидается в течение первых суток с момента прекращения активности, а погребали тем не менее лишь на третий или четвертый день. Показательны в этом отношении сообщения хантов Васюгана: «Со смертью душа уходит, через сутки возвращается к покойнику и сообщает, что уходит от него навсегда». В момент возвращения покойник якобы оживал в по специальным вырезам на одежде (на концах штанов и рукавов) «узнавал», что он мертв. Это пробуждение мог видеть шаман. Вырезы делались не сразу после смерти, а на следующий день. Юганские ханты перед тем, как положить умершего в гроб, на обуви обрезали подвязки, а левую полу одежды запакивали на правую сторону; именно по этим признакам и «узнавал» покойник, что он мертв.

В течение первых суток отношение членов семьи к

нему было как к живому: о нем проявлялась всевозможная забота. На Васюгане, Вахе и других местах где существовал обычай рассказывать сказки засыпающим, для него всю ночь рассказывали сказки. У всех хантов до момента положения в гроб покойник находился на том месте, где спал. В тех местах, где спали на оленьей шкуре, покойник находился на ней. Ханты так и объясняли: «Умер — это значит заснул, а как его туда отправят — проснется».

У северных хантов, по нашим и данным З. П. Соколовой (1975, с. 166), мужчин хоронили в женской шубе — ягушке, которой укрывались во время сна вместо одеял, не принятых в быту. На Тром-Агане возле покойника клали такие предметы, как огниво, сверло, стружок для дерева. Считали, что Кынь луи и его посланники боятся подобных предметов и не могут приблизиться к нему, т. е. покойник не считался уведенным в нижний мир.

В. Н. Чернецов совершенно справедливо отметил: «Факт самой смерти, столь схожий со сном, обмороком, является неубедительным для первобытного человека. Покойника пытались разбудить, или так или иначе вернуть к жизни» [Чернецов В. Н., 1959, с. 152].

Однако было бы неправильным полагать, что покойника считали мертвым по истечении того времени, когда он напоминает спящего. Повсеместно был обычай разводить огонь или зажигать лампу, которая горела все время, пока умерший находился в жилище, а ханты Нижней Оби рассказывали покойному сказки до его погребения безотносительно ко времени суток.

Характерной особенностью являлся запрет рассказывать те сказки, в которых действующими лицами были шаманы.

Обычай разводить огонь объяснялся по-разному: по одним данным, это делалось для отпугивания злых духов, охотившихся за вышедшей душой умершего, по другим — для обогрева вернувшейся души. Если огонь горел дольше, как это имело место на Агане (для мужчины пять дней, а для женщины четыре), или Нижней Оби (пятьдесят или сорок дней также соответственно полу), то данный обычай объяснялся железием «сделать покойнику светло на том свете».

Отношение к умершему было двойным: с одной сто-

роны, проявлялась забота о нем, а с другой — его боялись. Боязнь была вызвана представлением о способности умершего взять душу у кого-либо из присутствующих, после чего последнего ждала смерть. На Вахе считали, что умерший добрый человек не мог позволить себе взять душу другого. Судя по нашим материалам, такого после смерти и погребения боялись меньше. И, наоборот, если умерший при жизни «обижал» других, он мог «забрать» душу. Боязнь, как мы увидим ниже, возрастала с осознанием того, что человек находится в другом состоянии, не похожем на болезненное или сонное. Чем больше проходило времени с момента смерти, тем больше предпринималось мер к тому, чтобы помешать умершему или его душе вернуться в жилище. Меры предосторожности имели место уже тогда, когда покойник находился в жилище. Так, если обычай закрывать умершего можно объяснить заботой о спящем, то надевание на него рукавиц и наложение на лицо куска ткани вряд ли объясняется этим. К тому же, как надевание рукавиц, так и закрывание лица осуществлялось на следующий день после смерти, т. е. когда убеждались, что человек не находится в состоянии сна.

Данный обычай, несомненно, по своему происхождению очень древен хотя бы потому, что он характерен для всех народов угорской ветви финно-угорской языковой группы. «Этот обычай, — пишет венгерский исследователь конца XIX в. Надь, — связан с тем суеверием, что вредно, если глаза покойного остаются открытыми, так как он еще в том же году увлечет за собой того, на кого посмотрел» [цит. по: Фодор И., 1972, с. 170]. К. В. Харлампович выражает согласие с мнением Н. И. Смирнова в том отношении, что умерший благодаря маске перестает видеть, слышать, говорить и т. д.; данный автор объясняет смысл погребальных масок «стремлением порвать всякую связь умершего со здешним миром» [Харлампович К. В., 1908, с. 474, 482]. Иногда лицо не просто накрывали, но и зашивали тканью. Об этом, в частности, сообщает В. В. Бартенев: «Старуха, оставшаяся при покойном, перевязывает ему голову няглаго платком или тряпками, иногда зашивает мешком» [Бартенев В. В., 1895, с. 488].

О том, что покойник представлял опасность в период между смертью и захоронением, свидетельству-

ют и другие обычаи. Так, ваховские ханты узлы на его одежде завязывали специальным неразвязывающимся двойным узлом, так называемым узлом мертвого, на Агапе его выносили из жилища и клали на нарты рядом с домом, а умершего вне дома вообще не заносили в жилище. Повсеместно предпринимались меры, препятствующие проникновению души в жилище (дули в дверь и т. д.).

Далее начинался следующий этап погребального обряда — похороны. Повсеместно тело покойника оставалось в жилище только до тех пор, пока не изготовлен гроб (пусть это будут первые, вторые, третьи или четвертые сутки с момента смерти). Изготовление гроба означало, что умерший покидает средний мир и переходит в мир мертвых. Первым исследователем, обратившим внимание на столь существенную деталь, был В. Н. Чернецов: «Раньше тело оставалось в доме лишь столько времени, пока изготовлялся гроб» [Чернецов В. Н., 1959, с. 143]. С этой точки зрения, представляет интерес сообщение О. Фишера: «Тотчас после смерти делают могильный ящик. На эту работу требуется не менее трех дней и затем приступают к погребению» [Фишер О., 1882, с. 481].

Но и тогда усопший не рассматривался мертвым, он считался лишь неподвижным, неспособным жить в среднем мире. На Васюгане умерших называли, кроме приведенных выше терминов, «аиль ях», т. е. сходящими впустую на охоту, давая этим самым знать, что они ни-же не могут делать. Здесь же, когда умерший был уложен в гроб, кто-либо из присутствующих садился на него, и скрип гроба давал знать покойному, что в нижний мир отправляют его не случайно. На Вахе похороны так и назывались «ыл тягили», т. е. вниз уводить.

Умерший не рассматривался полностью мертвым как в тех группах, где считали душу удалившейся далеко от тела, так и в тех, где она находилась рядом с телом. Проявлялась также и забота о находившемся в гробу. На Агапе в гроб клали несколько угольков из очага дома умершего, чтобы душа была рядом с последним и чтобы не стала жертвой злых духов.

Умершего в гроб укладывали в той одежде, которую он носил при жизни, иногда в новой, на ноги надевали меховую обувь. Остальную одежду в некоторых местах

клали с ним, в некоторых — развешивали на деревьях рядом с могилой, а на Васюгане уносили в лес в глухое место. Имеются сведения, что ее складывали в надгробное сооружение, но нигде одежду не оставляли в жилище, чтобы не давать повод умершему или его душе вернуться за ней. В гроб клали вещи, необходимые для продолжения жизни в потустороннем мире, но только те, которыми он пользовался при жизни и которые были его собственными. В. В. Бартнев писал: «...Необходимо покойного снарядить так, чтобы он и на том свете не знал нужды» [Бартнев В. В., 1895, с. 487]. Иногда, правда, с ним клали вещи ранее умерших родственников, но по каким-либо причинам своевременно им не положенные; в таком случае предполагалось, что они будут переданы по назначению.

Такими предметами были нож, кружка или чашка, табак и трубка, огниво, деревянная ложка и т. д. (из железных предметов можно было класть только нож). Грудным детям ставили молоко, а чуть старше — игрушки в виде напояса от веретена, обломки посуды без острых краев и т. д. Все вещи сознательно приводились в негодность, чтобы «покойник мог ими пользоваться», т. е. приводились в соответствие с представлениями о закономерностях нижнего мира: умерший здесь неподвижный, там — подвижный, вещи здесь поврежденные, там невредимые¹¹. У радиоприемника, например, обрывали провода.

В некоторых местах на внутренних стенках гроба прибавляли вырезанные из бересты или рисовали углем изображения солнца и луны (соответственно фазе во время похорон). На Югане наносили только половину этих светил, другая половина оставалась «светить живым», фаза луны здесь не учитывалась. Слева делалось изображение луны, а правее — солнца (на том свете сначала восходит луна, а затем солнце). С. И. Руденко сообщает, что у нижнеобских хантов солнце изображалось подковой, а луна — из трех точек; кроме того,

¹¹ Мнения некоторых информаторов, утверждающих, что вещи «портятся» с целью освобождения их душ, вероятно, следует считать вторичными переосмыслениями. Свидетельством этого является приведенное нами выше сообщение о древнем обычае исключать из сообщества живых тех людей, тело которых имеет серьезные физические недостатки.

написалось изображение птицы, уносящей душу в загробный мир [Pudenko S. I., 1972, S. 42].

В тех случаях, когда считали душу находящейся рядом с телом, имелись и другие способы ее выведения перед отправкой покойника в мир мертвых. На Югане в торцах гроба просверливались отверстия, в одно из которых пропускалась нить через весь гроб таким образом, что концы ее выходили наружу. Ближайший родственник со словами: «Я беру твой илес» — вытягивал нить. Нам пояснили, что русские крышку гроба забивают на кладбище, когда душа уже удалась от умершего. У хантов же ее нужно выводить, так как крышка прибивается сразу, как только положат покойника, и душа могла остаться внутри. Аналогичный обычай существовал на Иртыше, с той лишь разницей, что нить пропускали под крышкой и вытягивал ее старейший из присутствующих, причем, если она обрывалась, то это было признаком смерти кого-либо из этого дома [Karjalainen K. F., 1921, S. 103]. В некоторых местах полагали, что душа находится рядом с телом и на том свете, поэтому не было необходимости ни выводить ее, ни отправлять отдельно от тела.

Перед выносом гроба (а иногда уже на месте погребения) «узнавали» у умершего судьбу присутствующих родственников. Это определялось во время поднимания и опускания гроба. Обряд производился старшим из присутствующих родственников; при каждом поднятии он «спрашивал» покойного: «На кого ты сердился?» (при этом называлось имя кого-нибудь). Если гроб поднимался легко, то человек, о котором шла речь, должен был жить, если тяжело, то упомянутого ждала смерть, так как тяжелый гроб означал, что душа возмущена и находится у умершего. Вернуть ее мог только шаман. Примерно так же описываемый обычай объясняет К. Ф. Карьялайнен: «Мертвому задавали вопрос: «Доживем ли мы до следующего года?». Тяжелый гроб означал отрицательный ответ» [Karjalainen K. F., 1921, S. 103].

Другие объяснения данного обряда, вероятно, следует рассматривать как следствие более поздних переосмыслений. Так, в наших материалах и материалах З. П. Солововой (1971, с. 233), кроме приведенных, имеются объяснения такого рода, как: тяжелый гроб означал «грозивность» умершего, а легкий «праведность»,

или тяжелое поднятие означало тяжелую смерть, а легкое — легкую. По сведениям того же автора, во время описываемого обряда устанавливалась причина смерти [Соловова З. П., 1975, с. 168].

Особый интерес, на наш взгляд, представляет то понимание обряда, которое характерно для Ваха, где хоронили на следующий день после смерти. Здесь смысл обряда видели в том, чтобы узнать, является ли умерший «мертвым» настолько, чтобы его можно было погребать, т. е. покинула душа тело или нет, а если покинула, то не вернулась ли на свое место. Как правило, при последнем поднятии гроб «оказывался» легким и покойного погребали. Судя по нашим материалам, описываемый обряд не производился здесь в первый день смерти, поскольку можно было ожидать возвращенч души.

В одних местах, как мы видим, возвращение души и судьбу родственников умершего могли определить сами присутствующие, а в других, как на Васюгане, пробуждение умершего мог наблюдать только шаман. У северных и некоторых групп восточных хантов имело место то и другое. В. Н. Шавров (1844, с. 279) сообщает о предсказывании участи оставшихся родственников по признакам, имеющимся на теле умершего.

В некоторых местах перед положением тела в гроб в нем предварительно разводили небольшой костер и покойника укладывали прямо на зоду; иногда гроб обмакивали венчиком шиповника, крапивы, чтобы «не заколотить» душу кого-либо из живых. У северных хантов окуривание производилось чагой, в прошлом для этой цели применялся бобровый мускус.

Гробы делали не только современного типа. Во многих местах гроб изготовляли из ствола дерева. К. Ф. Карьялайнен уточняет: «На Васюгане для молодого берут свежее дерево, а для старого сухое» [Karjalainen K. F., 1921, S. 160]. Не случайно одним из названий гроба фигурирует юх, что значит дерево, или атам юх — плохое дерево, юх курр — дерево образа, коний юх — мертвое дерево.

По рассказам информаторов Васюгана, в прошлом покойника зашивали в оленью или досиновую шкуру, служившую подстилкой для сна, которая носила название «жам». Любопытно, что данный термин воздв

здесь был перенесен на дощатый гроб. Может быть, от голосом даяских времен следует рассматривать недавно бытующий обычай перед выносом ставить гроб на шкуру. В. В. Бартечев (1895, с. 488) отмечал обычай класть в гроб оленью постель. К. Ф. Карьялайнен сообщает, что «на Иртыше зажиточные люди труп заворачивали в шкуры» [Karjalainen K. F., 1921, S. 92].

На Васюгане нам сообщили и о другом старинном способе захоронения, когда умершего укладывали в «большую берестяную куженьку», состоящую из верхней и нижней половин. По их словам, такие «гробы» до сих пор вымываются вешними водами. На самом деле, в традиционном погребальном обряде на Вахе гроб иногда и в настоящее время накрывают берестяной тиской, а на Югане обертывают его полностью. Это же самое отмечает К. Ф. Карьялайнен: «На Иртыше и в Сургутской области прежде чем опустить в могилу гроб, его оборачивают берестой» [Karjalainen K. F., 1921, S. 155]. Интересными представляются сообщения С. И. Руденко: «Перед погребением угры клали труп в бересту, а ненцы обертывали оленьей шкурой» [Rudenko S. I., 1972, S. 41]. У северных хантов, которые труп укладывали в разрубленную поперек лодку (почему гроб и носит название «хон», т. е. лодка), по сообщению З. П. Соколова: «Прежде покойника закрывали берестяным полотнищем, которое скрепляли с лодкой, сшивая кедровым корнем» [Соколова З. П., 1971, с. 229]. В. Н. Чернецов приводит другое название гроба у хантов р. Казыма — йник манты хот, т. е. по воде идущий дом. Считалось, что покойник в загробный мир (патлам торэм) попадает, находясь в этом доме [Архив МАЭС, № 869, д. 34, л. 19].

Следующий этап погребального обряда — доставка умершего к месту захоронения и его погребение. Теперь гроб с телом выносят из жилища погами вперед, однако имеются сведения, что в прошлом из чума выносили не через вход, а с любой другой стороны, приподнимая покрывку, чтобы покойник «не смог вернуться назад». Запрещалось вслух произносить его имя, иначе он мог понять это как призыв. Дверь жилища тщательно закрывалась, а на порог клали толор или топж. На Иртыше, кроме того, к стене дома ставили деревянную колодушку, «чтобы мертвый, если захочет попасть в жили-

ще, получил бы физическое повреждение» [Karjalainen K. F., 1921, S. 125]. Особо опасным умерший считался для ближайших родственников, поэтому в некоторых местах, в частности на Нижней Оби, жена и дети оставались дома, а остальные находились при покойном до самой отправки его в мир мертвых.

Гроб с телом зимой на оленях, а летом на лодке доставлялся к месту захоронения. Иногда, правда, как зимой, так и летом, он доставлялся вручную. Впрочем, эта деталь, присущая до недавнего времени только северным хантам, в прошлом, вероятно, имела место и у других групп. По нашим данным, относящимся к александровским хантам, «...раньше клали человека на нарты, отвозили подальше от деревни и оставляли привязанным к нарте. Рядом клали в котел посуду, еду».

Кладбище располагалось вниз по реке на возвышенном берегу. Могилу копали только после того, как гроб с телом был доставлен на место. Считалось, что если выкопать могилу заранее (так же, как и делать гроб), то может умереть еще кто-либо из родственников (посколько есть место для ушедшей души). Родственники умершего (но не ближайшие) копали могилу, а остальные занимались приготовлением к погребению: снимали с нарт и ставили на землю гроб, разводили возле него костер, готовили пищу, окуривали берестяное полотнище для покрытия гроба и т. д. Могилу копали в том же ряду, где были похоронены родственники умершего, чтобы дать возможность общаться с ними в нижнем мире. Чужеродцев хоронили «где попало». Глубина могилы варьировала от тридцати до ста пятидесяти сантиметров. Иногда вообще не копали могильную яму. Характерно, что чем севернее проживает та или иная группа хантов, тем чаще встречалось подобное явление. Об обычае ставить гроб прямо на землю сообщает В. В. Бартечев (1896, с. 490) и ряд других. В наших материалах имеются сведения о том, что усть-полуйские ханты гроб не закапывали, оставляли на нарте. Н. Л. Гондатти сообщает: «У низовых остяков могила не роют, а тело кладут на материк, сверху накрывают опрокнутыми нартами» [Гондатти Н. Л., 1888, с. 43].

Полвеком существовал обычай забивать жертвенное животное. Как правило, забивался олень, на котором везли гроб с телом умершего. Его убивали либо по-

жом, оглушив предварительно дубинкой по голове, либо душили, сбив с ног ударом в зад, либо убивали ударом обуха по голове, либо закалывали стрелами. Мясо складывали на парты, чтобы невидимым подземным существам не дать возможности красть его. Часть мяса съедалась, а часть оставлялась умершему в посуде в гробу его головы (если крышку гроба заколачивали непосредственно перед погребением). Вообще покойного старались «кормить» тем, что он ел при жизни: охотника — мясом, а рыбака — рыбой. Чай и вино ставили в любом случае. Много пищи с покойником не отправляли ни во время погребения, ни позже при поминальном обряде, а ровно столько, сколько требовалось ему для приспособления к жизни в новом месте. В противном случае «он будет думать, что раз пищи много, то можно взять с собой еще кого-нибудь».

На Пиме и в других местах, где крышку гроба заколачивали еще в жилище, пищу клали в надгробное сооружение. Кости жертвенного животного либо закапывали отдельно, либо собирали на шкуру, которую оставляли на земле, покрывающей гроб; на нее же клали череп с рогами. По другим данным, шкуру и череп с рогами вешали на ближнее дерево или клали на крышку надгробного сооружения.

На Югане мясо жертвенного животного в пищу не употреблялось; жертвенное животное целиком следовало в нижний мир. Здесь же имел место обычай убивать собаку охотника и оставлять ее на могиле погребенного. Аналогичный обычай существовал на Казыме с тем лишь отличием, что человек, чувствуя приближение смерти, кому-либо наказывал задунуть ее.

Если похороны осуществлялись весной или летом, когда умерший не испытывает нужды в еде, животному, то оленя забивали осенью или зимой. По другому объяснению, летом олени находятся в лесу, поэтому нет и возможности отправить их с хозяином. В некоторых местах при погребении иногда забивали петуха, представлявшего «потомка» его со связанными ногами. Такие случаи не рассматривались как отправление пищи вместе с умершим, так как она съедается полностью. Возможно, не все случаи жертвоприношения оленя следует рассматривать как снабжение погребенного едой — животным. Иногда это могло быть не более как

совместная трапеза с умершим. Конечно, сказанное не относится к тому варианту, когда животное оставлялось на могиле целиком.

Любопытно, однако, что когда какие-либо части оленя оставались для умершего, тогда и упряжь, парты, хорей оставались также рядом с могилкой или клались на надгробное сооружение. Парты и хорей были обращены передней частью к предполагаемому нижнему миру. К тому же, по сообщению К. Ф. Карьялайнена (1921, S. 118), обычно убивали любимых оленей умершего. Интересные сведения приводит В. Н. Шавров: «На могиле покойника останки закалывают запряженных в парту оленей, на коих он во время своей жизни ездил, и кладут их в парту вместе с умершим» [Шавров В. М., 1871, с. 12].

Когда все было съедено, гроб накрывали берестяной лиской и опускали в могилу. Землей ее зарывали те люди, которые копали, следы их обуви затем уничтожались.

Ориентация могил была самой различной и объяснялась она по-разному, что, как известно, служит причиной разногласий для исследователей, пытающихся на основе формальных признаков установить строгую закономерность. Мы приведем лишь известные нам объяснения.

В одних группах руководствовались представлениями о находящемся на севере нижнем мире и ориентировали покойника ногами на север, «чтобы ему легче было найти дорогу». Так же объясняют давший обычай В. В. Бартевев (1895, с. 490) и О. Фини (1882, с. 478). В других группах руководствовались тем же, но ориентировали головой на север, т. е. так, как человек и находится в пути, придерживаясь нужного направления. Об ориентации головой на север говорят Г. Старцев (1928, с. 120) и И. Г. Георги (1776, с. 86).

В некоторых местах, как, например, на Югане, где старое кладбище расположено на берегу бывшей протоки, географическая ориентация могил самая разная, поскольку представления о нижнем мире связывались здесь с течением реки, уходящей умерших в мир мертвых. Здесь все могилы ориентированы к бывшему руслу. На Пиме погребали головой на юг, исходя из тех соображений, что мертвый спит, а поскольку «едет» спяч головой на север, а «там» все наоборот, то умерший и соответственно с этим должен быть и положен. Такой же

ориентации придерживались на Тром-Агане выше юрт Русских, а ниже ориентировали головой на восток (причины не выяснены).

На Вахе ориентировали головой на восток потому, что запад считали населенным злыми существами, куда они уводят людей или их души. Напротив, восточная сторона считалась «доброй», где обитает всеобщая жизнеподательница Анки Пугос. Следовательно, в случае смерти покойник должен быть направлен в западную сторону.

Часть северных хантов придерживалась ориентации головой на север, часть — «на заход солнца» (причины не выяснены). Иногда ханты придерживались общего направления течения реки, на которой они проживали, но учитывая то обстоятельство, что левые и правые притоки Оби сохраняют в основном широтное направление и что ханты могли отправлять в потусторонний мир вперед как ногами, так и головой, вряд ли имеется смысл устанавливать какую-то общую закономерность, если не обращаться за объяснением в каждом конкретном случае.

После погребения над могилкой устанавливалось дощатое сооружение с двускатной крышей. В разных группах они сооружались в разное время. По сведениям З. П. Соколовой, их делали в первый или второй день после смерти, когда покойник еще находился в жилище [Соколова З. П., 1971, с. 228]. В других местах их сооружали сразу же после похорон. На Агане и Югане, где считали умершего мертвым «окончательно» на пятый или четвертый день после смерти (соответственно полу), надгробные сооружения делались на четвертый или пятый день родственниками умершего, но не самыми близкими. Тогда же ставился крест или просто валка у головы покойного.

В торцовой стене сооружения вырезалось небольшое отверстие, называемое дверью для души покойного (если считали, что душа находится рядом с покойником). Надгробное сооружение являлось местом, где живет умерший, т. е. его жилищем, что нашло отражение и названиями. У северных хантов оно называлось ухто хот (вернее жилище), у восточных — кит сурам касы (дом умершего человека). Туда складывались те же вещи, которые клали и в гроб (одежду, пищу и некоторые предметы умершего).

О. Финш, описывая погребальный обряд северных хантов, говорит о наземном захоронении, когда гроб ставили между тремя парами кольев. «Возле покойного клали любимые его предметы, а что не помещалось внутри — клали снаружи» [Финш О., 1882, с. 478]. Г. Старцев сообщает, что «в гроб кладут домашние вещи, а более громоздкие на сруб» [Старцев Г., 1928, с. 122]. И. Н. Шухов пишет о казымских хантах: «Над могилой делают сруб из дерева или берестяной тиски. В нее кладут нож, топор, табакерку, берестяную коробку для жира» [Шухов И. Н., 1915, с. 36]. Как и гроб, сооружение в большинстве случаев покрывалось берестой. На Агане говорили: «Покойник живет в верхнем гробу».

Все это вызывает предположение о наличии в прошлом наземных захоронений, когда не было необходимости делать «нижний гроб». Вероятно, в прошлом помещали покойного в описываемое сооружение завернутым в бересту и шкуры. На данное предположение указывает один из способов захоронения, описанный И. Н. Шуховым и отмеченный им у северных хантов близ г. Березова [Шухов И. Н., 1915, с. 56]. Труп был завернут в бересту и помещен в лодку с обрезанными кормой и носом. Над ним были истлевший сруб. На Тром-Агане подобный способ частично сохранился и до сего времени. Автор данной работы в лесу недалеко от поселка случайно натолкнулся на детское наземное захоронение.

После того, как покойник был погребен и установлено надгробное сооружение, люди покидали кладбище. Положено было перешагивать через костер с гильзиками, разведенным на дороге, ведущей в поселение. Принимались и другие меры, препятствовавшие душе умершего увязаться за уходящими. На Вахе позади себя поперек тропинки клали черемуховую палку. На Конде, по сведениям А. Каннисто, возвращающиеся с похорон по очереди бросали через плечо собаку, так как считалось, что умершие боятся собак и их следов [Kannisto A., 1958, S. 50]. Иногда на обратном пути ставили топор острием в сторону захоронения [Kajjalainen K. F., 1921, S. 128]. Почти повсеместно был обычай при входе в дом умершего, где продолжались поминки, перешагивать через горящую тряпку, прыгать через огонь [Ивантеев П. П., 1910, с. 81].

С представлением о дальнейшем существовании мертвого в потустороннем мире связаны все детали погребального обряда. У северных хантов наиболее распространенным названием кладбища было пугол, т. е. деревня, поселение, у восточных оно называлось ях пугол (людей поселение) или ых ват мых (букв. низкое поселение земли). Повсеместно считалось, что мертвые хотя и живут самостоятельной жизнью, но все-таки нуждаются в помощи со стороны живых, особенно эта помощь требуется в первое время после смерти, когда умершие еще не совсем освоились в новом для них месте.

Подобные воззрения особенно отчетливо были выражены хантами Тром-Агана: «Мужчину поминают пять лет, а женщину четыре, потом они сами там промышляют». К. Ф. Карьялайнен писал: «Время для приспособления умершего к новым обстоятельствам требуется в разных местах по-разному: от одного месяца до трех лет» [Karjalainen K. F., 1921, S. 152]. Но и по истечении этого срока мертвым не прекращали оказывать некоторую помощь. Правда, оказывалось она лишь эпизодически, без «свидания» с умершим, т. е. не на кладбище, а непосредственно в доме.

Наши данные находят подтверждение и в сообщениях К. Ф. Карьялайнена: «Если поминки справляли в доме, то сразу могли угощать несколько умерших и тогда пищу давали на пол столько раз, сколько поминали умерших» [Karjalainen K. F., 1921, S. 134]. Совершенно обязательным считалось помогать умершему в первые четыре или пять дней после погребения. К. Ф. Карьялайнен сообщает об иртышских хантах: «...оставшийся в живых супруг должен посещать могилу. Вдовец четыре, а вдова пять ночей» [Karjalainen K. F., 1921, S. 132]. Вообще данные замечания несколько противоречат обычаям восточных хантов, не посещавших кладбище ночью, так как якобы именно в это время суток бродят души умерших, стараясь попасть к живым. В связи с указанными воззрениями поминальный обряд осуществлялся здесь днем и вечером. На свидание с умершим приходили все родственники, включая и самых ближних. У места погребения разводили небольшой огонь, грели чай. Часть принесенной пищи клали умершему в отверстие надгробного сооружения. В тех местах, где не было надгробных сооружений, в частно-

сти. на Иртыше, пищу подавали «через лок, проделанный в слое земли, идущий до гроба в направлении головы трупа» [Karjalainen K. F., 1921, S. 113]. Пищу, как и при похоронах, клали только то количество, которое считалось необходимым для существования умершего.

Разведенный огонь отпугивал души умерших. Кроме того, имелись и другие меры предосторожности. На Югане люди, присутствующие на поминках, вокруг себя втыкали в землю ножи.

В последующий после четырех или пяти дней период поминки осуществлялись нерегулярно, по требованию самих покойников, на что указывали: звон в ушах, сновидения, выпавший из рук кусок пищи. Если человек находился длительное время в тайге на промысле, то по возвращении он должен был обязательно идти на кладбище.

Во всех случаях, как было замечено, трудно установить, кто нуждается в помощи: сам умерший или его душа. Александровские ханты объясняли: «Когда лилем уходит — человек умирает. Она долго живет на могиле умершего. Носят пищу, чтобы лилем ела». Другое объяснение хантов р. Лямин: «Прилегла я отдохнуть, вижу заходит женщина в шубе и как хозяйка проходит в тот угол, где медвежья голова. Я встаю и говорю: «Ты что здесь?» Это умершая бабушка приходила дом попроведать. Надо было нам на поминки сходить. Мой отец бил по углу дома — выбивал «маячку».

О том, что покойники сами выходят из нижнего мира, свидетельствуют и другие материалы по восточным и северным хантам. Обычай запрещал собирать на кладбище ягоду и т. д. Считалось, что здесь все принадлежит покойникам, которые съедобное собирают ночью. «Покойники для того, чтобы «сделать темно», иногда прячут луну (лунное затмение. — В. К.) и, воспользовавшись темнотой, приходят к живым, просят пить. Того, кто выносит им воду, они забирают с собой». Информаторы нам говорили, что если звон в ушах, кто-то из умерших пришел. Надо сказать: «Зачем вечером ходишь, иди ешь собачий кал».

Итак, регулярная помощь умершим в тех случаях, когда она объяснялась их приспособлением к жизни в других условиях, прекращалась по прошествии того периода, который требуется для этого приспособления.

Иначе объяснялось прекращение поминального обряда там, где исходили из представлений, что ушедший нижний мир «там» все-таки умирает, хотя и не сразу. Чем больше человек жил «здесь», тем дольше он «живет» в нижнем мире. На Югане нам говорили о принятии пищи покойному: «Так делают до тех пор, пока не забудут умершего, пока не сгниет. Старого человека долго поминают, потому что он долго жил». На разложение тела указывала расплывчатость образа умершего в сознании родственников.

Необходимо остановиться на обычае северных хантов изготавливать так называемые изображения умерших¹². В. Н. Чернецов следующим образом описывает его у казымских хантов: «Когда покойника положат в гроб, женщина с покойника и с себя срезает волосы и делает кукау, чтобы поплакать с ней. Платок носит наизнанку, пока не будет сожжена кукла. Прежде чем ее сжечь, для нее делают маленький домик из половинок дерева, малцу, рубашку (если женщина — платок и лукошко). Кукла сжигается на сороковой день». Из другой записки В. Н. Чернецова следует, что «куклу хранили до весеннего прилета птиц. Как только их добудут, варят, куклу пускают в жир, вынимают и сжигают. При этом плачут» (Архив МАЭС, № 869, л. 34, л. 26, 27, 28). Считалось, что душа умерших вселяется в изображения умерших, называемые ура, иттарма [Соколова З. П., 1975, с. 170, 172]. Дополнительным подтверждением тому является отсутствие обычной изготавливать куклы для детей грудного возраста, поскольку считалось, что в них еще не вселилась душа [Соколова З. П., 1977, с. 252].

По данным Н. Л. Говдатти, «Если не сделать куклу покойного, то тень умершего будет мстить» [Говдатти Н. Л., 1888, с. 43]. О «куклах» покойного И. Ф. Мюллер сообщал: «...лицем его ставят перед глазами и оплакивают в лице идола мужа» [Müller I. F., 1720, S. 204].

¹² Мы не ставим себе целью дать всесторонний анализ данного обычая, поскольку он обстоятельно рассмотрен в работах З. П. Соколовой [Соколова З. П., 1971, с. 170; 1974, с. 49—60; 1975, с. 165—174; 1978, с. 169—175]. Кроме того, мы не рассматриваем собственно материалы по этому вопросу. Наши рассуждения относятся к его стороне, которые каким-либо образом связаны с развитием представлений предков хантов о живых и неживых предметах, а также о душе.

К. Ф. Карьялайнен дает более подробные сведения: «Это изображение мертвого, одетое в его одежды... его сажают на любимое место умершего, готовят для него пищу, женщина кладет его спать, обнимает и целует его. Она верит, что умерший все это видит и что душа его переходит в это изображение» [Karjalainen K. F., 1921, с. 137]. В «Списке населенных мест...» (1871, с. 73) подчеркивается, что изображение покойного пользуется тем же уважением, которым пользовался человек при жизни.

Таким образом, изображение умершего призвано было замещать живого человека. В связи со сказанным некоторое сомнение вызывает объяснение термина «ура» З. П. Соколовой, который, по ее мнению, «либо означает особую сакральность предмета, либо он происходит от мансийского «ур» — гора, возвышенность» [Соколова З. П., 1978, с. 174]. Последнее предположение автором делается на том основании, что специальные сооружения, в которые клались изображения мертвых, строились на возвышенных местах. Скорее всего, данный термин семантически представляет собой аналогию термину «курр», которым восточные ханты обозначают такие понятия, как форма, вид, образ, внешность. Этим же словом они называют и фотографию. В. Штейниц, как указывалось ранее, термин «кор», применявшийся по отношению к зооморфным помощникам духа-покровителя семьи, наполнял этим же содержанием.

Если изображения умерших служилиместилищем для покинувшей тело души, то логично предположить, что кукла изготовлялась только тогда, когда умерший не мог ожить вследствие возвращения души, т. е. когда его считали мертвым (по понятиям хантов). В разных группах это выглядело по-разному: у одних кукла изготавливалась «сразу же после смерти человека» [Соколова З. П., 1971, с. 231], у других — когда покойник уложен в гроб, у третьих — через три дня после похорон, но нигде нет сведений о том, что куклу делали в тот период, когда еще ожидали возвращения души в тело. Изображение находилось в особой коробке или сундучке на любимом месте умершего, ее периодически «кормили», на ночь закрывали ткалью. Относительно сроков хранения опять-таки мы сталкиваемся с самыми разными сведениями, и причина того заключается в неодина-

ковых представлениях о судьбе умершего и о продолжительности жизни в загробном мире.

По сообщению С. И. Руденко, на Нижней Оби «большую умершей женщины держали в доме сорок дней, а мужчины пятьдесят. Затем ее хоронили в лесу, по возможности, в гнилом дереве или в надгробном сооружении умершего» [Rudenko S. 1972, S. 52]. На Средней Оби, по его же сообщению, изображения хранили четыре или пять лет (соответственно воле), а по истечении этого срока клали в гроб или воздвигали для нее маленькую будку. «Так обходились обские угры с изображением обычных смертных, чья земная жизнь заканчивалась после второго погребения» [Rudenko S., 1972, S. 54]. Таким образом, захоронение куклы объясняется «окончательной» смертью умершего.

Другое объяснение, высказанное в свое время И. П. Росляковым и поддержанное К. В. Харламповичем, сводится к тому, что мертвый, освоившись в нижнем мире в течение года, не нуждается более в помощи родственников. Если на протяжении года он в образе куклы получил необходимую помощь, то после этого периода попечение о нем становилось излишним [Харлампович К. В., 1908, с. 476]. По сведениям этого автора, куклу хоронили на могиле умершего, закапывая ее в землю, или клали в надгробное сооружение. О захоронении куклы через год после смерти человека сообщают В. Ф. Зуев (1947, с. 42), А. И. Андреев (1974, с. 102), Д. Турский (1895, с. 35).

По нашим данным, полученным, правда, от русских старожилов, куклу «держали» два года. Этот же срок указывается в документированном источнике «Список населенных мест...» (1871, L. XXIII). З. П. Соколова говорит о сохранении изображения в течение четырех или пяти лет, что также соответствует представлениям хантов о жизни в загробном мире. После этого куклу в коробке закапывали в лесу или на кладбище, иногда клали в специальный амбарчик. По другим сведениям того же автора, «хранили их определенный срок, а когда женщины устанавливали, что рожился человек с этой душой, изображение хоронили» [Соколова, 1971, с. 213].

Как видно, в последнем случае не было строго установленного промежутка времени, который требовалось соблюдать до погребения изображения. Автор справед-

либо отмечает, что хранение изображений означало заботу родственников о душе умершего в период между его смертью и рождением ребенка с душой умершего. Данные представления не связаны ни с воззрениями о полной смерти умершего, ни с его приспособлением к новым условиям жизни, а с реинкарнацией души.

Особо следует отметить воззрения о превращении человека после смерти в медведя. На Вахе они были столь распространены, что на медвежьем празднике у убитого зверя «спрашивали», кем из родственников он доводится охотнику. Подобный обычай связан с представлениями, что добытый медведь есть кто-либо из умерших, желавший навестить своих родственников.

Нельзя обойти вниманием еще одну существенную деталь погребального обряда хантов. Существовала целая категория умерших, которые по разным причинам не могли быть похоронены на общем кладбище, т. е. продолжать жизнь в сообществе своих родственников. К ним, как мы уже говорили, относятся новорожденные, которых хоронили в гнилом пне или на «безымянном» кладбище — нымлях колонса, погибшие трагически (замерзшие, утонувшие, задранные медведем и т. д.). На вопрос о причинах подобного явления ханты отвечали: «Вместе на том свете не живет тот, который умер сам и который утонул. Который сам умер — сам ушел на тот свет, а этого водяной забрал». Выше уже говорилось, что трагические случаи объяснялись намеренным действием духа Тарэи; не случайно таких людей ханты считали «забранными чертом». Вообще трагически погибшие рассматривались как находящиеся в связи с различными злыми сверхъестественными существами, исполнителями приказаний последних и даже людоедами.

Вероятно, следует считать по происхождению более поздними те воззрения, согласно которым души трагически погибших делались бессмертными злыми духами, так как они не следовали вслед за телом, а существовали независимо от него. На Югане нам объяснили: «Если по болезни умрет человек, то плес пойдет под землю, а если его убьют, то вверх пойдет»¹³. Дело в том, что трагически погибшие не рассматривались как погибшие слу-

¹³ В отличие от всех прочих групп хантов на Югане злых духов располагали как внизу, так иверху.

чайно: это преднамеренное действие либо духа Тарэн, либо наказание со стороны других естественных или сверхъестественных сил за нарушение общепринятых норм поведения. Именно таким образом наказывал медведь [Старцев Г., 1928, с. 118], в связи с чем задранные зверем, с точки зрения хантов, не являлись случайно погибшими.

В наших материалах, а также в литературных сведениях имеются некоторые указания на существование в прошлом обычая хоронить нарушивших необходимые правила не на общем кладбище. Что касается деталей погребального обряда при захоронении трагически погибших, то в основных своих чертах, вероятно, он не отличался от общепринятых [Соколова З. П., 1971, с. 231], хотя некоторые особенности и были. К ним, в частности, можно отнести изготовление двух изображений умерших, о чем говорит З. П. Соколова (1978, с. 171). Другой особенностью является своеобразие поминального обряда, совершаемого по утопленнику: к специальному амбарчику, где хранилось его изображение, привозили из поселка голову и тушу жертвенного животного. Так как в этом случае отсутствовали детали упряжи и другие предметы, то можно предположить иной характер жизни утопнувших. В пользу данного предположения говорят приведенные выше сведения информаторов.

По нашим материалам, относящимся к ваховским хантам, в случае, если не было найдено тело замерзшего или утопнувшего, то хоронили его собаку, соответственно полу погибшего. Пока что это не находит сколько-нибудь удовлетворительного объяснения или связей с имеющейся в общем-то цельной системой миропонимания хантов.

Наконец, несколько слов следует сказать о жизни в загробном мире. Попадая в нижний мир, человек становился живым; кроме того, что время течет вспять, во всем остальном там одинаково и во сне люди часто наблюдают потустороннюю жизнь, о ней рассказывают и преждевременно умершие, но вернувшиеся, а также шаманы, слышавшие последних: «У одоленодов там свои стада, охотники добывают зверя, рыбаки — рыбу, там нет податей» [Kajalainen K. F., 1921, S. 187]. Жизнь протекает в сообществе своих родственников, связей с чужими там нет, поэтому умерших на чужбине старались

доставить на свою родину. Чтобы иметь возможность встреч со своими, нельзя нарушать запреты: точильный брусок следует подавать на тыльной стороне ладони (иначе там будешь отгорожен каменной стеной), определенное время нельзя пользоваться вещами умершего и т. д.

Н. Л. Гондатти, описывая нижний мир в представлениях северных хантов, приводит обычай не бросать остриженные ногти и волосы: они якобы помогают на том свете теням умерших людей преодолевать высокие горы, переходить потоки [Гондатти Н. Л., 1888, с. 41]. Кстати, подобные представления были характерны для коми, у которых существовал обычай в течение всей жизни хранить остриженные волосы и ногти, чтобы со смертью владельца положить их в гроб [Грибова Л. С., 1975, с. 43].

Усопшие могут из своего обиталища посещать свою прежнюю родину, если долго не встречались со своими родственниками. Вероятно, не будет лишним привести полностью представления хантов Югана о нижнем мире, хотя они и содержат известную долю христианской идеи о воздаянии на том свете.

«Когда покойник попадает на тот свет, там двое подходят и уводят. Подходят к котлам: если на земле греха не было, то перейдешь, а если был, то свариться. Ко второму месту подводят: два тонора рубят. Если греха не было — пройдешь. Дальше идешь: человеческие кости валяются. Если греха не было — дальше пойдешь. Потом впереди море. Если на земле добро делал, то мост будет, а если никому ничем не помогал, то утонешь. Когда море перешел, приходишь к Пыхт ики. Он посмотрит, нора ли тебе умирать. Если рано, то вернет назад, если время пришло — будешь лежать. Был такой случай. Одна женщина умерла, оставила двоих ребятнишек. На кладбище унесли ее, лежит она. Подходят двое, повели ее. Они все прощали и повали к Кынь ики. Он на все посмотрел — до смерти ей еще семь лет. Вернули и положили ее. Как ей выйти, она ведь живая? Слышит, кто-то выкапывает ее. Медведь это был. Она на другой бок перевернулась, медведь испугался и ушел. Она влезла и пошла домой. Ребятишки возле дома играют, говорят: «Мать идет». А отец: «Она умерла». Что делать? У нас вера такая — если покойник придет, то надо что-то делать. (Не пускать его. — В. К.). Старший и ней

подошел, говорит: «Дай грудь, есть хочу». Она с ребенком в дом зашла, а то бы убили».

Здесь же приводили нам рассказ вернувшегося из мира мертвых, из которого следует, что повичков там заставляют играть на музыкальных инструментах, веселить остальных. На Пиме считали: «Кто здесь жил праведно, не воровал, не обижал других, помогал им, тот будет там в начальстве, а кто здесь жил неправильно, там будет на себе дрова возить». Вероятно, по происхождению более поздними следует рассматривать те представления о нижнем мире, который непохож на средний отсутствием равенства.

К. Ф. Карьялайнен, анализируя самые разные воззрения о нем, пришел к выводу: «...мир мертвых возник прежде, чем установились современные отношения... Представления о нем находятся в процессе преобразования» [Karjalainen K. F., 1921, S. 187].

Следует отметить, что хотя положение дел в нижнем мире примерно такое же, все-таки разница имеется и объясняется она, конечно, многими причинами: смутными представлениями о его местонахождении, смешиванием воззрений о членении мира по горизонтали и вертикали, трансформацией этих представлений.

Так, по одним данным, это север, куда стекаются все реки, где бродят стада оленей и водятся песцы, по другим — это низ, где сыро, холодно, мало света и неуютно, где из рыб водятся только калым и карась (ханты называли их рыбами мертвецов, так как они зарываются в ил) и т. д.

Особенно привлекает внимание неодинаковость представлений о причинах смерти и судьбе умершего. Нетрудно заметить, что как то, так и другое тесно связано с воззрениями о жизненной силе, но не всегда связано с той жизненной силой, которую ханты называют душой. Воззрение хантов о том, что причины смерти обязательно объясняются уходом внутренней жизненной силы, не находит подтверждения в их языке. В начале данного раздела мы специально приводили описательный термин «илет меняй» (т. е. душа ушла) для обозначения общей причины смерти. В ходе исследования выяснилось, что приведенное словосочетание не охватывает и не объясняет всего многообразия причин смерти в представлениях хантов. Нами приводились при-

меры о смерти как результате повреждений тела, об «уволнении» человека «живущими в мире мертвых» покойниками, о его самостоятельном уходе в этот мир.

Анализ материалов, таким образом, заставляет нас предположить более поздний, вероятно, анимистический характер воззрений о причинах смерти, вызванных хищением, самостоятельным уходом или смертью жизненной силы, представляющейся находящимся где-то внутри человека живым существом.

Судьба умершего обнаруживает еще большее разнообразие. По одним данным, умерший «доживал» благодаря обратному течению времени до дня рождения и возвращался к живым в виде младенца; по другим — умерший превращался в медведя; по третьим — «покойник после смерти живет столько же, сколько на земле» [Гондатти Н. Л., 1888, с. 38]; по четвертым — он умирал окончательно с разложением тела; по пятым — в общество живых возвращался не сам человек, а его душа; по шестым — умирали окончательно (в нижнем мире) как человек, так и его душа; по седьмым — умерший превращался в почитаемого духа [Kagjalainen K. F., 1921, S. 191]; по восьмым — душа человека вселялась в куклу умершего и т. д.

Совершенно очевидно, что далеко не просто разобратся с такой чрезвычайно сложной группой фактов, тем более, что культура хантов, несомненно, испытывала влияние чуждых культур. И все-таки нельзя не видеть, что представления хантов о жизненных силах и о судьбе умершего предстают перед нами во взаимной связи. Воззрения, согласно которым умерший продолжает существование в форме души или духа, вероятно, нельзя считать древними. Скорее всего, они развились из представлений доанимистических, согласно которым умерший продолжает существовать, возвращаясь в среду живых, либо умирает «окончательно» с разрушением тела, либо может существовать в виде скелета, приходя в сообщество живых.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОКРУЖАЮЩЕМ МИРЕ

Уже из изложенного выше видно, что характерной чертой в понимании хантами животного мира было пол-

ное или частичное уподобление его человеку. В большей степени это относится к тем животным, в поведении которых имеется какое-либо формальное сходство с человеком.

Ханты объясняли, что как и люди, звери и птицы живут парами, они сами устраивают брачный период, чтобы найти спутника жизни, и если их не разлучать, то они сохраняют привязанность друг к другу на все время. Выросшие «дети» уходят от родителей, но последние могут «узнавать» их даже через несколько лет. Как и люди, они находят дорогу домой благодаря памяти и знанию местности. Медведь, например, замечает облюбованное для берлоги место путем обламывания вершины растущего вблизи молодого деревца, а перед залеганием тщательно путает следы, стараясь даже выйти к нужному месту по лежащему в воде бревну, если есть такая возможность. Обложенный охотниками, он три раза выглядывает из берлоги, чтобы сосчитать их «по пальцам», а затем уже решает, убежать или вступить в борьбу с ними. Медведи, как и люди, делятся на злых и добрых. Одни проходят мимо установленных рыболовных ловушек, а другие их портят, поедая рыбу. На Югане нам сообщали: «Медведь понимает, только говорить сам не может». Здесь самца медведя называли менин, т. е. младший брат, а медведицу — шны, т. е. младшая сестра. Если в описываемой ситуации медведь рассматривался как способствующий успешному промыслу, то его называли вор-ку, т. е. лесной человек¹⁴. Во многих местах клятвенные церемонии хантов рассчитаны были на то, что зверь понимает человеческую речь. Если муж подозревал в измене жену, то она должна была произнести, обращаясь мысленно к медведю: «Поймай меня в лесу и разорви своими когтями, если это правда». Когда на медведя охотились с собакой, то ее называли подставным именем.

Известно, что медведь-самец границы своих владений отмечает царапинами на деревьях, добываемыми остающейся на коре шерстью и запахом, и вторгшегося чужака старается выгнать. В том случае, когда пришелец оказывался сильнее, он ставит «свой отпечаток», а хозяин

¹⁴ Впрочем, если о нем говорили как о существе, представляющем опасность, то называли менкам, т. е. змея (Вах).

покидает данное место. Ханты Васюгана считали, что только таким же образом медведя может вызвать на погоню охотник, сделав топором зарубку выше царапин зверя. Здесь же нам говорили, что медведь свои ранения излечивает смолой пихты; производству лечебного пихтового масла пришедшие русские научились якобы именно у медведя. Впрочем, Н. Харузин (1898, с. 9) приводит сведения хантов о том, что медведь научил людей добыванию огня.

По другим сведениям хантов с р. Малой Сосьвы, медведь в период гона ест мухомор, чтобы «ничего не бояться», и информатор в этом смысле уподоблял его шаману, который съедает мухомор не только для того, чтобы предсказать будущее, увидев грядущие события во сне, но и для того, чтобы обрести храбрость при встрече со всевозможными духами.

Человека могли понимать и другие животные, в частности собака. Чтобы посторонние не узнали секреты, их не следовало произносить вслух при собаках. Охотники Ваха считали за правило отстреливать встретившегося зверя, облаиваемого собакой, даже в том случае, когда шансов на успех было немного, иначе «стыдно будет перед собакой». На Васюгане нам сообщили, что охотник, поставивший ловушку на последнего бобра, ночью услышал его песню, в которой шла речь об исчезновении хантов по причине исчезновения бобров.

Показательный пример взаимопонимания человека и собаки нам рассказал пожилой охотник с р. Малой Сосьвы. Во время охоты его вместе с собакой застал буря. Старик заблудился и пошел было в другую сторону, но его собака решительно мешала идти, путаясь все время под ногами и «тянула» в противоположную сторону. Старик ей доверился, привязав к себе. Когда сквозь пелену снега показались очертания дома, то охотник сообразил, что собака опытная и она поняла, что раз наступил вечер и снег моментально застигает звериные следы, значит пора идти домой, но ее хозяин из-за снега не может найти путь к дому. В другой раз эта же собака потеряла хозяина в лесу недалеко от дома. Отсутствие собаки старик обнаружил вскоре после возвращения из леса. Тщетно подождав ее некоторое время, старик пошел обратно в лес и когда ее обнаружил, то по следам решил выяснить, почему же столь опытная собака могла

потерять как хозяйна, так и путь к дому. Старик объяснил, что тому причиной были три недавно поставленные в разных концах леса буровые установки. Изъеденные мошкой глаза мешали собаке ориентироваться зрительно, поэтому она стала полагаться на слух, думая, что шум двигателей доносится из поселка. Она подходила к каждой из буровой и в недоумении садилась на землю, вспоминая, где же находится поселок. Наконец, она с заплаканными глазами села в то место, где потеряла хозяйна, чтобы последний не разыскивал ее долго: она знала, что как она хозяйину помогала найти дом, так и хозяин поможет ей.

Считалось, что животные не только понимают человека, но и друг друга, даже если относятся к разным видам. Так, птицы понимают журавля, который первым поднимается на крыло и зовет всех остальных улететь на «полуденную сторону». О. Финш (1882, с. 421) передает сведения, сообщенные ему северными хантами. В холодное и голодное время волки якобы нагребают большой сугроб, на который вспрыгивает самый мудрый и смотрит, куда осыпается снег. В ту сторону он и вел за собой всю стаю.

Запрет подсаживать лосиное мясо ханты объясняли именно тем, что лоси способны «мстить» за нарушение этого обычая, уходя от выстрела. Охота на лося, по мнению васюганских хантов, представляет собой своеобразную национальную игру — топис¹⁶, наминающую шахматы. Противниками в этой игре выступают человек и зверь, понимающие ходы друг друга и соответствующим образом на них отвечающие. «Если на охоте лося не смог добыть, значит ума меньше, чем у зверя», — объясняли ханты.

Подобное «очеловечивание» животных находит некоторое подтверждение и в языке хантов. Термин «ях» в обычае означает народ, люди, но им же на Васюгане называют реку, участок местности, безотносительно к тому, кем он «заселен», людьми или зверями. Так, Кулон илал их буквально означает рыбной реки народ: это часть васюганских хантов, проживающих на притоке Васюгана. Название соседнего притока Лоптын илал ука-

¹⁶ Фигурки этой игры опубликованы [Иванов С. В., 1970, с. 11].

...ывает, что он «заселен» лебедями, Нехос ях — соболя-
ми и т. д. Интересно, что в разговорной речи термин «ва-
ях» означает одновременно зверя и птицу и буквально
переводится как добыча, т. е. то, что добывается охот-
ником. Для точной передачи информации используется
логический подтекст; если таковой отсутствует, то при-
меняется описательный способ. Порохлылыты ваях бук-
вально означает летающая добыча, курынг ваях — добы-
ча с длинными ногами, т. е. лось. Таким образом, если
речь идет на хантыйском языке, то слова для обозначения
конкретных зверей и птиц отсутствуют. Как прави-
ло, они фигурируют в разговоре с иноязычными, если
последние не могут быстро улавливать содержание пере-
даваемой информации. Если же речь идет о тех видах
зверей и птиц, которые не являются объектом промысла,
то они называются своими непосредственными именами.

В разных группах хантов почитались разные живот-
ные, и причины этого почитания были неодинаковыми,
хотя ясно одно: почитались особые виды животных и
птиц. Однако особое отношение к ним определялось
многими факторами и некоторые из них остаются просто
за пределами наших знаний духовной культуры этого
народа. На основании имеющихся данных, часто отра-
жающих вторичные, переосмысленные представления о
тех или иных животных, пока что не представляется
возможным построить сколько-нибудь удовлетворитель-
ную схему.

Как известно, некоторые животные связывались с че-
ловком общностью происхождения. Таковыми были
медведь, лось, бобр. На Васюгане к ним относили еще
чайку и лебедя: «Они родня остякам, у них человеческая
душа». По другому объяснению, к ним припыкал и гор-
востай, но причина выдвигается иная — священо все
то, что имеет белый цвет (может быть, ассоциация с
цветом верхнего мира вообще и с Торумом, в частности).
Не случайно ему жертвовались животные белой масти.
На Вахе и Васюгане к числу животных, занимающих
человека, относили птицу скопу, которая по преданию
когда-то была сыном Торума, превращенная за ослуша-
ние в птицу.

На Васюгане запрет убивать выдру объяснялся тем,
что она считалась особенным зверем: может ходить по
земле и под землей, плавать под водой. Это удаётся ей

благодаря наличию большого количества ног, из которых видны только четыре. Некоторые животные (собака, заяц, а также щука) в представлениях хантов могли после окончания земной жизни превращаться в подземное чудовище — мамонта, и по этой причине они рассматривались как особенные.

Для хантов р. Лямна и Казыма особыми существами были собака и кошка, причем, если, по одним сведениям, их нельзя было убивать, то, по другим, наоборот, в случае смерти хозяина их умерщвляли, т. е. «брали с собой».

Исходя из воззрений хантов Ваха о том, что собака была когда-то человеком, иногда там хоронили мертвых собак, закапывая их в землю. Перед погребением на одну переднюю лапу привязывали красную тряпку, а на другую — черную. Необходимость подобных действий выяснить не удалось. Трудно сказать, возможно ли проведение каких-то аналогий между данным случаем и обычаем хантов Югана в траурный период ближайшим родственникам умершего носить шерстяную нитку на запястье руки.

В некоторых местах падших собак уносили хоронить от поселка вверх по течению реки, на которой стоит поселок, полагая, что собаке, как и похороненному вниз по течению человеку, нет возвращения из нижнего мира. Во всем этом нельзя не увидеть некоторых аналогий с инвками, по представлениям которых «в собаке после смерти человека временно живет его душа» [Крейнович Е. А., 1973, с. 158].

Мы уже приводили данные о том, что кошка, кукушка и летучая мышь считались существами особого рода, «чьей-то тенью».

По данным В. Н. Чернецова, к этой же категории относится и собака: «Собака — злой дух (букв. дух, носящий образ собаки). Она приносит болезни, неподвластную шаманам. Человек кормит, ласкает собаку, поэтому дух теряет власть. Но если человек бьет собаку, то тем самым теряет власть над ней. Каждая собака может шаманить, потому что видит духов и дает неизвестно на что». [Архив МАЭС. № 869, л. 7, л. 25, 27].

В некоторых местах (Юган, Вах, Тром-Аган, Пим) запрещалось убивать кулика. Этот запрет ханты объясняли тем, что когда-то давно кулик смог поднять землю.

затопленную во время «большого наводнения». Семь больших холмов, находящихся близ г. Ханты-Мансийска, и есть поднятая куликом «первая земля». Кулику ханты приписывают удивительную способность отыскивать украденное из его гнезда яйцо. Особыми считались ящерица (причины не выяснены), налим («эта рыба есть мертвецов, из кожи шьют мешки, поэтому ее есть нельзя»). На Югане кукушку считали женщиной, этим объяснялся запрет ее убивать. Повсеместно бытовали представления о сойке как об особой птице. Она, как известно, в лесу летает неподалеку от человека, не теряя его из виду. Эту черту поведения ханты объясняли тем, что она заманивает человека все глубже в лес. Так поступает, превратившись в птицу, лесной дух, который хочет увести человека для совместной жизни. По сообщению З. П. Соколовой (1971, с. 224), ханты р. Лямни не убивали чайку и гагару, на Сыне и Куновате запрещалось снимать шкуру и есть мясо соболя, горностая, шуки. Подобные запреты автор объясняет их тотемным характером, однако вред ли это можно признать безоговорочно.

На Сосьве и Казыме особой птицей считается филин из-за способности видеть ночью так же хорошо, как и днем. Ханты объясняли, что глаза этой птицы состоят из множества кругов-колец, которые меняются местами в соответствии с наступающим временем суток. Благодаря способности видеть ночью филин может вылавливать и поедать различных грызунов, которые якобы являются охотниками за душами. Филин не видит только рыбу, подобно тому, как человек не видит духов. Кроме того, филину приписывалась способность создавать эхо. Говорить, правда, он сам не умеет, но повторять может. Способность говорить языком, далеким от человеческого, языком, которому невозможно подражать, приписывалась белкам-летягам. Существами особого рода считались змеи: они якобы живут вечно, не умирая даже на зиму; у них изнашивается и стареет лишь шкура, которую, однако, они научились менять.

Ханты считали, что у всех животных, как и вообще у живых существ, есть душа. Объясняя это, они говорили: «Когда лось стрельнут, он голову вверх поднимает — плес уходит». Душа у животных после их смерти «быстро уходит, а у человека ходит несколько дней, зовет

родственников, пугает» (Вах). Животные, по представлениям хантов, болеют «своими» болезнями, т. е. в них вселяются иные духи-носители болезней, чем приносящие их человеку.

Души некоторых животных могут существовать отдельно от своих хозяев. Так, душа лося иногда оказывается где-нибудь в сырой земле в виде белого червя (пямтур) с множеством ног (вероятно, личинка кобылки или майского жука.— В. К.). Информатор утверждал, что если быстро взять ружье и пойти в лес, то непременно добудешь лося, а у червя «в том месте, куда попадешь, лосю, пятно появляется».

Некоторые животные, как уже указывалось ранее, являются невидимыми по той причине, что они стараются не показываться человеку. Об их присутствии человек узнает по самым разным признакам. Так, если в безветренный день появляется на Оби рябь, то это означает, что предводитель рыб (Вусэн потлан) в виде большой рыбины со ртом на затылке ведет за собой рыбу. Он же своим телом весной разбивает лед, уводя рыбу вниз.

Различны сведения о происхождении животных. По одним данным, все животные произошли от дождевого червя. Насекомые являются вечно живыми и умирают только на зиму. Первые насекомые «вылезли» через отверстие из нижнего мира. По данным фольклора, комары возникли из пепла сожженного злого существа Сэвэс. Большинство наших материалов, подтверждающих сведениями других авторов, свидетельствуют о сотворении всего живого различными сверхъестественными существами. Так, рыбу «делает» обской старик, живущий в устье Оби. По сведениям К. Ф. Карьялайнена [Karjalainen K. F., 1922, S. 243], она создана существом Куль тэтэ ко (рыб создатель человек), он же Куль тэтэ юнг, т. е. рыб создатель дух. Рыба якобы возникает из стружек строгаемого им дерева где-то в устье Иртыша. В различных местах своего сочинения данный автор приводит сведения о происхождении животных и птиц от тех или иных духов [Karjalainen K. F., 1922, S. 325; 1927, S. 23, 26]. Так, лемминг, белка, лиса и куница рождены лесным духом, олень и рябчик — духом поранений, росомаха — духом-помощником Земли старухи. В свою очередь, Земли старуха выступает создателем различных

сверхъестественных существ [Karjalainen K. F., 1922, с. 268].

По сообщению нижнеобских хантов, птиц «делают» старик со старухой (Мортум ики и Мортум ими), которые живут где-то далеко на юге и питаются птицами, но кости не ломают, а бросают. Из этих костей появляются утки, утки и другие птицы, которые с юга прилетают на север. Рыбу «делают» водяной старик и водяная старуха (Инк верт ики и Инк верт ими). Они живут в воде в доме «как из стекла» и строгают дерево. Из стружек возникает рыба, которую организует в большие стаи упомянутое существо Вусэн потлан или водяной Инк Урт. Именно Инк Урт и показывает шаману место нахождения рыбы. Вусэн потлан не показывается ни шаману, ни остальным людям.

В воззрениях самых разных народов Сибири иногда приходится сталкиваться с представлениями о создании всего живого сверхъестественными существами другой категории, чем боги. Так, нанайцы полагали, что рыба является из чешуи, которую хранит старуха, живущая в Охотском море; в перелетных птиц превращаются перья, сброшенные с неба небесной старухой [Смоляк А. В., 1976, с. 118, 143]. Б. О. Долгих (1968, с. 228) пришел к выводу, что образы матерей-прародительниц сложились еще в эпоху материнского рода. Ю. Б. Симченко (1976, с. 267), опираясь на нганасано-ненецкий материал, считает возможным говорить о генетической связи представлений, характерных для отцовско-родового общества с древним культом матерей природы.

В хацтыйском материале, как мы видели, преобладают воззрения о творцах мужского пола, а когда речь идет о творцах-матерях, то они выступают в персонализированной форме. Сказанное частично подтверждается мнением В. И. Мошпицкой (1979, с. 36), считающей упомянутое нами существо Кальтае ими (она же Аики Пугос) олицетворением Земли-матери. У хантов отсутствуют представления о прародительнице самой земли, характерные, например, для чукчей, нганасан [Симченко Ю. Б., 1976, с. 229] и являющихся, по мнению Б. О. Долгих, более древними, чем представления об отдельном образе Матери земли. Нет в хацтыйских материалах и указаний на существование ее амбивалентного образа. Следовательно, либо данный вопрос требует бо-

лес детального изучения, либо это явление нельзя рассматривать в качестве универсального для всех сибирских народов.

Часто происхождение животных, как и природы вообще, хантами приписывается всеобщему творцу Торуму, причем в отдельных воззрениях происхождение всего «вредного» приписывается его антиподу Кынь-луингу. Г. Старцев (1928, с. 78) приводит сведения о том, что змеи и насекомые созданы подземным злым духом, антиподом Торума. Комары, кстати, не считались только вредными и ненужными, так как «они сгоняют оленей в одно место».

Согласно одним высказываниям, Торум сначала создал диких животных, а затем, для облегчения существования человека, и домашних. В других, составляющих большинство, домашние и дикие были созданы одновременно. Существуют различные предания о создании отдельных видов животных, в частности, медведя. На Пине рассказывали: «Медведь раньше был богом, одного из своих детей, непослушного, прогнал. Этот не долетел до земли, застрял в развилке дерева и его съели черви. Из больших червей возникли большие медведи (информатор уточнил, что это порода, обитающая в высокоствольных лесах), а из маленьких — маленькие северные медведи». Почти повсеместно считалось, что медведь в прошлом был человеком и Торум превратил его в медведя, сам Торум когда-то жил на Земле.

Рассказы о прежней жизни медведя на небе, о существовании где-то на Урале первого медведя, опущенного на землю богатырем, приводит Н. Харузин (1898, с. 9).

На Казыме нами записан на русском языке отрывок из «медвежьей песни», в котором говорится о превращении человека в медведя. «Когда-то медведь был человеком. Его мать-женщина растила своего сына-человека, а он рос бестолковый. Мать его прогнала и он ушел в лес. Стало холодно. Он почувствовал, что замерзает и умирает. Он уже совсем умер, но вдруг почувствовал, что становится медведем, становится сильным. Он стал выходить на край леса и увидел свою мать — она шла с бременем ведром к ручью за водой. Он рассердился, что мать его выгнала и решил ее убить. Идет за ней и все время думает, убить ее или не убить. Она набрала воды.

поставила ведро и стала плакать, потому что жаль стало своего сына. Он пожалел ее и не стал убивать, а пошел опять в лес. Потом опять разозлился на нее, когда холодно стало, и опять пошел, чтобы убить ее. Возле ее дома он подумал: «Хоть такого плохого, да все равно вырастила мать. Пусть она живет в избушке, а я пойду в лес и больше к людям не приду».

Человек, по одним представлениям, произошел от рыбы и когда-то весь был в чешуе, которая осталась в виде ногтей, по другим — от птиц и сначала он был крылатым, по третьим — его произвели Солнце и Луна (Солнце — существо женского пола, а Луна — мужского), по четвертым — человека сотворил Торум из своей слюны или глины (в некоторых местах — из березовых веток). Для облегчения существования человека Торум «спустил» на землю животных, указав ему, каких из них можно будет приручить. Аналогичные воззрения были характерны для манси, с тем лишь отличием, что человека и животных Торум сотворил одновременно и из различных материалов [Munkäsi B., 1905, S. 226; Karpistio A., 1958, S. 16].

Живым, но персонифицированным существом представлялась вода; в наших материалах имеется немного сведений о том, что она являлась предметом поклонения. Однако привлекает внимание сообщение Л. Сееницкого, пленного польского офицера, писавшего в начале XVIII в. о хантах, что «они воде как богу поклоняются» [Титова З. Д., 1979, с. 132]. На подобное отношение к воде в наших материалах, правда, имеются отдельные указания, но только в том случае, если она находилась в естественном состоянии. Мнения о том, что у всех «низших» народов вода во всех видах является предметом поклонения, вероятно, несколько упрощены и категоричны [см.: Ельчанинов А. В., б. г., с. 11].

Считалось, что деревья способны «говорить» и отдельные люди могут их слышать. Такие люди могли якобы видеть даже кровь деревьев, но большинству это недоступно. Интересны следующие сообщения хантов Югана: «У деревьев есть вэллэм (волокна. — В. К.). Если их перерубить, то дерево умрет. Когда их рубить, дерево кричит, но мы не слышим, а один человек слышал. Он не рубил деревья, не мог. Остался как-то один, подошел к дереву — кровь. Чай не мог сварить, он видел

кровь и слышал, как орет дерево. Сначала постукивал по дереву — если молчит, тогда, значит, умерло оно, тогда рубил».

Вообще в мировоззрении хантов деревья занимали исключительно много места. В частности, цветовые оттенки различных предметов связывались с листьями, корой деревьев. Так, темно-коричневый цвет обозначается термином «емкар» (черемухи кора), светло-коричневый — «пойкар» (осины кора) и т. д. Если в русском языке понятие «гнилое дерево» обозначается данным словосочетанием, то по отношению к нему ханты применяют термин «тугур», в котором отсутствует компонент «юх», т. е. дерево вообще. Действительно, полное отсутствие общего между живым и гнилым деревом, использование последнего для совершенно иных целей является достаточным основанием для того, чтобы оно было названо другим термином.

Нам уже указывалось, что деревья могли «мстить» друг за друга, а растущие рядом одинаковой высоты деревья ханты называли близнецами. Выше приводились материалы о связях с деревьями людских судеб. На Вахе, например, для обечайки бубна будущий шаман откалывал часть ствола дерева; если при этом дерево трескалось, то «оно предупреждало, что шаманить рако».

Деревом, связанным с верхним миром, считалась береза, во многих случаях к нему было особое отношение. К. Ф. Карьялайнен отмечал: «Васюганец представляет, что на небе березовый лес и свои дары солнцу, ветру и небесным духам он привязывает к березе» [Karjalainen K., 1922, S. 117]. По нашим материалам, жертв требовало любое дерево, имеющее на вершине семь ветвей. «Чертовым» деревом считалась черемуха; в ее зарослях якобы обитают злые духи. Рябина, наоборот, отпугивала злых духов, но самым верным средством отпугивания считалась горящая пихта, так как духи якобы боялись треска и отскакивающих искр.

Для духа пораженной жертвы привязывались на сосну, для духа оспы — на крушину (листья похожи на пятна — последствия болезни), для духа голода, распухивающего в лесах дичь (иногда им считался гром), — на осину (листья дрожат, как человек от слабости) и т. д. По каким-то причинам особым деревом считалась ель,

по определенных сведений об этом почти нет. Ю. Б. Симченко справедливо отмечает, что знак «дерево» означал священное дерево и «древо ель» [Симченко Ю. Б., 1965, с. 164].

Отмечено единственное сообщение о том, что некоторые деревья, растущие в виде дуги, обладают способностью превращать человека в животное, и наоборот. Человек, не знающий этого места в лесу, проходил под таким деревом и превращался в животное с «человеческим умом». Если человек обнаруживал свое превращение не сразу и не мог найти это дерево, чтобы пройти под ним в обратном направлении, то он так и оставался в облике животного. Несмотря на единичный характер этого сообщения, оно представляет для нас интерес, поскольку в нем имеются указания на возможность другого пути превращения одного в другое — не через смерть.

Не отличалось единообразием и понимание природных явлений. Самым распространенным, характерным для всех групп хантов являлось мнение, согласно которому все они насылаются Торумом и прекращаются только по его желанию. От него же зависит смена времен года и времени суток. Ханты Пима себе представляли это так: «Погоду делает верхний Торум. У него посох из семи колен. Одни завет — ветер, второй — дождь, третий — снег. А четыре колена на лето, осень, зиму и весну». На Югане смену времени суток объясняли открытием и закрытием дверей в жилище Торума. Иногда, правда, он открывает дверь и ночью, тогда наступает северное сияние. По преданию, когда-то на земле был сплошной день и от бессонницы у людей начинали болеть глаза. Увидев это, Торум решил «сделать» ночь.

Посланную небесным богом непогоду никто не в силах приостановить (в наших материалах имеется лишь единственное сообщение о возможности шамана просить об этом Торума). Менее распространенными были мнения, что природные стихии насылаются отдельными духами. Считалось, что ветер возникает из-за движения невидимого существа Ват лунга (ветра дух). На Вахе дух северного ветра — Ил ват лунг, т. е. низа ветра дух, представлялся особым существом. Впрочем, так было не только у хантов. По данным Б. О. Долгих (1960, с. 74),

вместо того, чтобы сказать: «Поднялся северный ветер», энци говорили: «Севера бог зашевелился».

Ханты полагали, что все природные стихии воздействуют намеренно. На Васюгане, где дух ветра был персонафицированным существом, ему вешали на березу белую тряпку, чтобы не сменилась погода. На Лямше считали, что погоду устанавливает местный дух Лэм ики (Лямша старик). По сообщению хантов, это был горный хребет в несколько десятков километров длиной, по форме напоминающий человека. Когда он поднимался, то был слышен гром. В разных местах для него существовали жертвенные места.

Наконец, имеется совсем немного материалов, свидетельствующих о возможности влиять на перемену погоды самого человека. Так, чтобы день стал солнечным, следовало вокруг себя рано утром разогнать туман и отгородиться от него каким-либо большим предметом, например, тазом, как это делали на Югане. Для предупреждения грозы следовало близ жилища поставить топор лезвием навстречу туче. Поскольку, как уже об этом говорилось, затмение луны «делают» умершие, следовало регулярно поминать их. По другим представлениям, солнце и луна в предчувствии «беды» поедают сами себя (солнечное и лунное затмение), и этим самым они якобы предупреждают людей о предстоящем бедствии.

Полет метеоритов объяснялся движением по небу живущих там существ (Торума и его приближенных) или полетом души какого-нибудь духа. Также объяснялось и появление комет: «Если звезда летит и длинный хвост — это дуг по небу идет, за ним золотой след остается, это золото на землю падает».

Особо следует остановиться на представлениях о громе (пай), пай гулипер (гром гремит), который ассоциировался с грозой и молнией под тем же названием. По самым распространенным представлениям, гром являлся существом в виде глухаря, самки глухаря, рябчика, но отличался от последних тем, что громко кричит. При крике открывается красный рот — сверкает молния. На зиму он вместе с другими птицами улетает в теплые края и весной возвращается назад. По другим представлениям, зимой не слышно его крика по той причине, что у него замерзает горло. Некоторые из наших

формантов утверждали, что гром в виде подобной
птицы неоднократно видели в лесу. Представлялся он
человекоподобным существом, живущим на небе; в та-
ком случае радуга считалась его луком, а найденные
каменные неолитические предметы — стрелами. По по-
верьям хантов, кто находил такую стрелу, тот становился
счастливым на охоте. На Васюгане его представляли
человекоподобным существом, имеющим в руках коло-
душки. Представления о громе, имеющем как ту, так и
другую форму, отмечены К. Ф. Карьялайненом (1922,
S. 299).

Кроме того, нами зафиксированы еще несколько ва-
риантов представлений о нем, имеющих, правда, меньшее
распространение. Согласно одним, в гром превращаются
злые духи, когда убивают друг друга. Они бессмертные
и, «чтобы не пропасть даром, превращаются в гром»;
согласно другим, «гром — это Торум по небу хо-
дит» (Юган). Гром мог стрелять как из лука,
так и из ружья, при стрельбе возникает звук. На Югане
говорили: «Пуля свинцовая на сажень вниз идет, потом
снова вверх уходит. Молния бьет в то дерево, где пря-
чутся маячки. Если рядом человек, то молния не бьет,
а то всех людей бы убило. Маячек больше, чем людей».
Во всех случаях гром является защитником людей, да-
же тогда, когда убивает человека. «Гром все понимает,
все видит. Смотрит, что этому человеку пора умереть —
стреляют в него». Интерес представляет единственная
информация с Ваха о громе, молнии и грозе, согласно ко-
торой эту стихию «делает» особое существо Илен пелек
лунг (пижней стороны дух), кроме того, он «прибавляет и
убавляет» луну. Кстати, по большинству сведений, лу-
на — «это человек» и ее фазы объяснялись физическим
ростом, а затем «уменьшением» человека. Аналогичное
объяснение приводит В. Н. Чернецов [Архив МАЭС,
№ 869, л. 34, л. 34]. Такой же единичной информацией
является сообщение пожилого информатора с Нижней
Оби о том, что гром — «это верхом на лошади едет То-
рум и щелкает кнутом».

Необходимо коротко остановиться на представлениях
хантов о земле и окружающем ее пространстве. Наряду
с представлениями о том, что Земля была поднята со
дна морского куликом, имеют место воззрения о сотво-
рении ее Торумом, который «извезвал землю из горсти»,

а, по сведениям М. Б. Шатилова (1931, с. 100), «Торум взял из клюва гагары и сотворил землю». Земля имеет форму диска или тарелки, за ее край опускается солнце. По одним данным, земля «плавает» на воде, по другим — держится на ерше, который живет в море [Архив МАЭС, № 869, д. 34, л. 34].

Интересны и разнообразны представления хантов о пространственном членении вселенной. Большинство имеющихся материалов указывает на ее вертикальное членение: верхний (небесный), средний (земной) и нижний (подземный). В верхнем мире обитают только добрые существа, главным из которых является Торум, в среднем — злые и добрые (включая сюда людей), а в нижнем — только злые (по отношению к человеку среднего мира) и главным из них является Кынь лунг, противник Торума. Обитатели верхнего мира «живут вечно», среднего — «живут и умирают», в нижнем мире «живут вечно» существа мертвые. По другим воззрениям, частично характерным для северных хантов и широко распространенным у манси [Kannisto A., 1958, S. 71], все три мира по образу жизни похожи друг на друга. Когда в верхнем мире кто-либо умирает — в среднем кто-то рождается, когда в среднем умирают — в нижнем рождается. Таким образом, все три мира составляют в мировоззрении хантов логически стройную и внутренне непротиворечивую систему. Несколько менее распространенными являются воззрения, анализ которых приводит к признанию польной системы, состоящей из двух миров: среднего и нижнего. Люди, умирая в среднем мире, молодеют в нижнем и возвращаются в средний. Вода там, как и время, течет в обратном направлении, и Обь является у истоков на земле. Добро и зло находятся в вечном противоборстве, с одной стороны обитателей среднего, а с другой — нижнего мира.

По третьим воззрениям, каждый из трех миров является независимым: в любом из них имеется доброе и злое начало, смертные и бессмертные существа и т. д. К сожалению, мы не располагаем материалами, при помощи которых можно было бы раскрыть, основанную на подобных воззрениях мировоззренческую систему хантов.

Как во наших материалах, так и по сведениям других авторов [Гондатти Н. Л., 1880, с. 53; Karjalainen K. F., 1922, S. 334], нижний мир находится недалеко

от поверхности, и путь в него идет через кладбище
землю. По мнению хантов, утонувшие и похоронен-
ные в земле «живут» на одинаковой глубине.

Однако наряду с описанными воззрениями, свиде-
тельствующими о членении мира по вертикали, имеется
немало данных, свидетельствующих о членении мира по
горизонтали. К ним можно отнести наземные захороне-
ния, ориентированные по течению реки, представления
о том, что «земля плоская и на нижней половине ничего
нет», представления о «ниже» как о севере и т. д. Сви-
детельством более позднего представления о нижнем
мире как о находящемся в земле, вероятно, можно счи-
тать то, что в нем, по представлению хантов, «тесно»,
«сыро»; «холодно»; болезни, исходящие из мира мерт-
вых, распространяются тем не менее вверх по
реке. Наше предположение подтверждается мнением
Е. А. Алексеенко (1976, с. 91), которая, опираясь на кет-
ский материал, пришла к выводу, что горизонтальное
членение мира на верхний и нижний предшествовало
вертикальному членению, а также мнением Е. Д. Про-
кофьевой (1976, с. 113) и ряда других исследователей.
Б. А. Рыбаков (1975, с. 59) возникновение представле-
ний о загробном мире как о не выходящем за рамки
плоскостного мира относит еще к верхнему палеолиту
(1975, с. 59).

Интересны и своеобразны представления хантов о
сторонах горизонта. Информаторы пожилого возраста
утверждают, что «раньше у стариков было две стороны
света». Выяснилось, что этими сторонами являлись се-
вер — ил, т. е. низ, и юг — мелек пелек, т. е. обратная
сторона. Южную сторону иногда называли ном, т. е.
верх. По мнению информаторов, западная и восточная
стороны ориентирами не служили и приведенные ниже их
названия существуют лишь «для русских». На самом
деле, объяснения названий западной и восточной сторон
оказываются путанными и противоречивыми. Так, на Пи-
ме север называется ил, юг — ката, т. е. день, восток —
алет котл пелек (приблиз. сторона, где утром солнце),
запад — итен котл пелек (сторона, где кончается день).
На Агане: север — ил, юг — якулта пелек (теплая сто-
рона), запад — ил-ил (нижний низ), восток — юм чогаг
волтык (приблиз. буран туши место). На Вахе: север —
тих мых (холодная земля), юг — том мых (теплая зем-

ля), запад — сунг даната Торум пелек (солнце заходит, божья сторона), восток — сунг паканта Торум пелек (солнце восходит, божья сторона). На Тром-Агане: север — ил, юг — пумых мых (жаркая земля), запад — котл энтэ пелек (солнце нет сторона), восток — ил-ил (нижний низ). Кроме приведенных во всех указанных местах давали и другие описательные названия западной и восточной сторон.

Поскольку космогонические представления нами рассматривались в ряде работ [Кулемзин В. М., 1976, с. 43—45; Кулемзин В. М., 1977, с. 121—125], здесь целесообразно будет остановиться на одной существенной детали — понимании и отношении хантов к небу. Почти повсеместно оно ассоциировалось с Торумом, хотя он представлялся конкретным существом в виде седого старца. Полисемантичесность термина «Торум» (им обозначали одновременно такие понятия, как небо, воздух, погода и конкретное существо) не всегда позволяет правильно определить, кому адресованы были жертвы и обращения; скорее всего, как было показано, небесному богу. В наших материалах есть указания и на то, что Торум представлялся конкретным существом, не имеющим облика старца, информаторы с Нижней Оби сообщали, что небо носит название Торум хорр (букв. Торума образ), и они точно так же обращались к нему с различными просьбами.

Аналогичная картина характерна и для южных хантов, у которых главное божество, живущее наверху, носило название Санге. Одновременно этот термин означал свет, белизну. По сведениям К. Ф. Карьялайнена (1911, с. 127), просьбы там направлялись в сторону восходящего солнца. Таким образом, оказывается, что в определенной мере ханты свою жизнь связывали с живущим на небе существом, подобно многим тюркоязычным народам южной Сибири [см.: Потапова А. П., 1978, с. 26, 27]. На Агане, например, небо и небесный бог являлись тождественными понятиями. Небо там носит название патынг, а небесный бог, как и везде, называется Торум, и если последнему приносились жертвы, то небу — ни в каких случаях.

Складывается впечатление, что небо как таковое у предков хантов не являлось предметом культа или почитания и последнее возникло в сравнительно поздней

мифическое время, когда небо стало рассматриваться
местом обитания существа, находящегося на вершине
иерархической лестницы. Впрочем, вопрос о небе и То-
руме требует специального исследования.

Таким образом, из всего изложенного в данном раз-
деле следует, что представления хаитов об окружающем
мире в основном имеют двухступенчатый характер. С
одной стороны, вырисовываются вымышленные нерели-
гиозные, переплетающиеся с доанимистическими рели-
гиозными, представления о животных, растениях, явле-
ниях природы, самой Земле, светилах и т. д. Хотя в этих
воззрениях иногда и имеет место персонификация не-
которых объектов окружающего мира, но тем не менее
они не связаны с верой в скрытые в предметах и явле-
ниях существа. С другой стороны, мы имеем дело с та-
ким миропониманием, которое основывается на вере в
различного рода сверхъестественные существа. Послед-
ним приписывается сотворение если не всего, то многого
из окружающего, а также способность влиять на ход
тех или иных событий. Данные представления о мире,
включающие в себя на каком-то этапе развития Торума
как самого могущественного из всех существ, вероятно,
являются по происхождению более поздними.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы стремились показать, что совокупность религиозных представлений хантов, с точки зрения современного исследователя, является собой довольно аморфную массу, но она не была столь аморфной на любом из этапов далекого прошлого исторического развития хантов и их предков.

Если в качестве критерия взять то промежуточное звено, которое человек помещал между собой и природой в своем отношении к ней, то совокупность этих представлений поддается известной схематизации и классификации, поскольку она образует отдельные системы. Последние являются замкнутыми лишь благодаря наличию своей внутренней специфики; во всем же остальном наблюдается преемственность.

Критический анализ материалов дает основание считать, что религиозное объяснение мира в сознании хантов носило многоступенчатый характер, так как представления о сверхъестественном в процессе исторического развития приобретали различные формы и наполнялись неодинаковым содержанием. Каждая из этих ступеней предстает перед нами как объект исследования в виде сложившейся системы. Функционально и структурно связанная система может быть только в том случае, когда в нее включены все представления человека о самом себе, обо всем окружающем мире и об отношениях к этому миру. В частности, мы попытались выделить взаимосвязанные элементы миропонимания, относящиеся еще к древнейшей доиндустриальной стадии, вслед за рядом исследователей называемой нами фетишистской. Они проходят сквозь напластования более поздних эпох, уживаясь, дополняя и даже являясь не-

землемой частью последних. Для таких представлений характерно полное отсутствие противопоставлений материального духовному. В качестве посредника между человеком и окружающим миром выступают реально существующие вещи, наделенные сверхъестественными свойствами. Ф. Энгельс не случайно указывал, что «Древнему миру слишком был свойствен стихийный материализм» [К. Маркс, Ф. Энгельс, 22, 1955, с. 483]. Общее благополучие человека связывалось с действием небесных светил, животных, деревьев, огня, живых и умерших родственников и т. д. Это и понятно, поскольку человек считал себя более или менее равным среди громадного разнообразия окружающего его мира. Рождение и смерть объяснялись самостоятельным уходом в нижний мир и возвращением оттуда, действием умерших родственников, расчленением тела. Погребальный обряд не связан с представлением о душе; умерший считался живым до полного или частичного разложения тела. Болезни объяснялись преднамеренным повреждением тени, изображением, воздействием солнца, деревьев, мстью животных, самостоятельным уходом отдельных органов и т. д. В основе деления предметов на живые и неживые лежали признаки формы, наличие движения и некоторые другие. В промысловой деятельности человек обращался к объектам природы, искусственным изображениям, фетишам в виде животных, их частей. Успех «гарантировало» и особое отношение к телам объектов промысла и их костяку. Многие объекты и явления природы считались живыми сами по себе; последние представлялись в виде естественных существ, иногда и сверхъестественных, но постоянных в своей форме и невездесущих.

Подобные доанимистические представления, вероятно, одновременного происхождения, но установление эпохи, к которой они могут быть отнесены, а равно и временного диапазона между ними пока что является задачей чрезвычайно сложной. Эта сложность в основном объясняется отсутствием в них той цельности, которая могла бы быть подвергнута тщательному анализу. Вероятно, они были размыты и деформированы более поздними воззрениями, почему и не донесли до нас тех логически выдержанных форм, какие характерны для представлений анимистического периода.

Последний представлен в материалах наиболее полно, он распадается на два этапа: раннеанимистический и позднеанимистический. В том и другом случаях вся жизнь человека объяснялась отношением к нему скрытых в предметах и существующих самостоятельно духов. В раннеанимистическом этапе в отношении с миром духов вступал любой человек. В более поздний период, когда духи и души обретают способность существовать вне тела, это становится прерогативой особых лиц — шаманов, душа которых может покидать тело, не причиняя вреда хозяину.

Как видим, анимистический этап являет собой цельную систему, звенья которой неразомкнуты даже в мельчайших деталях. В различении живых и неживых предметов кроме признаков формы существенную роль играют свободно перемещающиеся духи, оживляющие любые предметы. От этих существ «зависит» промысловая деятельность и общий жизненный путь человека. С ними связаны представления о болезнях и смерти; последняя объяснялась уходом из тела человека самостоятельной жизненной силы, и хотя тело умершего находилось в сохранности, его исключали из сообщества живых. Эти же существа играют большую роль в происхождении окружающего мира, явлений природы, определяют связи и отношения человека с ним.

Позднеанимистический этап завершается элементами раннего политеизма и некоторыми формально усвоенными идеями монотеизма. Связь с божествами осуществлялась как самим человеком непосредственно, так и через шаманов. Таким образом, религиозным представлениям хантов нельзя отказать в логичности их построений, хотя многое и остается за пределами наших знаний об этой форме общественного сознания. В связи со сказанным определенное возражение может вызвать мнение Ю. Н. Семенова о том, что первобытная религия «была беспорядочным нагромождением самых разных верований, представлений и обрядов, нередко не только противоречащих, но даже исключających друг друга» [Семенов Ю. Н., 1980, с. 57].

В данной работе предложена лишь теоретическая схема общего мировоззрения хантов и их предков, вполне допустимо, что лежащая в ее основе реальность тяготеет к более дробной схеме, ступени которой не столь

шутимы, как это следует из приведенных материалов. Относительно используемых нами методических приемов следует сказать, что они не являются новыми: как известно, ими пользовался А. Ф. Анисимов, Г. М. Васильевич и другие исследователи. И. А. Крывелев пишет, что «анализ каждой из форм религиозных верований может производиться в порядке ее абстрагирования от других, во взаимопереплетении с которыми она реально существует» [Крывелев И. А., 1979, с. 204]. Здесь же автор вслед за А. Б. Гофманом (1975, с. 182) положительно оценивает мнение Э. Дюркгейма о том, что чем «древнее» общество, тем в более простых формах предстает его религия. Аналогичную мысль высказывает и П. И. Пучков (1975, с. 10). Ф. Энгельс указывает: «...раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних времен...» [Энгельс Ф., 21, 1955, с. 315].

Особого внимания заслуживает методическое положение Б. А. Рыбакова: «Религиозный комплекс обладает особенностью, которую необходимо учитывать при изучении любого этапа истории религии. ...Новое не вытесняет старого, а наслаивается на него, добавляется к старому» [Рыбаков Б. А., 1975, с. 57].

Новое атеистическое мировоззрение хантов, уход в прошлое различного рода религиозных представлений, безусловно, связаны прежде всего с приобщением их к передовым формам общесоветской культуры, с включением в сферу науки и практики тех явлений, предметов и отношений, которые в прошлом составляли основу для религиозной фантазии.

Экономические, социальные, политические преобразования, рост науки и техники привели почти к повсеместному отходу от религиозных взглядов. И если последние еще иногда проявляются в жизни семьи или на личностном уровне, то в основном это касается лиц старшего поколения. Что касается таких элементов культуры, как промысловая деятельность, похороны и некоторые другие, где отдельные обрядовые действия имеют место и в настоящее время, то они, утратив в значительной мере религиозное содержание, сохраняют значение этнической традиции. В этом своем новом качестве подобные архаические элементы культуры, выражаясь словами Ю. В. Бромлея и В. И. Козлова, могут играть

этнодифференцирующую роль, являясь тормозом для развития этнокультурных контактов [Бромлей Ю. В., Козлов В. Н., 1977, с. 428]. Однако в большинстве сфер мировоззрения и быта роль традиционных верований сведена к минимуму.

Наконец, необходимо отметить, что факты мы старались подать таким образом, чтобы исследователь имел возможность сделать свои собственные выводы, частично или полностью не совпадающие с изложенными. С этой же целью был допущен выход за пределы обско-угорского материала в тех разделах, где речь шла о наиболее актуальных проблемах.

56462

ЛИТЕРАТУРА

Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Немецкая идеология.— Соч., т. 3, с. 7—544.

Маркс К., Энгельс Ф. 1962. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Соч., т. 21, с. 269—317.

Маркс К., Энгельс Ф. 1962. К истории первоначального христианства.— Соч., т. 22, с. 465—492.

Маркс К., Энгельс Ф. 1955. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании.— Соч., т. 2, с. 3—230.

Энгельс Ф. 1961. Анти-Дюринг.— Соч., т. 20, с. 5—338.

Ленин В. И. 1980. Философские тетради.— Полн. собр. соч., т. 29, с. 7—620.

Алексеев Н. А. 1980. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск. 415 с.

Алексеев Е. А. 1971. Домашние покровители у кетов.— СМАЭ, т. 27, с. 263—274.

Алексеев Е. А. 1976. Представления кетов о мире.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 67—105.

Алексеев Е. А. 1977. Культы у кетов.— СМАЭ, т. 33, с. 29—65.

Алексеев Е. А. 1980. Кетская проблема.— Этногенез народов Севера. М., с. 118—140.

Английские материалисты второй половины XVIII в. 1967, т. 1. М. 445 с.

Андреев А. И. 1947. Описание о жизни и упражнении разного рода ясачных иноверцах.— СЭ, № 1, с. 84—103.

Анисимов А. Ф. 1949. Представления эвенков о шиг-кэнэ и проблема происхождения первобытной религии.— СМАЭ, т. 12, с. 166—182.

Анисимов А. Ф. 1950. Семейные охранители у эвенков и проблема генезиса культа предков.— СЭ, № 3, с. 28—43.

Анисимов А. Ф. 1951. Представление эвенков о душе и проблема происхождения анимизма.— Родовое общество ТЭЭ, т. 13, с. 109—119.

Анисимов А. Ф. 1958. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., 234 с.

Арсеньев В. К. 1972. Дерсу Узала. Сквозь тайгу. М., 336 с.

Балинт Ч. 1972. Погребение с конями у венгров в IX—X вв.—Проблемы археологии и древней истории угров. М., с. 189—196.

Бартнев В. В. 1895. Погребальные обычаи обдорских острок.—Живая старина, вып. 3—4, Спб., с. 485—495.

Бартнев В. В. 1896. Понятия обдорских острок о грехе.—ЕТГМ, вып. 5. Тобольск., с. 3—11.

Боас Ф. 1926. Ум первобытного человека. М.—Л., 153 с.

Богораз-Тан В. Г. 1930. К вопросу о применении марксистского метода к изучению этнографических явлений.—СЭ, № 1—2, с. 4—56.

Богораз-Тан В. Г. 1939. Чукчи. Ч. 2. Религия. Л., 192 с.

Борисковский П. И. 1950. Начальный этап первобытного общества, Л., 137 с.

Борисковский П. И. 1957. Древнейшее прошлое человечества. Л., 222 с.

Бромлей Ю. В., Козлов В. П. 1977. Этнические процессы в отдельных сферах духовной жизни народов СССР.—Современные этнические процессы в СССР. М., с. 406—422.

Бросс Шарль. 1973. О фетишизме. М., 206 с.

Василевич Г. М. 1957. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков—СМАЭ, т. 17, с. 151—185.

Василевич Г. М. 1969. Эвенки. Л., 363 с.

Васильев В. В. 1929. Река Демьянка. Тобольск, 36.

Вдовин И. С. 1976. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей. — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 216—253.

Велецкая Н. Н. 1978. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 236 с.

✓ Вундт В. Б. с. Миф и религия. Спб. 416 с.

Гагарин Ю. В. 1978. История религии и атензма народов коми. М. 326 с.

Георги И. Г. 1776. 1799. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, а также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ и прочих достопримечательностей. Ч. 1. Спб. 76 с.; Ч. 2. 187 с.

Гейдинг Г. 1912. Философия религии. Спб. 403 с.

✓ Гондатти Н. Л. 1888. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М. 91 с.

Городцов В. А. 1926. Исследования Гонцовской палеолитической стоянки в 1915 г.—Труды отделения археологии. Вып. 1. РАНИИ. М., с. 19—23.

Гофман А. Б. 1975. Религия в философско-социологической концепции Э. Дюркгейма.—Социологические исследования. № 4, с. 178—188.

Грачева Г. П. 1971. Погребальные сооружения иенцев устья Оби.—СМАЭ, т. 27, с. 248—262.

✓ Грачева Г. П. 1975а. К методике изучения ранних представлений о человеке.—СЭ, № 4, с. 51—59.

- Грачева Г. Н. 1975б. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей севера Западной Сибири.— Социальная организация народов Азии. М., с. 126—142.
- Грачева Г. Н. 1976. Категория НГО у иганасан.— Языки и топонимия. Томск, с. 172—179.
- Грибова Л. С. 1975. Пермский звериный стиль. М. 146 с.
- Григоровский Н. П. 1882. Предания нарымских инородцев о созвездии «Лось». — Томские губернские ведомости, № 31. Томск.
- Григорьян М. М. 1974. Курс лекций по истории атеизма. М., 308 с.
- Гурвич И. С. 1963. Культ священных камней в тундровой зоне Евразии. — Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., с. 228—239.
- Гурвич И. С. 1974. Якутско-юкагирские предания об осле.— Социальная организация и культура народов Севера. М., с. 249—269.
- Дносегн В. 1952. К вопросу о борьбе шаманов в образе животных.— Acta orientalia hungaricae, tom. II, fasc. 2—3, S. 311—319.
- Дмитриев-Садовников Г. С. 1911. С реки Ваха, Сургутского уезда. — ЕТГМ, вып. 19. Тобольск, с. 1—21.
- Дмитриев-Садовников Г. С. 1915. На Вахе.— ЕТГМ, вып. 26. Тобольск, с. 1—15.
- Долгих Б. О. 1960. Принесение в жертву оленей у иганасан и энцев.— КСИЭ, т. 33, с. 71—81.
- Долгих Б. О. 1968. Матриархальные черты в верованиях иганасан.— Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., с. 213—239.
- Донини А. 1962. Люди, идолы и боги. М. 320 с.
- Дулуман Е. К. 1970. Идея бога. М. 176 с.
- Дунин-Горкавич А. А. 1894. Очерк народностей Тобольского севера. Спб. 74 с.
- Дунин-Горкавич А. А. 1911. Тобольский север, т. 4. Тобольск. 140 с.+51.
- Дурьлин С. 1913. За полунощным солнцем. М., 120 с.
- Дьяконов И. М. 1977. Введение к кн.: Мифологии древнего мира. М., с. 5—54.
- Дьяконова В. П. 1975. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 163 с.
- Дэвидсон Б. 1975. Африканцы. М., 279 с.
- Елисеев А. С. 1895. По белу свету, т. 2. Спб., 358 с.
- Ельчанинов А. В. Б. г. История религий. М., 245 с.
- Ефименко П. П. 1953. Первобытное общество. Киев, 658 с.
- Зеленин Д. К. 1936. Культ онгонов в Сибири. Л., 434 с.
- Зуев В. Ф. 1947. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде инверческих народов остяков и самодов.— ТИЭ, н. с., т. 5, с. 17—95.
- Зыбковец В. Ф. 1967. Человек без религии. М., 239 с.
- Иванов С. В. 1949. Мамонт в искусстве народов Сибири.— СМАЭ, т. 11, с. 133—153.

Иванов С. В. 1970. Скульптура народов северной Сибири. Л., 295 с.

Иванов С. В. 1977. О детских «амулетах» нанайцев.— СМАЭ, т. 33, с. 80—89.

Ифантиев П. П. 1910. Путешествие в страну вогулов. Спб.

Итс Р. Ф. 1974. Введение в этнографию. Л., 159 с.

Кабо В. Р. 1972. Шикретизм первобытного искусства.— Ранние формы искусства. М., с. 275—300.

Карьялайнен К. Ф. 1911. У остяков. Путевые записки.— Сибирские вопросы, т. 6, № 30—52. Спб., с. 122—146.

Кастрен А. М. 1860. Путешествие по Лапландии, северной России и Сибири.— Магази землевладения и путешествий, т. 6, ч. 2. Спб., 495 с.

Копоненко В. А. 1971. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири.— Уч. зап. Ленинград. нед. ин-та им. А. И. Герцена. Т. 413. Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л., с. 100—108.

Кощевская Н. П. 1972. Некоторые архаические формы и представления в скульптуре Африки. — Ранние формы искусства. М., с. 397—410.

Крейнович Е. А. 1330. Рождение и смерть человека по воззрениям гилеков.— СЭ, № 1—2, с. 89—114.

Крейнович Е. А. 1973. Нивхгу. М., 494 с.

Крывелев И. А. 1967. К характеристике сущности и значению религиозного поведения.— СЭ, № 6, с. 21—31.

Крывелев И. А. 1968. Происхождение религий. М., 32 с.

Крывелев И. А. 1975. История религий. М., 615 с.

Крывелев И. А. 1979а. К вопросу о типологии религиозных верований.— Проблемы типологии в этнографии. М., с. 203—222.

Крывелев И. А. 1979б. Критика религиозного учения о бессмертии. М., 175 с.

Кузнецов С. К. 1885. Остатки язычества у черемис. 31 с.

Кулемзин В. М. 1973. Материалы по шаманскому костюму хантов.— СЭ, № 2, с. 129—132.

Кулемзин В. М. 1976. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX — начале XX вв. — Из истории шаманства. Томск, с. 3—155.

Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977. Васюганско-ваховские ханты. Томск, 222 с.

Кулемзин В. М. 1978. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов.— Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. Новосибирск, с. 211—222.

Курца Г. 1919. Возникновение религии и веры в бога. М., 162 с.

Лашук Л. П. 1977. Введение в историческую социологию, вып. 1. Изд-во МГУ, 172 с.

Левин Э. 1872. Бог и мир. М., 217 с.

Левин-Брюль Л. 1930. Первобытное мышление. М., 339 с.

Легенды и сказки хантов. 1973. Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. Томск, 58 с.

Луначарский А. В. 1958. Почему нельзя верить в бога. М., 70 с.

Максимов Д. А. 1978. Первобытное искусство как единство художественно-образного и понятийного освоения мира.— У истоков творчества. Новосибирск, с. 7—17.

Мееровский Б. В. 1979. Джон Толанд. М., 182 с.

Миллер Г. Ф. 1750. Описание Сибирского царства и всех произошедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державой по силе времени, кн. 1. Слб. 490 с.

Михайлов М. Т. 1976. Анимистические представления бурят.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 292—319.

Мошинская В. И. 1976. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. М., 112 с.

Мошинская В. И. 1979. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири.— История, археология и этнография Западной Сибири. Томск, с. 34—45.

Новикова Н. И. 1980. Религиозные представления магии о мире.— Духовная культура народов Сибири. Томск, с. 95—103.

Научный атеизм. 1978. М., 288 с.

Немирович-Давченко В. И. 1892. Полярное лето. Слб. 175 с.

Новицкий Гр. 1884. Краткое описание о народе остячком. Слб. 116 с.

Огрызко И. И. 1941. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 148 с.

Окладников А. П. 1950. Неолит и бронзовый век Прибайкалья.— Материалы и исследования по археологии СССР, № 18. М.—Л., 298 с.

Окладников А. П. 1952. О значении захоронений неандертальцев для истории первобытной культуры.— СЭ, № 3, с. 152—181.

Окладников А. П. 1955. Всемирная история, т. 1. М., с. 17—49.

Окладников А. П. 1968. Утро искусства. Л., 135 с.

Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм. Киев, 342 с.

Панфилов В. З. 1974. Взаимоотношение языка и мышления. М., 230 с.

Патканов С. 1891. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям.— Живая Старина, вып. 4. Слб., с. 5—107.

Пелих Г. И. 1972. Происхождение селькупов. Томск. 422 с.

Плеханов Г. В. 1939. О религии.— Литературное наследие Г. В. Плеханова. — сб. 7. М. 360 с.

Плеханов Г. В. 1957. Избранные философские произведения. В 5-ти т., т. 3, 781 с.

Плиссский М. С. 1952. О так называемых неандертальских погребениях.— СЭ, № 2, с. 138—157.

Покровский М. Н. 1918. Очерк истории русской культуры. М., 283 с.

Попов А. А. 1958. Пережитки древних до религиозных верований долган на природу. — СЭ, № 2, с. 80—90.

Поталов Л. П. 1929. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турок. — Культура и письменность Востока. Вып. 5. Баку, с. 118—130.

Поталов Л. П. 1978. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма. — Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, с. 3—36.

Прокофьева Е. Д. 1953. Материалы по религиозным представлениям энецов. — СМАЭ, т. 14, с. 194—230.

Прокофьева Е. Д. 1976. Старые представления селькупов о мире. — Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 106—128.

Прыткова Н. Ф. 1949а. Жертвенное покрывало казымских хантов. — СМАЭ, т. 11, с. 376—380.

Прыткова Н. Ф. 1949б. Металлическая культовая посуда у обских угров. — СМАЭ, т. 10, с. 39—46.

Пучков П. Н. 1975. Современная география религий. М., 181 с.

Рейнак С. 1919. Орфей. Всеобщая история религий. М., 176 с.

Росляков Н. П. 1898. Похоронные обряды остяков. — ЕГТМ, вып. 5. Тобольск, с. 2—9.

Рыбаков Б. А. 1970. Основные проблемы изучения славянского язычества. VII международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва (3—10 авг. 1964 г.), т. 8. М.

Рыбаков Б. А. 1975. Языческое миропонимание. — Наука и религия, № 2, с. 52—58.

Рычков К. 1916а. Береговой род юраков. — Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества, т. 38. Омск, с. 154—191.

Рычков К. 1916б. Медный эний. — Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества, с. 38. Омск, с. 38—42.

Сабурова Л. М. 1979. Д. К. Зеленин — этнограф. — Проблемы славянской этнографии. Л.

Сабурова Л. М., Чистов К. В. 1978. Дмитрий Константинович Зеленин. — СЭ, № 6, с. 9—44.

Сем Ю. А. Христианизация навайцев, ее методы и результаты. — Христианизация и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., с. 197—226.

Семенов Ю. Н. 1980. О сущности религии. — СЭ, № 2, с. 49—63.

Сенкевич-Гудкова В. В. 1949. Мамонт в фольклоре и в изобразительном искусстве казымских хантов. — СМАЭ, т. 11, с. 156—159.

Симченко Ю. Б. 1965. Тамги народов Сибири XVII в. М., 226 с.

Симченко Ю. Б. 1976. Культура охотников на оленей северной Евразии. М., 310 с.

Скворцов-Степанов И. И. 1959. Избранные атеистические произведения. М., 567 с.

Смоляк А. В. 1974а. Новые данные по анимизму и шаманизму нанайцев.—СЭ, № 2, с. 106—113.

Смоляк А. В. 1974б. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей.—Бронзовый и железный век в Сибири. Новосибирск, с. 319—338.

Смоляк А. В. 1976. Представления нанайцев о мире.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 129—160.

Соколова З. П. 1971. Пережитки религиозных верований у обских угров.—СМАЭ, т. 27, с. 211—238.

Соколова З. П. 1972. Культ животных в религиях. М., 212 с.

Соколова З. П. 1974. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов.—Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. М., с. 49—60.

Соколова З. П. 1975. Новые данные о погребальном обряде северных хантов.—Полевые исследования Института этнографии 1974 г. М., с. 165—174.

Соколова З. П. 1978. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси.—Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, с. 169—175.

Соколова З. П. 1979. Похороны у казымских хантов.—Полевые исследования Института этнографии 1977 г. М., с. 249—253.

Соколова З. П. 1980. Ханты и манси.—Семейная обрядность народов Сибири. М., с. 125—142.

Спиркин А. 1960. Происхождение и сущность сознания. М., 471 с.

Спенсер Г. 1876. Основания социологии, т. 1. Спб. 496 с.
Список населенных мест по сведениям 1868—1869 годов. 1871. Тобольская губерния. Спб. 468 с.

Старцев Г. 1928. Остязки. Л., 130 с.

Сухов А. Д. 1967. Философские проблемы происхождения религии. М., 281 с.

Сухов А. Д. 1973. Религия как общественный феномен. М., 144 с.

Таксами Ч. М. 1976. Представления о природе и человеке в нивхов.—Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 203—216.

Таксами Ч. М. 1977. Система культов у нивхов.—СМАЭ, т. 33, с. 90—116.

Терешкина Н. И. 1961. Очерк диалектов хантыйского языка, ч. 1. Ваховский диалект. М.—Л., 202 с.

Титова З. Д. 1975. Дневник Г. Кенигсфельда — этнографический источник первой половины XVII в. по народам Сибири.—СЭ, № 6, с. 94—100.

Токарев С. А. 1976. Религия в истории народов мира. М., 569 с.

Токарев С. А. 1978. История зарубежной этнографии. М., 352 с.

Токарев С. А. 1979. О религии как о социальном явлении.—СЭ, № 3, с. 87—105.

- Трояков П. А. 1969. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов.— СЭ, № 2, с. 23—34.
- Турский Д. 1895. Остяки. М., 96 с.
- Тэйлор Э. 1939. Первобытная культура. Л., 559 с.
- Угринович Д. М. 1973. Введение в теоретическое религиоведение. М., 239 с.
- Фиш О., Брэм А. 1882. Путешествие в Западную Сибирь. М., 540 с.
- Фодор П. 1972. К вопросу о погребальном обряде древних венгров.— Проблемы археологии и древней истории угров. М., с. 176—188.
- Францев Ю. П. 1939. Предисловие. Богораз-Тан В. Г. Чукчи. Ч. 2. Л., с. 3—8.
- Францев Ю. П. 1959. У истоков религии и свободомыслия. М.-Л., 574 с.
- Фрэзер Дж. 1980. Золотая ветвь. М., 831 с.
- Хайтун Д. Е. 1952. Тотемизм. Его сущность и происхождение. Сталинабад. 150 с.
- Харлампович К. В. 1908. К вопросу о погребальных масках и куклах у Западно-Сибирских инородцев.— Известия Общества археологии, истории и этнографии, д. 23, вып. 6. Казань, с. 474—482.
- Харузин Н. 1898. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов.— Этнографическое обозрение, № 3, 4. спб., с. 1—37.
- Харузин Н. 1905. Этнография, т. 4. Верования. Спб., с. 530—292.
- Хомич Л. В. 1976. Представления ненцев о природе и человеке.— Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., с. 16—30.
- Чанчибаева Л. 1978. О современных религиозных пережитках у алтайцев.— Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, с. 90—103.
- Чернецов В. Н., 1935. Вогульские сказки. Л., 142 с.
- Чернецов В. Н. 1959. Представления о душе у обских угров.— ТИЭ, н. с., т. 51. М., с. 116—156.
- Черноволенко В. Ф. 1970. Мировоззрение и научное познание. Киев, 173 с.
- Шавкунов Э. В. 1975. Антропоморфные полвесные фигурки из бронзы и культ предков у чжурчженей.— СЭ, № 4, с. 110—126.
- Шавров В. 1844. О шаманах остяцких.— Московитянин, ч. 1. № 1, М., с. 271—299.
- Шавров В. 1871. Краткие записки о жителях Березовского уезда.— Чтения в Обществе истории и древностей Российских при Императорском Московском университете, кн. 2, с. 1—21.
- Шаревская Б. И. 1964. Старые и новые религии тропической Африки. М., 385 с.
- Шатилов М. Б. 1931. Ваховские остяки. Этнографические очерки. — Труды ТКМ, т. 4. Томск, 173 с.
- Шатилов М. Б. 1976. Драматическое искусство ваховских остяков — Из истории шаманства. Томск, с. 155—165.

Шахновский М. И. 1973. Первобытная мифология и философия Л., 239 с.

Штернберг Л. Я. 1936. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 574 с.

Шуков Н. Н. 1915. Рска Казым и ее обитатели.— ЕТГМ, вып. 26. Тобольск, с. 1—57.

Шульц Л. 1924. Салымские остяки.— Зап. Тюм. об-ва изуч. мест. края, вып. 1. Тюмень, с. 166—200.

Эншлен Ш. 1954. Происхождение религии. М. 290 с.

Holmberg U. 1913. Die Wassergötheiten der Finnisch-ugrischen Völker.— Suomalais-ugrilaisen seuran toimintasku, 32. 271 s.

Hultkrantz A. 1978. Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism.— Shamanism in Siberia, Budapest, S. 27—58.

Kalman B. 1963. Zwei Reinigungsriten im Rärenkult der Obungrier.— Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, S. 93—100.

Kannisto A. 1958. Materialien zur Mythologie der Wogulen.— Gesammelt von Arturi Kannisto. Helsinki, 443 S.

Karjalainen K. F. 1921—1922, 1927. Die Religion der Jugra-Völker, 1—2, 3. Parvoo. 207 s., 386 s., 350 s.

Leroi-Courhan A. 1965. Le Geste et la Parole, t. II. Paris, S. 9—270.

Leroi-Gouran A. 1977. Le prehistorien et le chamane.— L'ethnographie. Revue de la Societe d'ethnographie des Paris. Nouvelle Serie, N 74—75. Paris, S. 1—25.

Levi-Strauss C. 1958. Anthropologie structurale. Paris. 158 s.

Manker E. 1963. Seite-kult und Trommelmagie der Lappen.— Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, S. 29—45.

Manninen I. 1932. Die Finnisch-Ugrischen Völker. Leipzig. 383 s.

Müller I. F. 1720. Das Leben und Gewohnheiten des Ostliaken. Berlin, s. 169—215.

Munkacsy B. 1905. Seelenglaube und Totenkult der Wogulen.— Keleti Szemle, bd. VI. Budapest, s. 65—130.

Paasonen H. 1909. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finno-ugrischen Völkern.— Suomalais-ugrilaisen seuran Aikakauskirja, XXVI, s. 76—94.

Paulson I. 1958. Die primitiven Seelenvorstellungen nordurasischen Völker. Stockholm. 334 s.

Paulson I. 1969. Zur Aufbewahrung der Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker.— Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker. Budapest, S. 483—490.

Rudenko S. I. 1972. Die Ugrier und die nenzen am unteren Ob.— Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Tomus 21 (1—2). Budapest, S. 1—55.

Sokolowa Z. P. 1975. Untersuchungen der religiösen Vorstellungen der Chanten am Unterlauf des Ob.— Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus 24 (3—4). Budapest, S. 385—413.

Sokolowa S. P. 1978. The Representation of a Female

Spirit from the Kasym River. — Shamanism in Siberia. Budapest, S. 491—502.

Tschernetzow V. N. 1974. Bärenfest bei den Ob-Ugriern. — Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, tomus 23 (3—4). Budapest, S. 285—319.

Steinitz W. 1938. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. — Ethnos, N 4—5, S. 125—140.

Steinitz W. 1967. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache, 2 Lief. Berlin, S. 97—223.

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ

р. Васюган (Томская обл., Каргасокский р-н)

Бардин А. В., 1899 год рожд., пос. Айполово
Бардина А. И., 1911 год рожд., пос. Айполово
Колмаков П. Н., 1936 год рожд., пос. Озерный
Милмов П. М., 1934 год рожд., пос. Озерный
Могутаев В. К., 1906 год рожд., пос. Новый Васюган
Могутаев И. К., 1917 год рожд., пос. Айполово
Полумогика У. Г., 1917 год рожд., пос. Айполово
Синарбин П. Н., 1924 год рожд., пос. Новый Васюган
Синарбина Ф. И., 1919 год рожд., пос. Новый Васюган
Синарбин Е. В., 1902 год рожд., пос. Айполово

р. Юган (Тюменская обл., Сургутский р-н)

Каюков П. Г., 1898 год рожд., пос. Рыскины
Кельмин К. И., 1930 год рожд., пос. Каюково
Мултапов А., 1944 год рожд., пос. Каюково
Рыскин М. М., 1936 год рожд., пос. Каюково
Рыскин М. Н., 1900 год рожд., пос. Каюково

р. Вах (Тюменская обл., Нижневартовский р-н)

Кунин А. Е., 1909 год рожд., пос. Корлики
Кунин В. П., 1903 год рожд., пос. Корлики
Ирасина Т. Ф., 1943 год рожд. и ее мать Агния, 1916 год. рожд.,
пос. Корлики
Цыгатов В. Г., 1926 год рожд., пос. Корлики
Хохлякин В. П., 1928 год рожд., пос. Корлики

р. Аган (Тюменская обл., Нижневартовский р-н)

Казыткин П. Н., 1896 год рожд., пос. Варьеган
Казыткин Е. Н., 1928 год рожд., пос. Варьеган
Сидяков Г. С., 1928 год рожд., пос. Варьеган
Давыдов Е. В., 1905 год рожд., пос. Аган

р. Тром-Аган (Тюменская обл., Сургутский р-н)

Кечимов Н., 1940 год рожд., пос. Кочевые
Соловьев П. К., 1913 год рожд., пос. Кочевые

р. Пим (Тюменская обл., Сургутский р-н)

Востокин Н. П., 1938 год рожд., пос. Пим
Колыванов У. С., 1934 год рожд., пос. Пим
Колыванов И. С., 1922 год рожд., пос. Пим
Лемпин М., 1943 год рожд., пос. Пим
Тайбин Я. Т., 1923 год рожд., пос. Пим

Средняя Обь (Томская обл., Александровский р-н)

Микушин А. П., 1917 год рожд., с. Ларинко
Назин Н. Д., 1908 год рожд., с. Кривоуцкое
Чердакова А. Е., 1905 год рожд., пос. Летне-Киевский

Нижняя Обь (Тюменская обл., Октябрьский р-н)

Арычева Ф. И., 1918 год рожд., пос. Нарыкоры
Алачева Т. И., 1912 год рожд., пос. Нарыкоры
Китаева Е. А., 1925 год рожд., пос. Октябрьское

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение | 3 |
| Представления о жизненных силах | 10 |
| Представления о сверхъестественных существах | 36 |
| Представления о живых и неживых предметах | 66 |
| Промысловые культы | 82 |
| Общий жизненный путь человека | 103 |
| Представления о болезнях | 117 |
| Представления о смерти и погребальный обряд | 128 |
| Представления об окружающем мире | 156 |
| Заключение | 171 |
| Литература | 176 |
| Список информаторов | 186 |

Владислав Михайлович
Кулемзин

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА
В ВЕРОВАНИЯХ ХАНТОВ

Редактор В. А. Малаховская
Технический редактор Г. Н. Грдина
Корректор Н. Л. Егорова

ИБ1078. Сдано в набор 27/1-83 г. Подписано к печати 29/II-84 г.
К305053. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Литератур-
ная гарнитура. Высокая печать. П. л. 6; уч-изд. л. 9,9; усл. п. л. 10,08.
Тираж 1000 экз. Заказ 302. Цена 1 р. 50 к.

Издательство ТГУ, 634029, Томск, ул. Никитина, 4.
Тип. «Красн. рабочий», г. Красноярск, пр. Мира, 91.