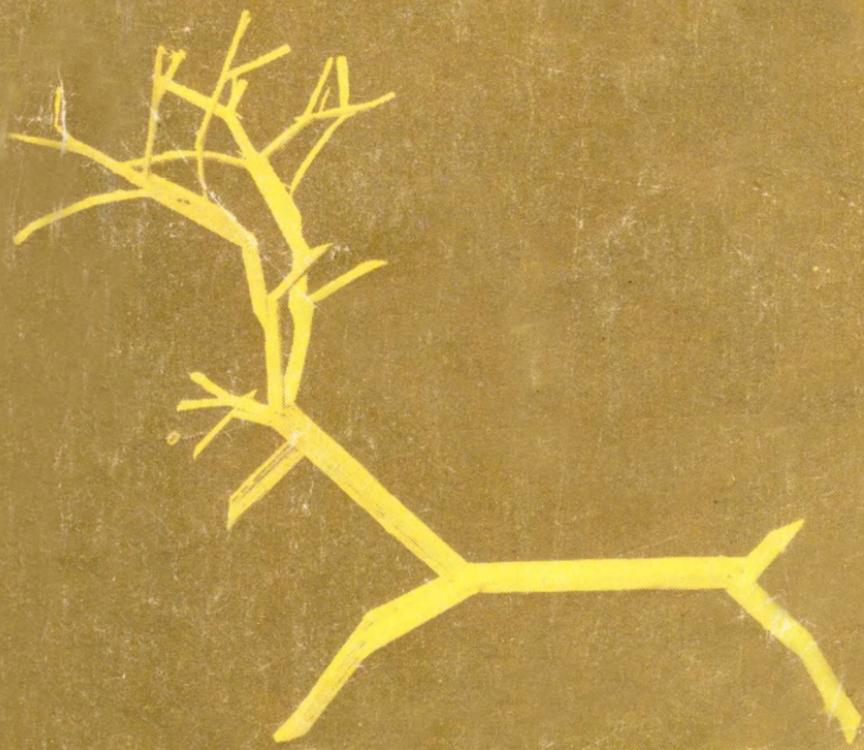


**В.И. МОЛОДИН, Н.В. ЛУКИНА,  
В.М. КУЛЕМЗИН, Е.П. МАРТЫНОВА,  
Е. ШМИДТ, Н.Н. ФЕДОРОВА**

**ИСТОРИЯ  
И КУЛЬТУРА  
ХАНТОВ**





АДМИНИСТРАЦИЯ ЯМАЛО-НЕНЕЦКОГО  
АВТОНОМНОГО ОКРУГА  
ОКРУЖНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ  
ЭТНОГРАФИИ И ЭТНОЛИНГВИСТИКИ ЯМАЛА

# ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ХАНТОВ

Издательство Томского университета

Томск - 1995

**История и культура хантов/Под редакцией Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 162 с. 1000 экз. 0505000000.**

Издание посвящено одному из народов Крайнего Севера. В него вошли материалы обобщающего характера по разным проблемам истории и национальной культуры хантов. Авторы поднимают остродискуссионные проблемы происхождения и социальной организации, обобщают собственный или чужой опыт изучения религии и изобразительного искусства; кроме того, здесь впервые подробно рассмотрен вопрос хантыйского стихосложения.

Для этнографов, археологов, религиоведов, искусствоведов, поэтов, краеведов и всех интересующихся историей, искусством и бытом народов Севера.

**Рецензент - А.М. Сагалаев**

**ISBN 5-7511-0736-5**

и 0505000000  
177(012)-95

© В.И. Молодин, Н.В. Лукина, В.М. Кулемзин,  
Е.П. Мартынова, Е. Шмидт, Н.Н. Федорова, 1995

# Глава первая

## Этногенез<sup>1</sup>

Народ ханты, населяющий сегодня огромные пространства Западно-Сибирской равнины, относится, вместе со своими соседями манси и жителями Центральной Европы - венграми, к угорской языковой общности, которая, в свою очередь, вкупе с самодийской и финской ветвями образует уральскую языковую семью.

Время сложения уральской семьи уходит в глубокую древность и непосредственно связано с освоением человеком Евразийского Севера. Наиболее ранние археологические памятники, обнаруженные в регионе, относятся к финальной стадии плейстоцена и принадлежат к концу верхнего палеолита<sup>2</sup>. В период раннего голоцена, что соответствует мезолитической эпохе, человек осваивает практически весь этот регион, включая Заполярье<sup>3</sup>.

Специфика среды, в которой обитали популяции, холодный и влажный климат лесной полосы привели, по мнению антрополога В.В. Бунака, к образованию в этой зоне независимых морфологических комплексов древнего человека. В результате в Северной Евразии сложилась самостоятельная антропологическая формация, генетически не связанная ни с восточным, ни с западным очагами расообразования, сформировавшаяся на основе местных верхнепалеолитических племен<sup>4</sup>. Остатки этих древнейших расовых комплексов явились одним из компонентов уральской расы и субарктического расового типа<sup>5</sup>.

Обоснование этой теории на палеоантропологическом материале эпохи мезолита и неолита Северной Европы принадлежит В.П. Якимову, который на основании уплощенности лицевого скелета предполагает его качественное отличие от монголоидов<sup>6</sup>.

Различная природа уплощенности лицевого скелета древних европеоидов, с одной стороны, и древних и современных монголоидов, с другой, была доказана в трудах И.С. Гусевой<sup>7</sup> и Цуй-Чен-Яо<sup>8</sup>.

Серьезное подтверждение идея В.В. Бунака нашла в неолитических материалах Западной Сибири, на основании которой Т.А. Чикишева приходит к выводу о том, что детали строения мозгового отдела черепа и лицевого отдела, сложившиеся в морфологический комплекс, аналогичны европеоидной основе краниологических типов мезолитического и неолитического населения Северной Евразии. Исследователь считает, что западносибирские антропологические материалы позволяют полагать взаимосвязь краниологического типа данного населения с восточноевропейскими антропологическими вариантами, которые имеют место от Гривбалтики до Зауралья, между ареалами северо европейской и южно европейской рас. Речь идет о морфологическом сходстве компонентов, явившихся основой при формировании популяций Западной Сибири, Приуралья и лесной полосы Восточной Европы. Их объединяют специфические особенности в горизонтальном продолжении лица и понижении угла выступающего носа, сдвигающихся в монголоидном направлении<sup>10</sup>.

Высказанная Т.А. Чикишевой концепция была поддержана академиком В.П. Алексеевым, который однозначно считал, что неолитическое население Западной Сибири (судя по результатам, полученным Т.А. Чикишевой), во-первых, приняло участие в формировании уральской расы, во-вторых, что процесс формирования недифференцированных комплексов "мог иметь место в Западной Сибири еще в донеолитическое время"<sup>11</sup>.

Данная идея получила подтверждения и на соматологических материалах, которые демонстрируют, что сложение угорского и восточнофинского населения не сводится лишь к синтезу европеоидных и монголоидных элементов. По данным Т.М. Давыдовой, в их составе прослеживается древний антропологический тип, не имеющий аналогов у современного населения<sup>12</sup>.

Таким образом, теория автохтонного формирования уральской расы имеет на сегодняшний день серьезную аргументацию. Она подтверждается и современными лингвистическими данными<sup>13</sup>. Соглашаясь в принципе с точкой зрения М.Ф. Косарева о том, что "формирование народов уральской языковой семьи представляется ... многоплановым и многоступенчатым процессом, длившимся, вероятно, не одну тысячу лет"<sup>14</sup>, не следует, думается, преувеличивать южный компонент в этом процессе, по крайней мере на ранней стадии формирования уральской расы в эпоху палеолита, мезолита и раннего неолита.

Так, для палеолитических памятников рассматриваемого региона какой-либо южный импульс не улавливается вообще, для мезолитических комплексов он фиксируется лишь на территории Южного Урала<sup>15</sup>, тогда как западносибирские мезолитические памятники имеют свой колорит<sup>16</sup> и, несомненно, связаны с верхнепале-

олитическими<sup>17</sup>. Не более обосновано проявление импульса из Прикаспия в неолитических культурах Западной Сибири, о существовании которого писали В.Н. Чернецов<sup>18</sup>, Е.А. Васильев<sup>19</sup> и М.Ф. Косарев<sup>20</sup>. Попытки этих исследователей связывать отдельные элементы орнамента и некоторые виды каменной индустрии неолитических памятников Западной Сибири и Средней Азии выглядят малоубедительными (хотя до настоящего времени никем из исследователей серьезно не оспаривались), во-первых, по причине чрезвычайно широкого распространения в эпоху неолита керамики с отступающе-прочерченной орнаментикой на территории Евразии<sup>21</sup>, во-вторых, как выяснилось, и наконечники стрел кельтеминарского типа не могут являться, как полагал В.Н. Чернецов, свидетельством южного импульса, по причине широкого распространения в Сибири, где они известны даже в восточносибирских неолитических комплексах<sup>22</sup>. К тому же эти изделия хронологически, как показывают последние данные, относятся не к ранне-неолитическим, а к поздне-неолитическим и ранне-бронзовым комплексам<sup>23</sup>.

Из всего сказанного следует, что вывод М.Ф. Косарева о том, что самые древние уральцы являются "наиболее прямыми потомками арало-каспийских пришельцев"<sup>24</sup>, представляется неверным. Скорее всего, как показывают данные антропологов, прародиной древних уральцев является Евразийский Север, где это своеобразное расовое образование формировалось преимущественно на местной основе без каких-либо серьезных внедрений извне.

Этот тезис подтверждают и данные археологии. Как справедливо полагает М.Ф. Косарев, в Зауралье и Западной Сибири отступающе-накольчатая традиция орнаментации керамики является в неолите не только наиболее древней, но и автохтонной<sup>25</sup>. В первую очередь именно с этой керамикой связаны антропологические комплексы памятников Протока и Сопка-2, которые, по мнению Т.А. Чикишевой и В.П. Алексева, убедительно подтверждают концепцию В.В. Бунака об автохтонной прародине древних уральцев.

Изучение археологами памятников материальной культуры, оставленных древнейшими уральцами, свидетельствует о достаточно дифференцированном развитии ее носителей. Особенно наглядно эти различия фиксируются в орнаментах на глиняной посуде. Если полагать, что этот элемент человеческой культуры является этнодиагностирующим<sup>26</sup>, то тогда, с учетом совокупности других признаков, таких как погребальный обряд, элементы домостроительства и специфических предметов и черт материальной культуры<sup>27</sup>, можно попытаться придать процессу этногенеза известную конкретику.

Учитывая имеющиеся место существенные различия неолитических культур, зафиксированные в рассматриваемом регионе Северной Евразии, можно, по нашему мнению, ставить вопрос об изна-

чальности различий материальной и духовной культуры носителей уральской общности. По-видимому, это было связано с тем, что означенная общность состояла из протофиннов, протоугров и прото-самодийцев, культура которых на всех отрезках человеческой истории развивалась своеобразно. (Следует иметь в виду, что, по мнению некоторых исследователей, самыми типичными представителями уральского антропологического типа являются обские угры и в меньшей степени приобские самоеды)<sup>28</sup>.

М.Ф. Косарев абсолютно справедливо подметил эти своеобразия в западносибирских культурах эпохи неолита и бронзы, выделив три основные этнокультурные линии преемственности и развития орнаментов на посуде, которые определялись исследователем как гребенчато-ямочный и отступающе-прочерченный (отступающе-накольчатый)<sup>29</sup>.

Другое дело, что попытка этнической идентификации носителей этих линий развития, предлагаемая М.Ф. Косаревым для эпохи позднего неолита-бронзы<sup>30</sup>, не может быть принятой однозначно. В данном случае, это не вина исследователя, а его беда, поскольку практически любая реконструкция подобного рода для материалов эпохи неолита и бронзы может быть оспорена. Вероятно, методологически для этого периода более обоснованно видеть, как это предлагал в своих поздних исследованиях В.Н. Чернецов, за этнической идентификацией археологической культуры не отдельные народности, "а крупные этнолингвистические общности или семьи, подобно уральской, алтайской или палеоазиатской"<sup>31</sup>. Такая посылка для Западно-Сибирского региона выглядит тем более справедливо, что использование ретроспективного метода здесь возможно начиная с эпохи раннего железа<sup>32</sup>. Именно с эпохи раннего железа попытаемся строить и мы нашу концепцию этногенеза угров.

В конце 40-х гг. В.Н. Чернецов на основании сопоставления элементов орнамента у обских угров и носителей андроновской культуры пришел к выводу о наличии так называемого "андроновского комплекса", сохранившегося в орнаментике у угров и уходящего, как следствие, своими корнями в эпоху бронзы<sup>33</sup>. Эту идею активно поддержали ряд исследователей, в том числе С.В. Иванов в своей фундаментальной монографии, посвященной орнаментике народов Сибири<sup>34</sup>. В результате некоторые археологи стали связывать носителей андроновской культуры с угорским этносом<sup>35</sup>.

Разительное сходство сравниваемых элементов орнамента действительно имеет место. Однако исследователями не учитывалось, что данный орнаментальный сюжет, в виде вариаций меандровидных фигур, был характерен для десятков различных археологических культур эпохи бронзы и раннего железа, занимавших огромные

территории от Центральной Европы до Тихого океана<sup>36</sup> и этнически не имеющих ничего общего с уграми.

По данным этнографии, "почти все непрерывные бордюры андроновского типа сохраняются и в современном орнаменте многих народов Восточной Европы, Западной Сибири, Средней Азии и в ряде других мест"<sup>37</sup>.

В разных регионах данному узору присуща и различная семантическая нагрузка. В Восточной Европе, у индоиранского населения, линейные орнаменты связаны с солярной символикой<sup>38</sup>, у северных хантов они олицетворяют части деревьев - "одна ветка", животных - "заячьи ушки", "оленьи рога", "лисыя лапа", человека и т.д., причем корни этих названий уходят в глубокую древность<sup>39</sup>.

Против концепции отождествления андроновцев с уграми говорит и то обстоятельство, что первые, являясь культурой южной, делали многократные попытки проникнуть на север, образовав в результате целую цепочку так называемых андронидных культур, расположенных на границе таежной и лесостепной зон<sup>40</sup>. Мы имеем в виду нижнетобольский и чернозерско-томский варианты культуры, еловскую культуру<sup>41</sup> и т.д. Однако дальше на север андроновцы проникнуть не смогли, о чем свидетельствует совершенно иной облик таежных культур<sup>42</sup>, где андроновские орнаментальные сюжеты, если и встречаются, то в виде исключения, а в культурах переходного от бронзы к железу времени практически вообще не прослеживаются<sup>43</sup>.

Попытка М.Ф. Косарева несколько усовершенствовать данную гипотезу положением о сходстве бегазы-дандыбаевских элементов геометрического орнамента с изобразительным искусством обско-угорских и самодийских народов<sup>44</sup> не спасает положение, поскольку исследователь в этой же работе справедливо полагает, что "дандыбай-бегазинские древности эпохи поздней бронзы возникли в русле развития андроновской (прежде всего, федоровской) культурной традиции"<sup>45</sup>.

Наконец, с методологической точки зрения следует учитывать концепцию А.В. Головнева, сформулированную для Западной Сибири о зависимости этнического фактора от экологического. Исследователь справедливо полагает, что "часто упоминаемый южный фактор бесспорно играл существенную роль в культурогенезе, однако продвижение на север по Оби и Иртышу со времени становления в степи и лесостепи производящего хозяйства было экологически не рационально для скотоводов - в Нижнем Прииртышье и Среднем Приобье они могли создать лишь оазисы своей культуры в припойменных районах, а затем либо раствориться в среде таежных промысловиков, либо вернуться к югу". Многие "южные" черты могли проникнуть, по его мнению, в таежную зону не с юга

по акватории Оби и Иртыша, а благодаря миграционному завихрению - через Урал<sup>46</sup>.

Как бы то ни было, но изложенные обстоятельства лишней раз убеждают нас остерегаться в преувеличении "южного фактора" в этнических построениях и учитывать в этом вопросе экологический аспект.

Наконец, очень серьезное исследование об ираноязычной принадлежности андроновцев было выполнено Е.Е. Кузьминой<sup>47</sup>, аргументация которой представляется нам в высшей степени убедительной.

Таким образом, думаем, что андроновскую культуру наиболее правомерно увязывать с иранским этносом.

И все-таки, так ли были неправы В.Н. Чернецов и С.В. Иванов, пытаясь связать меандровидные, прямолинейные геометрические орнаменты хантов с археологическими реалиями. Думается, что сама идея была подмечена совершенно верно. Более того, и сегодня в Западной Сибири открыто несколько археологических культур, имеющих геометрическую фигурно-штампованную орнаментацию, в том числе и меандровидные фигуры. Нам уже приходилось писать о том, что так называемая штампованная "уточка", столь характерная для ряда культур эпохи железа Западной Сибири, есть не что иное, как часть солярного знака, меандровидные хитросплетения которого она порой образует<sup>48</sup>.

Специально исследовавший керамику с фигурно-штампованной орнаментацией в западносибирских культурах эпохи железа А.В. Расторопов справедливо отмечает, что на всем протяжении бытования этой посуды прослеживается преемственность традиций в форме и орнаменте, изменение орнаментальных приемов, на первых этапах бытования отмечается усложнение орнамента, затем обеднение. "В целом ареал посуды с фигурно-штампованной орнаментацией показывает генетическую взаимосвязь и преемственность населения и совпадает с территорией, на которой расселялись ханты к моменту прихода русских"<sup>49</sup>. Именно с этими орнаментальными элементами прекрасно коррелируются сюжеты линейного геометрического орнамента хантов, о которых писали В.Н. Чернецов и С.В. Иванов. Эти орнаменты и сегодня являются типичными для украшения одежды и утвари хантов<sup>50</sup>, а также, что особенно важно, ими украшались порой и культовые предметы. Так, например, на Васюгане зафиксированы деревянные молоты в виде головы лося, употребляемые хантами для забивания кольев запора и украшенные интересующим нас узором<sup>51</sup>.

Изучение орнаментов на бересте у обско-угорского населения подтверждает наличие в более древнем стиле прямолинейного геометрического орнамента, тогда как появление криволинейности

связано с поздним орнаментальным пластом. Да и эта криволинейность развивается по существу на древней прямолинейной основе<sup>52</sup>.

Наличие этих геометрических черт в орнаментике культур эпохи раннего железа и их известная близость линейным орнаментам хантов были отмечены рядом исследователей<sup>53</sup>. Однако попытка связать эти элементы с андроновскими<sup>54</sup> выглядит искусственной прежде всего потому, что данные культуры были достаточно далеки друг от друга во времени (их разделяет по меньшей мере 600 лет) и в пространстве, где они занимали разные экологические зоны. Чрезвычайно важно и то, что эти орнаментальные элементы в археологических комплексах наносились не только на керамику, но и на металлические и костяные изделия.

Культуры, которые мы имеем в виду, расположены в разных регионах Западно-Сибирской равнины, однако весьма близки по целому ряду черт, характеризующих "лицо" этих образований. Речь пойдет об усть-полуйской и кулайской культурах.

Усть-полуйская культура расположена на севере Западно-Сибирской равнины, открыта и исследована В.Н. Чернецовым и В.И. Мошинской<sup>55</sup>. Данная культура связывалась этими исследователями с угорским этносом<sup>56</sup>. По их мнению, она (культура) принадлежала северной группе хантов<sup>57</sup>. Данную точку зрения разделяют практически все исследователи этногенеза западносибирских народов. Справедливость этой концепции не вызывает и у нас каких-либо возражений.

Можно выделить следующие элементы, характеризующие специфику культуры усть-полуйцев. Прежде всего следует сказать о керамике. В.И. Мошинская поделила комплекс на три группы, где посуда, украшенная фигурно-штампованной орнаментикой с элементом геометрии (или так называемой уточкой), выделена в группу III<sup>58</sup>. Искусственность разделения III (фигурно-штампованной) и II (гребенчатой) групп керамики впоследствии справедливо критиковалась, прежде всего Л.А. Чиндиной<sup>59</sup>. (Условность деления групп II и III видна даже в таблице, приводимой В.И. Мошинской<sup>60</sup>, где отдельные элементы, в том числе геометрические, присутствуют в обеих группах). Таким образом, очевидно, что керамика, украшенная фигурно-штампованным геометрическим узором, наряду с гребенчатым, является "лицом" усть-полуйского керамического комплекса. Очевидность данного тезиса подтверждают орнаменты на костяных и бронзовых усть-полуйских предметах, где они порой тождественны керамическим либо, что не менее важно, образуют усложненные геометрические композиции, в основе которых лежит все тот же элемент - часть меандра (уточка). (Смотрите роговые гребни, плоско-выпуклые костяные пластины, костяные ложки, игольники, скребковидные орудия, части доспехов, другие костяные

и роговые поделки, а также бронзовые перстни и рукояти кинжалов)<sup>61</sup>.

Отнесение усть-полуйской культуры В.Н. Чернецовым к древнеугорской<sup>62</sup> выглядит в высшей степени убедительно прежде всего потому, что корреляция геометрических меандровидных орнаментов данной культуры, присутствующих на многих предметах инвентаря, включающего металлические, костяные и керамические изделия с геометрическими орнаментами хантов, корректна и доказательна. Справедливость данного тезиса однозначно разделяют такие исследователи, как В.А. Могильников и М.Ф. Косарев<sup>63</sup> (правда, последний считает усть-полуйскую культуру угро-самодийской, но выделенные выше компоненты культуры он считает угорскими и, самое главное, этнодиагностирующими)<sup>64</sup>.

Теперь, когда мы еще раз, вслед за нашими предшественниками, доказали угорскую северохантыйскую принадлежность усть-полуйской культуры, уместно поставить вопрос о ее происхождении.

В настоящее время наиболее убедительной и аргументированной выглядит концепция Л.А. Чиндиной, обоснованная ею в ряде фундаментальных исследований, которая сводится к тому, что усть-полуйская культура возникла на основе миграции на север Западно-Сибирской равнины кулайцев-саровцев<sup>65</sup>, где в результате их слияния с местным древнесибирским населением сложилась усть-полуйская культура.

Данную точку зрения разделили и другие исследователи<sup>66</sup>. Нам также представляется эта концепция в высшей степени убедительной. Действительно, и по форме и орнаментации посуды, и по составу инвентаря и его ведущим типам, по наличию специфического антропоморфного и зооморфного литья усть-полуйская культура близка кулайской<sup>67</sup>. Причем некоторые предметы, найденные на памятниках этих культур, - просто тождественны (Нагрудный доспех из Дубровинского Борка III и Усть-Полуя<sup>68</sup>, бронзовые наконечники стрел с выступающей втулкой<sup>69</sup>, специфический набор предметов вооружения из кости и рога - наконечник стрел типа томар, гарпуны с упором<sup>70</sup>, ложки и гребни с зооморфными навершиями<sup>71</sup>, предметы характерного культового литья<sup>72</sup>, отдельные образцы сосудов<sup>73</sup>). Представляется особенно важным, что реалии кулайской культуры украшает все тот же геометрический мотив, составным элементом которого является часть меандра (уточки). Причем для кулайской культуры данный орнаментальный сюжет характерен еще в большей степени, чем для усть-полуйской<sup>74</sup>. Этот элемент узора является ведущим в керамическом декоре<sup>74</sup>, им украшают бронзовые предметы<sup>75</sup> - кельты, пронизки, перстни, антропоморфное литье, пластины<sup>75</sup> - костяные и каменные изделия<sup>76</sup>.

Сходство усть-полуйской керамики не просто с кулайской, а с кулайско-саровской демонстрирует и время, когда произошло переселение кулайцев на север, т.е. рубеж II-I вв. до н.э., о чем опять-таки убедительно писала Л.А. Чиндина<sup>77</sup>.

Из всего сказанного можно сделать один, совершенно принципиальный вывод (который позволяет констатировать не только материал, но и формальная логика): если усть-полуйская культура есть не что иное, как мигранты кулайцев-саровцев, а первую мы называем угорской и северохантыйской на основании наличия специфической геометрической орнаментации на сосудах и предметах, то и вторую (в значительной степени прародительницу первой) на том же основании (причем со значительно большим количеством доказуемых аргументов) мы должны также считать угорской, но южнохантыйской.

Действительно, если посмотреть на орнаменты, украшающие как кулайскую посуду, так и металлические, костяные, каменные предметы, доля фигурно-штампованной орнаментации, где главным исходным элементом выступает геометрический (уточка), наряду с другими фигурными штампами (цепочки штрихованных треугольников, "чаечный" узор и другие), представляется господствующей в комплексах. Именно с этими мотивами коррелируются угорские орнаменты. Именно для обских угров, предков хантов, как справедливо отмечает в своем последнем фундаментальном исследовании В.А. Могильников, "фигурно-штампованная орнаментация наиболее типична"<sup>78</sup>.

В таком случае блестяще подтверждается концепция В.Н. Чернецова, окончательно сформулированная им в конце 60-х гг., о том, что в середине I тыс. до н.э. с развитием коневодства у южных угров (которыми являлись, по нашему мнению, носители кулайской культуры), начинается их миграция в Нижнее Приобье и Прииртышье. На севере они смешиваются с автохтонным палеоазиатским населением, образуют усть-полуйскую культуру, а на западе в Прииртышье - потчевашскую. Обе эти культуры являются, по мнению В.Н. Чернецова, древнеугорскими, древнехантыйскими<sup>79</sup>. Современный археологический материал блестяще подтверждает гипотезу ученого, внося лишь некоторые незначительные коррективы. Так, можно считать доказанной и подтвержденной идею о миграциях кулайцев-саровцев на север и запад, сформулированную Л.А. Чиндиной и получившую подтверждение в работах свердловских и новосибирских археологов<sup>80</sup>. В таком случае кулайцы-саровцы-южные угры начали продвижение на север и запад не в середине I тыс. до н.э., как полагал В.Н. Чернецов, а на рубеже II-I вв. до н.э., о чем свидетельствует материал.

Археологические исследования памятников кулайской культуры в ее метрополии показали наличие развитого коневодства, которое, как считает Л.А. Чиндина, было традиционным для носителей данной культуры<sup>81</sup>. И не нужно искать истоки этого явления где-то на юге, в лесостепи или степи. По данным Ю.Ф. Кирюшина, население Среднего Приобья еще в бронзовом веке было хорошо знакомо с коневодством, доля которого в экономике, в эпоху поздней бронзы, существенно возрастает<sup>82</sup>.

Доминирующая роль лошади в животноводческом стаде кулайцев предопределила отношение к ней в мифологии<sup>83</sup> и как следствие в художественном творчестве, в бронзовом литье<sup>84</sup> и глиняной пластике<sup>85</sup>.

Особенно важно отметить, что лошадь у кулайцев шла не только в пищу<sup>86</sup>, но использовалась для верховой езды, о чем свидетельствуют находки конской упряжи<sup>87</sup> и фигурок всадников<sup>88</sup>.

Наличие иранизмов в угорской среде<sup>89</sup> следует связывать с тесными контактами протоугорских племен, населявших таежную зону Западной Сибири в эпоху бронзы, с ираноязычными андроновцами<sup>90</sup>, что привело к сложению так называемых андронидных культур на границе таежной и лесостепной зон<sup>91</sup>, и что не менее вероятно, контактам угров-кулайцев с носителями ираноязычных саргатской и большереченской культур<sup>92</sup>. Сходная этнокультурная картина воздействия иранских племен на финно-угорский массив прослеживается исследователями в Приуралье<sup>93</sup>.

В настоящее время проблеме ирано-угорских связей посвящено значительное количество исследований<sup>94</sup>. В аспекте рассматриваемой проблемы этногенеза угров нам представляется целесообразным акцентировать следующие положения: влияние индоиранского мира из метрополии на угорский было опосредованным, через иранские же культуры азиатских степей и лесостепей (о чем, кстати, писал еще И.Н. Смирнов)<sup>95</sup>, оно (влияние) было длительным, неоднозначным по силе и укладывалось в пределах примерно полутора тысяч лет от развитой бронзы (андроновская культура) до сасанидского времени; наконец, влияние индоиранцев на угров следует рассматривать не только как одностороннее, но как обоюдное<sup>96</sup>, взаимобогащающее.

Все эти выводы подкрепляют нашу гипотезу об отождествлении кулайской культуры с угорским этносом. Мы понимаем, что подобная трактовка противоречит сложившейся точке зрения, во главе угла которой стоит идея того же В.Н. Чернецова<sup>97</sup> о самодийской, древнеселькупской принадлежности кулайской культуры, отстаиваемая многими ведущими специалистами в области сибирской археологии и этнографии. Однако если наша концепция аргументи-

руется конкретным материалом, то уместно посмотреть, какими же контраргументами обладают уважаемые оппоненты.

1. В 1954 г. В.Н. Чернецов и В.И. Мошинская аргументировали принадлежность кулайской культуры к самодийцам продвижением самодийских племен из Саяно-Алтая в Томско-Нарымское Приобье, представителями которых, по их мнению, были тагаро-таштыкцы, принешие с собой бронзовые котлы, южные зооморфные изображения, стиль "сверн; вшегося зверя"<sup>98</sup>.

Сегодня очевидна несостоятельность этой концепции, основанной, вероятно, на идеях И.Э. Фишера<sup>99</sup> и А.М. Кастрена<sup>100</sup> о самодийской прародине. Отмеченные В.Н. Чернецовым и В.И. Мошинской южные реалии в материальной культуре кулайцев действительно существуют, однако, во-первых, их появление там следует связывать с соседствующими с юга большереченской<sup>101</sup> или кижировской культурами, во-вторых, связь этих реалий с южно-самодийцами абсолютно никак не доказывается, да и не может быть доказанной. Последние антропологические<sup>102</sup> и археологические исследования<sup>103</sup> не подтверждают гипотезы о продвижении тагарцев или таштыкцев в Среднее Приобье, а свидетельствуют скорее об обратном явлении и о наличии возможных обменных связей между таежным севером и степным югом<sup>104</sup>.

2. Концепция самодийской принадлежности кулайской культуры наиболее последовательно разрабатывалась в трудах Л.А. Чиндиной. Вот как оценивает вклад исследователя в данную проблему один из ведущих отечественных этнографов-сибиреведов В.И. Васильев: "Однако подлинно научное обоснование этой гипотезы, благодаря которой она превратилась в оформленную научную теорию, дано в работах современного археолога Л.А. Чиндиной. В своей книге "Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа" Л.А. Чиндина убедительно показала, что прародина самодийцев связана со Средним Приобьем, где в эпоху железа (V в. до н.э. - V в. н.э.) дислоцировалась так называемая кулайская этнокультурная общность"<sup>105</sup>.

Посмотрим, какие же аргументы приводит Л.А. Чиндина для обоснования своей гипотезы. Цитируем: "В дальнейшем (после В.Н. Чернецова. - В.М.) относительно этнической принадлежности кулайской культуры у исследователей почти не было разногласий. Все, кто касался данного вопроса, считали кулайцев в основе самодийцами, хотя всегда при этом отмечали генетическую многокомпонентность этноса, обусловленную сложностью этнокультурного процесса эпохи бронзы (Васильев В.И., 1979; Косарев М.Ф., 1969, 1974; Могильников В.А., 1969а, 1973; Ураев Р.А., 1953)". Автором приведенных строк также отмечалось, что автохтонная кулайская культура вобрала в себя еловские, андронидные, самусьские, северные

крестово-струйчатые традиции, сформированные в молчановской культуре, от которой вела начало кулайская. Развитие кулайских традиций в релкинской и позднесредневековой (позднеселькупской, по А.П. Дульзону) культурах позволило предполагать участие самодийского компонента как основного в сложении кулайской культуры<sup>106</sup>. Практически без изменений данная аргументация присутствует и в следующей книге ученого, вышедшей уже совсем недавно<sup>107</sup>, что свидетельствует о том, что каких-то новых доказательств у нее не появилось.

В аргументации Л.А. Чиндиной, таким образом, присутствуют две идеи: а. Кулайская культура автохтонна и произошла от молчановской. Но кто доказал, даже если это и так, что молчановская культура самодийская? Ничего не доказывает и тезис о том, что кулайская культура "вобрала в себя еловские, андронидные, самусьские ..." и т.д. традиции. Это может свидетельствовать о многокомпонентности культуры и не более того. Ведь очевидно, и об этом неоднократно справедливо писал М.Ф. Косарев, что еловская и самусьская традиции не только разнокультурны, но и разноэтничны<sup>108</sup>.

б. Вторая идея - использовать ретроспекцию. Данная мысль значительно более плодотворная. В ряде работ Л.А. Чиндина блестяще доказывает культурную преемственность керамики васюганского типа релкинским<sup>109</sup>. Однако за этой преемственностью стоит опять-таки фигурно-штампованная орнаментация. И если уж подходить ретроспективно, то очевидно, что для позднесредневековой керамики селькупских могильников фигурный штамп не является характерным элементом узора<sup>110</sup>. В тех же случаях, где меандровидные элементы все-таки имеют место, а это отдельные экземпляры посуды из Инкинских Юрт, Пачанского могильника, Павловского поселения и на ряде берестяных гробов Тискинского могильника<sup>111</sup>, происхождение этих орнаментов следует объяснять хантыйским влиянием на селькупов. Кстати, на наличие рисунков, близких обским уграм, на "чехлах" Тискинского могильника указывает и А.И. Боброва, объясняя этот феномен существованием у селькупов и угров "общего древнего орнаментального фонда"<sup>112</sup>. Вряд ли это объяснение выглядит убедительным, поскольку помимо данного сюжета "в древнеселькупском Тискинском могильнике встречены бронзовые лапчатые и колоколовидные подвески, а также пуговицы, известные с памятников усть-ишимской культуры и кинтусовского этапа нижнеобской культуры начала II тысячелетия н.э.<sup>113</sup>, которые попали туда, очевидно, от хантыйского населения Сургутского Приобья"<sup>114</sup>.

Таким образом, как видно, аргументация Л.А. Чиндиной о самодийской принадлежности кулайской культуры, мягко говоря, весьма уязвима.

3. Существует, наконец, и третья концепция этнической интерпретации кулайской культуры. В последние годы она находит все больше сторонников. Пожалуй, впервые ее аргументировала Т.Н. Троицкая, рассматривая культуру в рамках широкой угро-самодийской общности<sup>113</sup>. К угро-самодийцам отнес кулайцев в одной из своих работ В.И. Васильев<sup>116</sup>. О смешанном составе кулайцев говорит в своей последней монографии и М.Ф. Косарев, связывая ее "преимущественно (но не исключительно) с самодийским этносом"<sup>117</sup>.

Данная концепция, несомненно, имеет право на существование, особенно для периферийных ареалов распространения культуры, хотя хотелось бы знать, какие элементы и почему исследователи считают угорскими или самодийскими. Связав кулайскую и усть-полуйскую культуры с угорским этносом, посмотрим, как протекал процесс культуро- и этногенеза в период средневековья.

Для региона таежной зоны Нижнего и Среднего Приобья периодизация археологических памятников I - середины II тыс. была разработана В.Н. Чернецовым<sup>118</sup>. За последующее двадцатилетие благодаря интенсивным исследованиям свердловских археологов, прежде всего В.М. Морозова, Л.М. Тереховой, Н.Ф. Федоровой, Ю.Н. Чемякина, был накоплен великолепный материал, позволяющий представить себе картину культурно-исторического развития данного региона от эпохи неолита до позднего средневековья. Определенным результатом этих исследований явилась схема историко-культурного развития региона в эпоху средневековья<sup>119</sup>, которая существенно дополняет периодизацию В.Н. Чернецова.

Переходными к эпохе средневековья вышеупомянутые авторы считают памятники саровского типа (I в. до н.э. - III в. н.э.)<sup>120</sup> (по периодизации Л.А. Чиндиной - IV в. н.э.)<sup>121</sup>. Важно подчеркнуть, что авторы усматривают преемственность между саровскими захоронениями и погребальными комплексами VIII-XVI вв., известными в регионе<sup>122</sup>.

"З саровском литье, - пишут далее исследователи, - возникают сюжеты, нашедшие дальнейшее развитие уже в раннем средневековье: реалистичные антропоморфные личины, изображения хищных птиц с распахнутыми крыльями и личиной на груди, медведей в жертвенной распластанной позе, фронтально стоящих фигур мужчин-воинов в доспехах с подчеркнутым признаком пола и косами, полые зооморфные пронизки"<sup>123</sup>.

Следующий за саровским карымский этап (IV-VI вв.), выделяемый В.Н. Чернецовым, теснейшим образом связан с предшествующим саровским. В.Н. Чернецов и М.Ф. Косарев считают этот этап заключительным для усть-полуйской культуры<sup>124</sup>. Как бы то ни было, для нас важен факт преемственности, а точнее генетического

перерастания традиций на карымском этапе от предшествующего, являющихся, по нашему мнению, этнодиагностирующими. Опираясь на данные Н.В. Федоровой и ее соавторов, особо отметим, что, во-первых, на карымской посуде "распространены известные с кулайского времени штампы уточки и змейки", а в целом карымская керамика близка подзнекулайской, что отдельные сосуды из разных комплексов "практически одинаковы"<sup>125</sup>. Во-вторых, предметы вооружения "имеют самые тесные аналоги в позднекулайских и ранне-средневековых комплексах"<sup>126</sup>. О преемственности художественного литья уже говорилось выше.

В 1957 г. В.Н. Чернецов выделил памятники оронтурского типа и датировал их VI-IX вв. н.э.<sup>127</sup> Оронтурские памятники, как справедливо отмечал исследователь, отражают несомненную преемственность с предшествующим карымским этапом. В частности, для ранней стадии оронтурского этапа характерно широкое распространение фигурных штампов, унаследованных от карымских<sup>128</sup>. В целом орнаментация керамики приобретает гребенчатый характер, однако важно, что и зарождение этой традиции следует видеть на предшествующем карымском этапе, где, по подсчетам Н.В. Федоровой и ее соавторов, оттиски гребенчатого штампа встречаются на 90% сосудов<sup>129</sup>. Несомненную преемственность демонстрируют и другие виды инвентаря, а также поселенческие комплексы.

Оронтурские памятники Нижнего Приобья В.Н. Чернецов считал древнехантыйскими<sup>130</sup>. Накопление новых данных по средневековой археологии Западной Сибири позволило исследователям выделить, с одной стороны, локальные варианты оронтурскому этапу, как это делает, например, В.Д. Викторова для верхнего и среднего течения р. Тавды (памятники тынского типа)<sup>131</sup>, а с другой, предложить иную, более дробную периодизацию с другими названиями, как это делает Н.В. Федорова и ее коллеги для территории Сургутского Приобья, где ими выделены зеленогорский (VI-VII вв.) и кучиминский (VIII-IX вв.) этапы<sup>132</sup>, синхронные по времени оронтурскому.

Отмеченные явления, по нашему мнению, только усиливают периодизацию В.Н. Чернецова, заполняя известные лакуны, обусловленные недостатком материалов, имеющим место в 50-е гг. В рамках же рассматриваемой нами проблемы чрезвычайно важно то обстоятельство, что обширные источники, полученные свердловскими археологами, причем на качественно новом методическом уровне полевых исследований, подтверждают концепцию автохтонного развития культуры и этноса.

Выделенный В.Н. Чернецовым кинтусовский этап (IX-XIII вв.)<sup>133</sup>, наполненный новым материалом<sup>134</sup>, демонстрирует дальнейшее автохтонное развитие жителей западносибирской тайги. Ин-

тересно, что, наряду с известными изменениями в домостроительстве, в конструктивных особенностях городищ, погребальном обряде и инвентаре, в орнаментации кинтусовской посуды наблюдается известный регресс, где в орнаментальных композициях, равно как и в технике их нанесения, прослеживаются элементы, типичные для более ранних периодов средневековья<sup>135</sup>. Такая неожиданная обратная связь лишний раз подтверждает автохтонную концепцию В.Н. Чернецова.

В XIII-XIV вв. кинтусовский этап сменяется сайгатинским<sup>136</sup>, демонстрируя, несмотря на имеющий место упадок керамического производства, автохтонное развитие рассматриваемой культуры<sup>137</sup>.

Таким образом, налицо явная эволюция одной "культурной общности, с присущей ей преемственностью в форме и орнаментации керамики, сюжетах и художественном стиле бронзового литья, домостроении и фортификации, прослеживающейся от рубежа эр до XIV в.; в VII-XVI вв. погребальный обряд развивается также в рамках одной традиции"<sup>138</sup>. Отнесение данной общности к угорскому, северохантыйскому этносу убедительно доказывалось В.Н. Чернецовым<sup>139</sup> и З.П. Соколовой<sup>140</sup>. Важно подчеркнуть, что последующие исследования архитектуры средневековых поселений, произведенные на обширном археологическом материале В.М. Морозовым, не только подтверждают данную этническую идентификацию<sup>141</sup>, но и усиливают ее связь с этнографическими данными З.П. Соколовой по жилищам угров<sup>142</sup>. Подтверждают данную концепцию исследования черной металлургии означенных памятников<sup>143</sup>, культовой пластики<sup>144</sup>, "где система орнаментации изображаемой одежды иногда полностью совпадает с орнаментацией одежды хантов, известной по материалам XIX- первой половины XX вв."<sup>145</sup>, и других реалий. Связь данной общности с саровскими-кулайскими комплексами не только демонстрирует преемственность традиции от эпохи раннего железа, но и подтверждает нашу идентификацию кулайской культуры с угорским этносом.

Таким образом, этногенез хантов, обитавших в районе Нижнего Приобья, включая сургутское, выглядит вполне обоснованно. (Полагаем, что в силу еще довольно-таки поверхностной изученности археологами таежной части Западно-Сибирской равнины, о более конкретных границах бытования этноса говорить пока не приходится).

Автохтонность развития угорского этноса в Нижнем Приобье не нарушалась какими-либо влияниями извне. Даже зафиксированные археологами контакты с коми-зырянами и коми-пермяками<sup>146</sup>, эпизодически проникавшими в угорскую среду, не наложили сколь-либо заметного отпечатка на этническую историю хантов и манси, к XVI

в. пришельцы полностью "растворились" в местной угорской среде<sup>147</sup>.

Возвращаясь к концепции В.Н. Чернецова, напомним, что, по его мнению, южные угры двинулись в конце I тыс. до н.э. (по уточненным данным. - В.М.) не только на север, но и на запад, где в Прииртышье формируют древнеугорскую потчевашскую культуру<sup>148</sup>. Данное положение ученого также находит подтверждение в археологическом материале. Особенно наглядно это продемонстрировала Л.А. Чиндина, показав активное проникновение носителя кулайской культуры не только на север, но и на запад, в Прииртышье<sup>149</sup>. Пути миграции в настоящее время прекрасно прослеживаются на памятниках Обь-Иртышского междуречья<sup>150</sup>. В Прииртышье мигранты стали основой для сложения потчевашской культуры. В основе этого влияния мы видим эволюционный процесс, однако было бы неверно отрицать, особенно в культурогенезе, роль новочекинских, богочановских и саргатских племен, которые, несомненно, контактировали с кулайцами. На археологическом материале это взаимовлияние культур фиксировалось неоднократно<sup>151</sup>. Другое дело, что исследователи по-разному представляют процесс этногенеза и долю в этом сложном явлении того или иного субстрата. Положение дел существенно осложняет еще и то обстоятельство, что ученые по-разному идентифицируют культуры эпохи раннего железа с этносами. Однако какова бы ни была доля этноса, вступающего с кулайцами в контакт (а она, по справедливому заключению Б.А. Коникова, "в разных районах Прииртышья была различной")<sup>152</sup>, очевидно, что кулайцы-угры сохранили свой доминант в Прииртышье как в культуре, так и в этносе.

Концепция об угорской принадлежности носителей кулайской культуры косвенно усиливает позиции исследователей, полагающих, что саргатскую культуру следует связывать с иранским этносом<sup>153</sup>, а новочекинскую, богочановскую - с самодийскими<sup>154</sup>. В VI - начале VII вв. на основе кулайско-угорского этноса в Прииртышье складывается потчевашская культура, просуществовавшая в данном регионе до IX в.<sup>155</sup> Само географическое положение данной культуры, расположенной в южнотаежной зоне, предопределило тесные взаимоотношения ее носителей с соседствующими этносами как в период формирования культуры, когда определенную роль в этно- и культурогенезе сыграли саргатцы-иранцы и новочекинцы-самодийцы, так и впоследствии, в эпоху средневековья, когда особенно осязаемым становится тюркский субстрат, что нашло отражение в вещественных комплексах и погребальном обряде<sup>156</sup>. По-видимому, данное обстоятельство предопределило известное своеобразие облика потчевашской культуры и ее отличие от нижнеобской и релкинской.

Тем не менее несмотря на специфику керамики, имеющей в целом своеобразный, культуродиагностирующий облик, определенное место в декоре занимают орнаменты, характерные для предшествующего периода, "из оттисков фигурных штампов - глазчатого, "уточки", усложненной "уточки", трехчленного, змейки"<sup>157</sup>. Предшествующие кулайские традиции прослеживаются, по мнению В.А. Могильникова, и в погребальной практике<sup>158</sup>.

Для потчевашской культуры характерным является и своеобразный звериный стиль, воплощенный преимущественно в бронзовом литье. Распространение последнего на памятниках различных культур эпохи средневековья в регионе говорит, видимо, о том, что это искусство было характерно как для угров, так и для самодийцев. Более узкие этнодиагностирующие сюжеты, может быть, возможно выявить при скрупулезном изучении семантики этих замечательных произведений, что в некоторой степени уже предпринималось отдельными исследователями<sup>159</sup>.

Как справедливо считают ряд специалистов, на основе потчевашской культуры складывается усть-ишимская<sup>160</sup> (IX-XIII вв.). Более того, нам представляется, что данные образования можно было бы рассматривать в рамках единой культуры, как последовательные самостоятельные этапы<sup>161</sup>. Южная граница усть-ишимской культуры значительно сдвинута к северу (по сравнению с потчевашской), что связано с усилившейся с юга, из лесостепных и степных районов, тюркской экспансией<sup>162</sup>.

Усть-ишимская керамика по форме и орнаментации продолжает традицию потчевашской, хотя, как это было и в Нижнем Приобье, орнаментация посуды становится, в целом, гребенчатой. Оттиски фигурных штампов почти отсутствуют<sup>163</sup>. С культурой Нижнего Приобья усть-ишимскую культуру сближают не только сходные тенденции в развитии керамики, но и местные типы украшений, антропо- и зооморфное литье, мелкая пластика. Однако о полном тождестве говорить не приходится, поскольку данные культуры отличается погребальный обряд, а также направленность экономики, где у усть-ишимцев, наряду с присваивающими формами, довольно развито и производящее хозяйство (скотоводство и земледелие).

Данные обстоятельства, по мнению ряда исследователей, говорят о родстве населения, оставившего усть-ишимские и кинтусовские памятники<sup>164</sup>. "Усть-ишимская культура оставлена, очевидно, южной группой прииртышских хантов, в то время как памятники кинтусовской группы принадлежали предкам северных обских хантов"<sup>165</sup>.

Исследование памятников периода позднего средневековья, проведенное в последние двадцать лет в правобережном Прииртышье, дает возможность не только проследить дальнейшие судьбы усть-

ишимского населения (по крайней мере в южной периферии распространения культуры), но и использовать ретроспективный метод для этногенетических построений<sup>166</sup>.

Активная тюркизация хантыйского населения, начатая еще сротскинцами в VII в., резко усиливается в XIII в.н.э., что привело к формированию различных групп населения со смешанным этносом. Там, где пришлый тюркский субстрат оказался превалярующим, складываются различные группы татар (барабинские, гарские, теверизские, тобольские)<sup>167</sup>. Однако в ряде случаев, несмотря на тюркское воздействие и имеющее место слияние этносов, угорский компонент оставался преобладающим, благодаря чему южные группы хантов, хотя и до известной степени тюркизированные, продолжали бытовать в Прииртышье<sup>168</sup>. Уже приходилось отмечать, что такая ситуация, особенно характерная для контактных природно-климатических зон Западной Сибири, привела к формированию различного рода "гибридных" этносов и этнической "чересполосице" в регионе<sup>169</sup>. Тем не менее о существовании групп южных хантов в Прииртышье свидетельствует как археологический, так и этнографический материал.

Исследования памятников XIII-XIV вв., XIV-XVI и XVI-XVII вв., какими являются культурный комплекс Сопки-2<sup>170</sup>, могильник Туруновка-2<sup>171</sup>, Садовка-4<sup>172</sup>, Кыштовка-1<sup>173</sup>, Кыштовка-2<sup>174</sup>, показали не только преемственность в форме и ornamentации керамики, погребального обряда, отдельных видов инвентаря и связи его с усть-ишимскими комплексами<sup>175</sup>, наличие этнодиагностирующих реалий, свидетельствующих о хантыйской принадлежности перечисленных памятников<sup>176</sup>, но и антропологическую преемственность населения, их оставившего<sup>177</sup>. Об этом же свидетельствуют святилища с деревянными антропоморфными изваяниями угорского облика<sup>178</sup>. Потомки этого южнохантыйского населения проживают в верховьях правобережных таежных притоков Иртыша вплоть до настоящего времени<sup>179</sup>.

Выявив два района генезиса угорского (хантыйского) этноса, посмотрим теперь, какие же процессы происходили в Томско-Нарымском Приобье, некогда, как это было показано выше, центре сложения угорского этноса.

В VI-VIII вв. в регионе формируется релкинская культура, открытая и наиболее основательно исследованная Л.А. Чиндиной<sup>180</sup>. В основе ее формирования лежит кулайская культура<sup>181</sup>. Этой точки зрения придерживаются все исследователи, касающиеся данной проблемы. Она и нам представляется бесспорной. Действительно, черты преемственности прослеживаются в керамике, домостроительстве, культовом литье. Особенно наглядно демонстрирует эту преемственность релкинская керамика II типа<sup>182</sup>, не только близкая ку-

лайской по форме, но и украшенная типичными для предшествующей культуры орнаментальными мотивами, в основе которых лежат фигурно-штампованные узоры, где преобладают геометрические меандровидные фигуры ("уточки"), встречающиеся, кстати, и на металлических предметах<sup>183</sup>.

Однако изучение богатых реалий релкинской культуры, полученных при раскопках как погребальных, так и поселенческих комплексов, несомненно, свидетельствует о ее многокомпонентности.

Типология релкинской керамики, разработанная Л.А. Чиндиной<sup>184</sup>, наглядно демонстрирует наличие различных типов посуды, где для первого типа характерна гребенчатая орнаментация, для второго - гребенчатая и фигурно-штампованная, для третьего - орнаментация налепными валиками и зашипами. Поскольку посуда всех типов встречается в одних и тех же погребениях, ее следует считать в целом одновременной, в рамках культуры. Однако, как полагает В.А. Могильников, керамика III типа начинает появляться в Приобье на завершающей стадии культуры<sup>185</sup>.

На основании данного феномена В.А. Могильников формулирует абсолютно верный вывод, высказанный столь четко, недвусмысленно и убедительно, что его уместно процитировать полностью: "Различие в орнаментации сосудов, - пишет исследователь, - отражает наличие нескольких этнических компонентов в релкинской культуре. Наиболее многочисленный тип I связан с основным местным самодийским этническим элементом. Второй тип отражает контакты с северными и северо-западными районами, населенными обскими уграми, предками хантов, для которых фигурно-штампованная орнаментация наиболее типична. (Нам лишь непонятно, почему В.А. Могильников связывает, в данном случае, II тип релкинской керамики с "северными и северо-западными образованиями, а не с местной кулайской культурой, что он, кстати, вслед за Л.А. Чиндиной и делает буквально через страницу в цитируемой работе. См. с. 231. - В.М.). Тип III имеет юго-восточное и восточное происхождение"<sup>186</sup>.

Мы с удовольствием, как понимает читатель, цитируем в данном случае В.А. Могильникова не только потому, что он абсолютно верно подчеркивает основные тенденции этнокультурных явлений, отражающиеся в орнаментике, но и, хочет того Могильников или нет, подтверждает нашу концепцию об угорской принадлежности кулайской культуры.

III тип релкинской керамики однозначно (и абсолютно справедливо) связывается Л.А. Чиндиной и В.А. Могильниковым с тунгусо-союзным населением Восточной Сибири<sup>187</sup>.

Предметы вооружения, поясные гарнитуры, отдельные элементы погребального обряда, несомненно, отражают сильное влияние на

релкинцев тюрок первого и второго тюркских каганатов. Этот факт также очевиден и отмечается исследователями релкинской культуры<sup>188</sup>.

Таким образом, напрашивается весьма аргументированный вывод о многокомпонентности релкинской культуры. (Мы уже не говорим о присутствии в релкинских комплексах отдельных реалий западного происхождения). Существуют две основные точки зрения на этническую принадлежность релкинской культуры. Первая принадлежит Л.А. Чиндиной и В.А. Могильникову и сводится к отождествлению культуры с самодийцами<sup>189</sup>. Вторая точка зрения принадлежит Л.М. Плетневой, которая считает релкинскую культуру угро-самодийской<sup>190</sup>.

Вторая точка зрения представляется нам более предпочтительной. За это говорит многокомпонентность релкинской культуры и прежде всего керамика, однако, справедливости ради, посмотрим, какие же аргументы приводят сторонники самодийской принадлежности релкинской культуры.

1. Аргументация данного положения сводится к попытке ретроспективного подхода в системе доказательств. Л.А. Чиндина считает, что существует преемственность релкинских комплексов с палеоэтнографическими, селькупскими памятниками, которая проявляется в погребальном обряде, орнаменте посуды и "ряде специфических форм материальной и духовной культуры"<sup>191</sup>.

Рассмотрим приводимые доводы по порядку.

а. Погребальный обряд: "Раскопки позднесредневекового могильника Мигалка в бассейне р. Шудельки дали исключительно яркие показатели преемственности традиций погребального обряда, - пишет Л.А. Чиндина, - погребение в ящиках с берестяной (корьевой) подстилкой и покрытием, тело умершего вытянуто на спине, с юго-восточной ориентацией, своеобразный набор и распределение инвентаря в могилах"<sup>192</sup>. Однако достаточно взглянуть на данные по погребальному обряду могильника Релка, чтобы убедиться в том, что приводимые аргументы ровным счетом ничего не доказывают. Так, о наличии рам-гробовниц в Релке существуют лишь косвенные данные<sup>193</sup>, берестяная подстилка отмечена лишь в 8 случаях из 57<sup>194</sup>, что составляет всего 14% от общего числа могил. Положение на спине погребенного типично для огромного количества различных эпох и народов, но даже в этом случае в Релке присутствует неоднородность признаков, когда выявлено несколько погребений с согнутыми ногами<sup>195</sup>, то же самое можно сказать и о ЮВ ориентации похороненных, которая, если уж быть точными, составляет 58,5% случаев, где это удалось установить<sup>196</sup> (расчеты процентов выполнены нами по опубликованным данным Л.А. Чиндиной). Кстати, на нестабильность ориентации погребенных в релкинской культуре

обращает внимание и В.А. Могильников<sup>197</sup>. Таким образом, приведенная Л.А. Чиндиной аргументация ничего не доказывает.

Если же рассмотреть другие, весьма существенные особенности погребального обряда релкинцев, которые почему-то исследователь обходит молчанием, то мы приходим как раз к иным выводам.

Мы имеем в виду бытование вторичных захоронений, зафиксированных у релкинцев Л.А. Чиндиной и Л.М. Плетневой<sup>198</sup>. Подобный ритуал зафиксирован, как известно по этнографическим данным, как у селькупов<sup>199</sup>, так и у угров<sup>200</sup>; захоронение у релкинцев черепов и безголовых трупов<sup>201</sup> - факт, также имеющий место как у селькупов<sup>202</sup>, так и у хантов<sup>203</sup>. Кстати сказать, последний феномен был прослежен В.В. Седовым на обширных территориях расселения финно-угров и связывается исследователем с анимистическими представлениями у носителей указанного этноса<sup>204</sup>.

б. Керамика. Селькупская керамика, обнаруженная в палеоэтнографических памятниках, действительно сопоставима с релкинской, однако не со всем комплексом, а с керамикой I и IA типа (то есть гребенчатой), как справедливо отмечает Л.А. Чиндина<sup>205</sup>. Для палеоэтнографической селькупской керамики не характерен геометризм в орнаментике<sup>206</sup>, там же, где он иногда имеет место на селькупской посуде<sup>207</sup>, это не правило, а исключение, связанное опять-таки с угорским влиянием. Ф.И. Мец так определяет основные селькупские черты, характерные для позднесредневековой керамики: "...горшковидная слабопрофилированная форма сосуда, круглое дно, округлый, отогнутый наружу венчик, сплошная орнаментация сосуда, включая днище и обрез венчика, выделение под венчиком "окаймляющего" мотива, преимущественно печатно-гребенчатую технику орнаментации"<sup>208</sup>. Как видно, данные черты сопоставлены с "гребенчатым" комплексом релкинской керамики I типа.

в. Жилища. Значительный материал, собранный многими исследователями по релкинским жилищам, свидетельствует, что у последних домами служат подчетыреугольные в плане полуземлянки с узким коридорообразным выходом<sup>209</sup>. Иногда прослежены бревна каркаса и столбовые конструкции<sup>210</sup>.

Сходные сооружения известны по этнографическим данным опять-таки как у хантов<sup>210</sup>, так и у селькупов<sup>211</sup>.

г. Для релкинской культуры характерно значительное количество бронзовой антропо- и зооморфной пластики. Корни этого вида искусства уходят в эпоху раннего железа, опять-таки в кулайскую культуру. В целом, несмотря на известную специфику, этот вид художественного творчества входит в ареал искусства северного звериного стиля Урала и Западной Сибири<sup>212</sup>, однако данные реалии пока не могут быть этнодиагностирующими, поскольку, если под-

ходить ретроспективно, они имеют место в обрядовой практике как угров<sup>213</sup>, так и самодийцев<sup>214</sup>.

Таким образом, очевидно, что использование ретроспективного метода для идентификации релкинской культуры с каким-либо этносом свидетельствует, во-первых, о двухкомпонентности этого этноса, во-вторых, с самодийским этносом увязывается первый, гребенчатый комплекс посуды. Этот факт является дополнительным аргументом в пользу принадлежности II типа керамики с фигурно-штампованной орнаментацией к угорскому этносу, представляющему, таким образом, второй компонент релкинского населения.

2. Вторым блоком аргументов в пользу самодийской идентификации релкинской культуры являются, по мнению Л.А. Чиндиной, данные антропологии<sup>215</sup>. Опираясь на исследования Н.С. Розова и В.А. Дремова, изучавших черепа из могильников Красный Яр, Умна, Юрт Акбалык, Могильницкий и Релка, составляющих серию из 42 черепов<sup>216</sup>, Л.А. Чиндина констатирует, что "... по совокупности всех признаков черепов I тыс. н.э. они относятся к уральскому расовому типу. Далее было проведено сравнение этой серии с черепами современных селькупов, чулымцев и томско-чулымских тюрков. Выяснилась их большая близость. Однако конкретно черепа VII-X вв. ближе всего к селькупам, причем к более древнему (А) типу"<sup>217</sup>.

Казалось бы, приводимые аргументы чрезвычайно значимы и по существу расставляют все точки над i. Однако ...однако памятники Красный Яр I, Умна-3, Юрт Акбалык-8 (кстати, по непонятным причинам Л.А. Чиндина неточно оперирует названиями памятников), Могильницкий, то есть четыре из пяти исследованных антропологами комплекса принадлежат не к релкинской, а к одинцовской (верхнеобской) культуре Новосибирско-Томского Приобья, как справедливо считают их исследователи Т.Н. Троицкая<sup>218</sup> и Л.М. Плетнева<sup>219</sup>. Объективность существования этой культуры сегодня очевидна. Она обусловлена спецификой керамики, архитектурой домостроительства и фортификационных сооружений, нюансами погребального обряда, локализованными на общей территории Верхнего Приобья<sup>220</sup>.

Таким образом, вывод антропологов распространяется, прежде всего, на одинцовскую (верхнеобскую) культуру, которую, опираясь еще на специфику имеющих место реалий, вполне правомерно связывать с самодийским этносом.

На основании всего сказанного следует вывод, что и антропологические данные не дают возможности относить релкинскую культуру к самодийцам, а лишь демонстрируют известную близость северной (релкинской) и южной (одинцовской) частей коллекции в рамках уральской расы.

Уместно добавить, что исследования расового состава обских угров и южных хантов (хантов р. Васюган, в частности) демонстрируют столь смешанный состав, что, по мнению автора исследований Ю.Д. Беневоленской, их следует диагностировать как ханто-селькупские<sup>221</sup>.

3. Третьим блоком аргументов в пользу предлагаемой концепции являются у Л.А. Чиндиной данные лингвистов<sup>222</sup>. За основу взята идея Е.А. Хелимского о том, что поздней прародиной самодийцев является регион между Обью и Енисеем в зоне четырехугольника Нарым-Томск-Красноярск-Енисейск, причем территория формирования этноса могла включать часть Обь-Иртышского междуречья, Северный Алтай, Присаянье, бассейн Тыма и Ваха<sup>223</sup>. Исходя из данной посылки, Л.А. Чиндина делает вывод, что "прасамодийская территория почти полностью совпадает с границами кулайской культуры"<sup>224</sup>. С этим аргументом даже трудно полемизировать, настолько он слаб. Достаточно сказать, что на означенной Е.А. Хелимским территории бытовали в эпоху раннего железа не только кулайская, но еще не менее пяти археологических культур, которые никто из исследователей никогда не связывал с самодийским этносом, но которые, следуя логике Л.А. Чиндиной, необходимо отнести к последнему.

4. Наконец, четвертый блок аргументов, приводимый Л.А. Чиндиной, связан с топонимикой. К сожалению, и в этом случае вся мотивировка автора сводится лишь к тому, что селькупские топонимы распространены в Среднем Приобье<sup>225</sup> и что они достаточно древни, поскольку их этимологию не понимают носители живого языка<sup>226</sup>. Но ведь в данном регионе известны и хантыйские топонимы<sup>227</sup>. Да и то о возрасте топонимов можно говорить весьма гипотетично, с большей долей условности.

Таким образом, вывод об угро-самодийской принадлежности рекинской культуры выглядит на сегодняшний день, по нашему мнению, более обоснованно.

Последующая экспансия тюрок в Приобье привела, так же как и в Прииртышье, к активной тюркизации местного населения<sup>228</sup> и формированию различных групп сибирских татар.

В XVI-XVII вв. наблюдается активное проникновение на северчулымских тюрок, что прослежено по данным лингвистики, этнографии и археологии<sup>229</sup>. Эти процессы еще более усложнили разноязычный состав населения, проживающего в Среднем Приобье, где помимо селькупов<sup>230</sup> обитали ханты<sup>231</sup>, тунгусы<sup>232</sup> и, вероятно, кеты<sup>233</sup>. Следует учесть, что подобное "чересполосное" проживание различных этнических групп приводило при благоприятных условиях к их слиянию. В таком случае могли образовываться своеобразные гибридные этнокультурные образования. Это явление было

достаточно типичным для пограничных районов обитания различных этносов.

Может быть, не следует недооценивать наличия в релкинском комплексе керамики III типа, справедливо связываемого с тунгусоязычным населением, появляющимся в Западно-Сибирском Приобье, по данным О.Б. Беликовой и Л.М. Плетневой, уже в IV-V вв. н. э.<sup>234</sup> С учетом данного феномена этнос релкинской культуры может быть еще более сложным. С другой стороны, не следует и переоценивать влияние на таежное население тюркских мигрантов. Так, опираясь на обширные антропологические данные, В.А. Дремов и А.Р. Ким делают однозначные выводы, во-первых, о том, что "обские угры, в целом, меньше самодийцев связаны с тюркско-монгольскими народами Южной Сибири, Казахстана и Центральной Азии", во-вторых, ни самодийские, ни угорские группы не обнаруживают близости с населением северных предгорий Алтая<sup>235</sup>.

Все вышеизложенное позволяет кратко сформулировать следующие выводы: идентификацию археологических культур с определенным этносом, которую позволяют делать имеющиеся в распоряжении исследователя источники, следует, для рассматриваемой территории, начинать с эпохи раннего железа. (В отдельных случаях удачны этнические реконструкции и более древних культур. Мы имеем в виду исследования Е.Е. Кузьминой по андроновской проблематике)<sup>236</sup>.

Наиболее древней культурой, идентифицируемой с угорским этносом, является, по нашему мнению, кулайская. Таким образом, южную часть таежного Приобья можно в определенной степени считать прародиной угров, откуда под воздействием прежде всего внутренних обстоятельств в конце I тыс. до н.э. они расселяются на север, в Нижнее Приобье, и запад, в Среднее Прииртышье, где впоследствии, в эпоху раннего средневековья, формируются этнокультурные образования северных и южных хантов, доживающих, несмотря на различные этнокультурные обстоятельства, вплоть до настоящего времени. На исконной же родине, в южнотаежном Приобье, в результате сложных этнокультурных процессов сохранились лишь незначительные группы хантов, а в эпоху средневековья сформировались смешанные угро-самодийские племена, испытывающие влияние (возможно, не только культурное, но и этническое) с юга тюрков и с востока - тунгусов.

Такое деление хантов по регионам сложилось исторически и существовало даже с созданием уездов, где, по данным З.П. Соколовой, браки заключались почти исключительно внутри последних<sup>237</sup>. Таким образом, южные, северные и восточные ханты были изолированы друг от друга<sup>238</sup>.

В южнотаежной и прилегающей к ней лесостепной зоне в результате активной экспансии тюрков сложились в XIII-XIV вв. этнические группы сибирских татар, а также небольшие сообщества смешанных "гибридных" этносов, мозаичное проживание которых в этих районах порой фиксируется при археологических исследованиях позднесредневековых памятников.

## Примечания

<sup>1</sup> Предлагая вниманию читателя одну из возможных моделей этногенеза хантов, автор отдаст себе отчет в чрезвычайной степени сложности означенной проблемы, а следовательно, гипотетичности ряда излагаемых концепций. Бурный рост темпов археологических исследований в Сибири позволил создать за последнее тридцатилетие огромную источниковую базу, на основании которой сделаны серьезные историко-культурные построения, что, в свою очередь, позволило подойти к решению проблем этногенеза на качественно новой основе, ибо очевидно, что научная разработка данной проблемы, по меткому выражению Н.Н. Чебоксарова, "смыкается с вопросами истории культуры ..." (Чебоксаров Н.Н. Вступительное слово на симпозиуме на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук в Москве // Труды МКАЭН. М., 1970. Т. V. С. 747) являясь сторонниками ретроспективного подхода к этногенетическим построениям, мы тем не менее, учитывая специфику настоящего издания, попытались показывать явление исторически, используя ретроспективный метод лишь при аргументации отдельных положений.

<sup>2</sup> О к л а д н и к о в А.П., М о л о д и н В.И. Палеолит Барабы // Палеолит Сибири. Новосибирск, 1985; П е т р и н В.Т. Палеолитические памятники Западно-Сибирской равнины. Новосибирск, 1986.

<sup>3</sup> Б е с п р о з в а н н ы й Е.М. Первые мезолитические жилища в таежной зоне Западной Сибири // Археологические исследования в районах новостроек. Новосибирск, 1985; К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири: человек и природная среда. М., 1991. С. 14. Карта 1; Х л о б ы с т и н Л.П. Древняя история Таймырского Заполярья и вопросы формирования культур севера Евразии // Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1982.

<sup>4</sup> Б у н а к В.В. Человеческие расы и пути их образования // СЭ. 1956. №1.

<sup>5</sup> Т а м ж е.

<sup>6</sup> Я к и м о в В.П. О древней "монголоидности" в Европе // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1957. Вып. 28. О

и ж е. Антропологические материалы и неолитические могильники на Южном Оленьем острове//СМАЭ. 1960. Вып. XIX; Он же. Население европейской части СССР в позднем неолите и мезолите//ВА. 1961. Вып. 7.

<sup>7</sup> Г у с е в а И.С. О взаимосвязи низополярного и зигмаксиллярного углов горизонтального профиля лицевого скелета у некоторых современных краниологических типов//ВА. 1962. Вып. 12.

<sup>8</sup> Ц у й - Ч е н - Я о. Данные по горизонтальной профилированности лицевого скелета ископаемых людей//ВА. 1960. Вып. 1; Он же. Морфологический анализ некоторых скелетных элементов верхнего отдела лица в связи с его уплощенностью//ВА. 1962. Вып.

<sup>9</sup> П о л о с ь м а к Н.В., Ч и к и ш е в а Т.А., Б а л у е в а Т.С. Неолитические могильники Северной Барабы. Новосибирск, 1989. С. 78.

<sup>10</sup> Т а м ж е. С. 78, 79.

<sup>11</sup> А л е к с е е в В.П. К оценке неолитических особенностей неолитического населения, оставившего могильники Протока и Сопка-2 (вместо предисловия)//Полосьмак Н.В., Чикишева Т.А, Балужева Т.С. Неолитические могильники Северной Барабы. Новосибирск, 1989. С. 6.

<sup>12</sup> Д а в ы д о в а Г.М. Антропологические особенности некоторых финно-угорских народов и вопросы их этногенеза//СЭ. 1975. № 6. Он а ж е. Формирование северных манси как народа уральской расы// Этнические связи севера Азии и Америки по данным антропологии. М., 1986.

<sup>13</sup> К у з ь м и н а Е.Е. Уральские народы и прародина в свете лингвистических и археологических данных//Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. С. 3,4.

<sup>14</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 13.

<sup>15</sup> М а т ю ш и н Г.Н. Каменный век Южного Урала. Предуралье. Проблема становления производящего хозяйства//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1985.

<sup>16</sup> С т а р к о в В.Ф. Мезолит и неолит лесного Зауралья. М., 1980; Б е с п р о з в а н н ы й Е.М. Первые мезолитические жилища в таежной зоне Западной Сибири//Археологические исследования в районах новостроек. Новосибирск, 1985.

<sup>17</sup> М о л о д и н В.И. Бараба в древности//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск, 1983.

<sup>18</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. К вопросу об этническом субстрате в циркумполярной культуре//VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964; Он же. К вопросу

осложнении уральского неолита//История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968.

<sup>19</sup> В а с и л ь е в Е.Н. Поздний неолит Нижнего Приобья (к вопросу о периодизации и культурной принадлежности памятников)//Задачи советской археологии в свете решений XXVII съезда КПСС. М., 1987.

<sup>20</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 13.

<sup>21</sup> Т а м ж е. С. 18, 19.

<sup>22</sup> О к л а д н и к о в А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М., 1950. Ч. I, II. МИА. N 18.

<sup>23</sup> М а т ю ш и н Г.Н. О наконечниках стрел кельтеминарского типа на Урале//Памятники древней истории Евразии. М., 1975.

<sup>24</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 19.

<sup>25</sup> Т а м ж е.

<sup>26</sup> Ф о с с М.Е. Древнейшая история Севера европейской части СССР. МИА. М., 1952. N29. С. 64-77; Ч е р н е ц о в В.Н. Доклад на годичной сессии ОИН АН СССР в марте 1970 г. во Львове//Мошинская В.И. О возможностях этнической интерпретации археологических материалов//ИИС. 1973. Вып. 7. С. 6; К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... С. 7.

<sup>27</sup> Ф о р м о з о в А.А. Могут ли служить орудия каменного века этническим признаком?//СА. 1957. N 4. С. 66-74.

<sup>28</sup> Ч е б о к с а р о в Н.Н. К вопросу о происхождении народов угро-финской языковой группы//СЭ. 1952. N 1. Д а в ы д о в а Г.М. Антропологическое исследование северных манси и некоторые вопросы их расо- и этногенеза//Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1976.

<sup>29</sup> К о с а р е в М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.

<sup>30</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 13-20.

<sup>31</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Доклад на годичной сессии ОИН АН СССР в марте 1970 г. во Львове./Цит. по: Мошинская В.И. О возможности этнической интерпретации археологических материалов//ИИС. 1973. Вып. 7. С. 9.

<sup>32</sup> М о л о д и н В.И. Этнические интерпретации археологических памятников Барабинской лесостепи//Урало-алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 43-48.

<sup>33</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров//СЭ. 1948. N1.

<sup>34</sup> И в а н о в С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.;Л., 1963. С. 147-148 и др.

<sup>35</sup> Чернецов В.Н. Древняя история Нижнего Приобья//МИА. М., 1953. № 35. С. 61; Сальников К.В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967. С. 347, 373-374; Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974. С. 150, 158-159.

<sup>36</sup> Монгайт А.Л. Археология Западной Европы. М., 1974. С. 135, 144, 146, 153, 355; Гребенщикова А.В. Необычные сюжеты в орнаментике традиционного гончарства Приамурья в эпоху раннего железа//Семантика древних образов. Новосибирск, 1990. С. 54-79.

<sup>37</sup> Климова Г.Н. К вопросу о развитии диагонально-геометрического орнамента//Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1. С. 223.

<sup>38</sup> Рыбаков Б.А. Древние элементы в русском народном творчестве//СЭ. 1948. № 6. С. 102; Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989. С. 79 и др.

<sup>39</sup> Сязи А.М. О семантике северохантыйского орнамента//Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 181-182.

<sup>40</sup> Косарев М.Ф. О культурах андроновского времени в Западной Сибири //СА. 1965. № 2.

<sup>41</sup> Косарев М.Ф. Второй период развитого бронзового века Западной Сибири (андроновская эпоха)//Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М., 1987. С. 282-286.

<sup>42</sup> См.: Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М. Бронзовый век Васюгана. Томск, 1979; Васильев Е.А. Гребенчато-ямочная керамика Среднего Приобья//Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 9-10.

<sup>43</sup> Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... Рис. 51; Борзун В.А. Зауралье на рубеже бронзового и железного веков. Екатеринбург, 1992; Абрамова М.Б., Стефанов В.И. Красноозерская культура на Иртыше//Археологические исследования в районах новостроек Сибири. Новосибирск, 1985. С. 103-130.

<sup>44</sup> Косарев М.Ф. К этнической интерпретации урало-западносибирских древностей//Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 101.

<sup>45</sup> Там же. С. 100.

<sup>46</sup> Головнев А.В. Экология и этничность в северо-западной Сибири//Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий (по данным этнографии). Омск, 1992. С. 39, 40.

<sup>47</sup> Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986; Она же. Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск, 1988.

<sup>48</sup> Молодин В.И. Древнее искусство Западной Сибири. Новосибирск, 1992. С. 127.

<sup>49</sup> Расторопов А.В. Об основных территориально-хронологических этапах развития посуды с фигурно-штамповой орнаментацией в археологических памятниках эпохи железа Западной Сибири (2 пол. I тыс. до н.э. - нач. II тыс. н.э.)//Материалы VI международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1. С. 89.

<sup>50</sup> Лукина Н.В. Альбом хантыйских орнаментов. Томск, 1979.  
<sup>51</sup> Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюгано-ваховские ханты. Томск, 1977. С. 174-175.

<sup>52</sup> Рындина О.М. Криволинейные орнаменты обских угров на бересте: истоки и развитие//Культурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 176, 177.

<sup>53</sup> См. например: Могильников В.А. К этнической характеристике Западной Сибири в эпоху раннего железа//ИИС. 1973. Вып. 7. С. 180; Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири... С. 25; Кирюшин М.Ф., Малолетко А.М. Этнокультурная интерпретация археологических памятников Васюганья//Урало-алтаистика. Археология, этнография, язык. Новосибирск, 1985. С. 69-71.

<sup>54</sup> Могильников В.А. К этнической характеристике ... С. 180; Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 25.

<sup>55</sup> Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье//МИА. М., 1953. N 35.; Мошинская В.И. Археологические памятники Северо-Западной Сибири//САИ. М., 1965. Вып. ДЗ-8.

<sup>56</sup> Чернецов В.Н. Усть-полуйское время ...

<sup>57</sup> Там же.

<sup>58</sup> Мошинская В.И. Археологические памятники севера Западной Сибири//САИ. М., 1965. Вып. 3-4. Рис. 11.

<sup>59</sup> Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск, 1984.

<sup>60</sup> Мошинская В.И. Археологические памятники ... Рис. 11.

<sup>61</sup> Там же. Рис. 17-3, 4, 5, 8, 10; рис. 29; табл. 2-7; табл. 6-3; табл. 7-6; табл. 9-5, 6; Табл. 10-6, 10, 11, 12; табл. 13-6; табл. 15-4, 7-10, 12, 13; табл. 16-15; Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... Рис. 71-15, 16.

<sup>62</sup> Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье//МИА. М., 1953. N 35. С. 136-245; Она же. Опыт выделения этнокультурных

ареалов Северо-Восточной Европы и Северной Азии//Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 112-119.

<sup>63</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. К этнической характеристике ... С. 180; К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... С. 25.

<sup>64</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... С. 25.

<sup>65</sup> Ч и н д и н а Л.А. Культурные особенности среднеобской керамики эпохи железа//ИИС. 1973. Вып. 7. С. 167; О н а ж е. Древняя история ... и др. работы.

<sup>66</sup> М о ш и н с к а я В.И. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири//Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 70; М о г и л ь н и к о в В.А. Этнокультурная история Западной Сибири в средние века//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1990. С. 11.

<sup>67</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск, 1979; Ч и н д и н а Л.А. Древняя история Среднего Приобья.

<sup>68</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. Кулайская культура... Табл. ХХIX1; М о ш и н с к а я В.И. Археологические памятники ... Табл. 14-1.

<sup>69</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история ... Рис. 12-4, 5; М о ш и н с к а я В.И. Археологические памятники ... С. 43-1, 2.

<sup>70</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история ... Рис. 27, 28; К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... Рис. 72-3, 5, 6, 7, 8, 9, 10.

<sup>71</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... Рис. 67-18, 21; рис. 72-21-23; 73-20.

<sup>72</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история ... Рис. 18-1, 2, 5; К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... Рис. 73-1, 2.

<sup>73</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история ... Рис. 43, 44, 46; М о ш и н с к а я В.И. Археологические памятники ... Рис. 11.

<sup>74</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история Среднего Приобья ... Рис. 41-47.

<sup>75</sup> Ч и н д и н а Л.А. Там же ... Рис. 8-6-9; 10-9, 9а, 10; Т р о и ц к а я Т.Н. Кулайская культура ... Табл. X-4-9-II; XII-1; К о с а р е в М.Ф. Древняя история ... Рис. 69-3; 70-13.

<sup>76</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. Кулайская культура ... Табл. XIII-2, II; XVI-6, II.

<sup>77</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история ... Рис. 48.

<sup>78</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири//Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 228.

<sup>79</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Опыт выделения этнокультурных ареалов ... С. 112-119.

<sup>80</sup> Генинг В.Ф., Корякова Л.Н., Овчинникова Б.Б., Федорова Н.В. Памятники железного века в Омском Прииртышье//Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск, 1970; Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тысячелетия н.э. Новосибирск, 1991; Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М., Терехова Л.М. Сургутское Приобье в эпоху средневековья//ВАУ. Екатеринбург, 1991. Вып. 20. С. 129-131.

<sup>81</sup> Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья ... С. 133-134.

<sup>82</sup> Кирюшин Ю.Ф., Малолетко А.М. Бронзовый век Васюганья. Томск, 1979. С. 130.

<sup>83</sup> Топоров В.Н. Мир-Сусне-Хум//Мифы народов мира. М., 1982. Т.2. С. 154; Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск, 1991. С. 61-70.

<sup>84</sup> Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики ... Рис. 35,36.

<sup>85</sup> Молодин В.И., Елагин В.С. Глиняная пластика первой половины I тыс. н.э. из Барабинской лесостепи//Скифо-сибирский мир. Кемерово, 1984. С. 120-122.

<sup>86</sup> Ермолова Н.М. К изучению хозяйства кулайской культуры//Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 11-13.

<sup>87</sup> Чиндина Л.А. Кулайская культура в Нарымском Приобье//Ранний железный век Западной Сибири. Томск, 1978. С. 59-65; Троицкая Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск, 1979. Табл. XI.

<sup>88</sup> Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье// МИА. М., 1953. N 35; Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства ... Рис. 35,36.

<sup>89</sup> Мипкácsi В. Arja éskaukázusi elemek a finnno-magyar nyelvekben. Budapest. 1901; Яшин В.Б. Бернат Мункачи и проблема угро-иранских взаимодействий//История археологических исследований Сибири. Омск, 1990; Чернецов В.Н. Термины средств передвижения мансийского языка//Памяти В. Богораза (1865-1936). М.:Л., 1937; Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии//Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981. С. 146-149; Пархимович С.Г. Индоиранский субстрат в традиционных культурах ханты и манси//Археологические культуры и культурно-исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 167-168.

<sup>90</sup> Кузьмина Е.Е. Финно-угры и индоиранцы: динамика культурных связей//Uralo-Snagermanica. М., 1990.

<sup>91</sup> К о с а р е в М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири ...

<sup>92</sup> См. например: М о г и л ь н и к о в В.А. К вопросу о саргатской культуре//Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972; Т р о и ц к а я Т.Н. Лесостепное Приобье в раннем железном веке//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск, 1981.

<sup>93</sup> Г о л д и н а Р.Д. История финно-пермских народов Приуралья в эпоху железа по археологическим данным//Археологические культуры и культурно-исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 36.

<sup>94</sup> См.: Я ш и н В.В. Изучение "иранского комплекса" в мифологии угров Западной Сибири//Вопросы истории исследования и историографии археологии Западной Сибири. Омск, 1992. С. 53-74.

<sup>95</sup> С м и р н о в И.Н. Значение урало-алтайских племен в образовании и истории русских народностей//Вестник и библиотека самобразования. М., 1903. N 34-35. С. 1350.

<sup>96</sup> См.: Б о н г а р д - Л е в и н Г.М., Г р а н т о в с к и й Э.А. От Скифии до Индии. М., 1974; Ч л е н о в а Н.Л. Индоиранцы и финно-угры в Среднем Поволжье и Приуралье во II - начале I тыс. до н.э.//Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Т. 1. С. 142.

<sup>97</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Наскальные изображения Урала//САИ. М., 1971. В-4-72 (2). С. 105.

<sup>98</sup> Ч е р н е ц о в В.Н., М о ш и н с к а я В.И. В поисках древней родины угорских народов//По следам древних культур. М., 1954. С. 189.

<sup>99</sup> Ф и ш е р И.Э. Сибирская история с самого открытия Сибири и до завоевания сей земли Русским оружием. СПб., 1774. С. 84.

<sup>100</sup> С a s t r e n М.А. Wörterverzeichnis aus den Samojedischen sprachen. Spb., 1855.

<sup>101</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. О северной границе распространения большереченских племен//Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 46-55.

<sup>102</sup> А л е к с е е в В.П. К происхождению таштыкского населения Южной Сибири//Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973. С. 232; К и м А.Р. Антропологические характеристики населения Барабинской лесостепи первой половины I тыс. н.э.//Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тыс. н.э. Новосибирск, 1991. С. 121-124.

<sup>103</sup> М а р т ы н о в А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1979; П л е т н е в а Л.М. Томское Приобье в конце VII-III вв. до н.э. Томск, 1977.

<sup>104</sup> В связи с ограниченностью объема нашей работы мы не приводим анализ точек зрения сторонников данной теории Л.Р. Кызласова и В.А. Могильникова, поскольку их аргументация принци-

пиально не отличается от приводимой В.Н. Чернецовым и В.И. Мошинской.

<sup>105</sup> В а с и л ь е в В.И. Кулайское единство и проблемы этногенеза северосамодийских народов//Проблемы этнической истории самодийских народов. Часть первая. Омск, 1993. С. 20.

<sup>106</sup> Ч и н д и н а Л.А. Древняя история Среднего Приобья ... С. 172.

<sup>107</sup> О н а ж е. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья. Томск, 1991. С. 119-120.

<sup>108</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 12-29.

<sup>109</sup> См. например: Ч и н д и н а Л.А. Культурные особенности средневековой керамики эпохи железа//ИИС. 1973. Вып. 7. С. 161-174; О н а ж е. История Среднего Приобья...

<sup>110</sup> Д у л ь з о н А.П. Остяцкие могильники XVI-XVII вв. у с. Молчаново на Оби//Ученые записки ТГПИ. Томск, 1955. Т. XIII. Рис. 2-10; М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири ... С. 234, табл. С11-30, 33, 34, 36.

<sup>111</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... Рис. 36-3, 5, 6, 10.

<sup>112</sup> Б о б р о в а А.И. О бересте в погребальном обряде позднесредневекового населения Нарымского Приобья//Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 56.

<sup>113</sup> Б о б р о в а А.И. О хронологии художественных бронз Тискинского могильника//Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. Рис. 5, 1, 6, 8-13.

<sup>114</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири//Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 202.

<sup>115</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье ... С. 64.

<sup>116</sup> В а с и л ь е в В.И. К вопросу об этнической принадлежности населения Восточного Зауралья и Прииртышской лесостепи в первой половине I тыс. н. э.//Этническая история тюркоязычных народов и сопредельных территорий. Омск, 1984. С. 134-137.

<sup>117</sup> К о с а р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 25.

<sup>118</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. н.э.// МИА. М., 1957. N 58.

<sup>119</sup> Ф е д о р о в а Н.В., З ы к о в А.П., М о р о з о в В.М., Т е р е х о в а Л.М. Сургутское Приобье в эпоху средневековья//ВАУ. Екатеринбург, 1991. Вып. 20. С. 126-145.

<sup>120</sup> Т а м ж е. С. 129.

- 121 Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья ...  
С. 105, 106.
- 122 Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М.,  
Терехова Л.М. Сургутское Приобье в эпоху средневековья  
... С. 130.
- 123 Там же.
- 124 Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии ...;  
Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... С. 25.
- 125 Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М.,  
Терехова Л.М. Сургутское Приобье ... С. 131.
- 126 Там же. С. 133.
- 127 Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. С. 185-213.
- 128 Там же.
- 129 Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М.,  
Терехова Л.М. Сургутское Приобье ... С. 131.
- 130 Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. ... С. 238.
131. Викторова В.Д. Население эпохи железа лесной полосы  
Среднего Зауралья//Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Свердловск,  
1969. С. 15, 16.
- 132 Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М.,  
Терехова Л.М. Сургутское Приобье ... С. 133-135.
- 133 Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. ...
- 134 Федорова Н.В., Зыков А.П., Морозов В.М.,  
Терехова Л.М. Сургутское Приобье ... Рис. За.
- 135 Там же. С. 139.
- 136 Там же. С. 141-142.
- 137 Там же. Рис 3Б.
- 138 Там же. С. 142; Семенова В.И. Хронология погребений  
могильника Усть-Балык//Археологические культуры и культурно-  
исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С.  
189-190.
- 139 Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в I тыс. ...
- 140 Соколова З.П. К проблеме этногенеза обских угров  
и селкупов//Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 99.
- 141 Морозов В.М. Средневековые поселения и постройки  
Сургутского и Нижнего Приобья//Вопросы Урало-Сибирской ар-  
хеологии. ВАУ. Свердловск, 1986. N 18. С. 99-107.
- 142 Соколова З.П. К истории жилища обских угров//СЭ.  
1957. N 2. С. 140-147; Она же. К вопросу о развитии обско-угорской  
землянки//Ежегодник областного краеведческого музея. Тюмень,  
1959. Вып. 1.
- 143 Зыков А.П., Терехова Л.М. Металлографические  
исследования железных изделий городища Городок IV/I XII-XIII  
вв.//Использование методов естественных и точных наук при изу-

чении древней истории Западной Сибири. Барнаул, 1983. С.44-45;  
Зыков А.П. Металлургия и металлообработка на памятниках  
Рачевского комплекса//Проблемы Урало-Сибирской археологии.  
ВАУ, Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 130.

<sup>144</sup> Мошинская В.И. Об одной группе глиняных антропоморфных изображений из Западной Сибири//Кр. сообщ. Ин-та истории материальной культуры АН СССР. 1958. N 75. С. 180-184;  
Федорова Н.В. Новые находки мелкой антропоморфной пластики на поселениях конца I тыс. н.э. в Среднем Приобье//Вопросы археологии Приобья. Тюмень, 1979. С. 145-152; Терехова Л.М., Широкое В.Н. Глиняная культовая пластика Рачевского археологического комплекса//Проблемы Урало-Сибирской археологии, ВАУ, Свердловск, 1986. Вып. 18. С. 131-138.

<sup>145</sup> Карачаров К.Г. О правомерности этнических интерпретаций//Археологические культуры и культурно-исторические общности большого Урала. Екатеринбург, 1993. С. 80.

<sup>146</sup> Оборин В.А. Этнокультурные связи населения Верхнего Прикамья с племенами Западной Сибири в IX-XV вв.//Этнокультурные связи населения Урала и Поволжья с Сибирью, Средней Азией и Казахстаном в эпоху железа. Уфа, 1976. С. 20-21; Коников Б.А. К этносоциальной характеристике культур таежного Прииртышья VI-XIII вв. н.э.//Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск, 1981. С. 68.

<sup>147</sup> Пархимович С.Г. О контактах населения Нижнего Приобья и Северного Приуралья в начале II тыс. н.э.//ВАУ. Екатеринбург, 1991. N 20. С. 151.

<sup>148</sup> Чернецов В.Н. Опыт выделения этнокультурных ареалов ... С. 112-119.

<sup>149</sup> Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья ... С. 164; Оная е. О миграциях кулайцев//Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск, 1979. С. 48-51.

<sup>150</sup> Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тыс. н.э. Новосибирск, 1991.

<sup>151</sup> См.: Могильников В.А. Потчевашская культура//Археология СССР. Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987. С. 191-193; Полосьмак Н.В., Молодин В.И. Новые находки предметов вооружения раннего железного века в Барабинской лесостепи//Военное дело древних племен Сибири в Центральной Азии. Новосибирск, 1981. С. 74-86; Полосьмак Н.В. Бараба в эпоху раннего железа. Новосибирск, 1987. С. 96; Могильников В.А. К вопросу о контактах населения Среднего Приобья и Прииртышья в раннем железном веке//Ранний желез-

- ный век в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 89; Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тыс. ... С. 99 и другие работы.
- <sup>152</sup> К о н и к о в Б.А. Культура таежного Прииртышья VI-XIII вв. н.э.//Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1982. С. 14.
- <sup>153</sup> Д м и т р и е в П.А. Мысовские стоянки и курганы//Труды секции археологии Российской ассоциации научных институтов общественных наук. Вып. 4. М., 1928; М о л о д и н В.И. Бараба в древности//Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск; М о л о д и н В.И., П о л о с ь м а к Н.В. К этнической интерпретации культур эпохи раннего железа Обь-Иртышской лесостепи//XVII Всесоюзная финно-угорская конференция. П. Устинов, 1987. С. 61-63.
- <sup>154</sup> М о л о д и н В.И., П о л о с ь м а к Н.В. К этнической интерпретации культур эпохи раннего железа. ... С. 62-63.
- <sup>155</sup> Г е н и н г В.Ф., К о р я к о в а Л.Н., О в ч и н н и - к о в а Б.Б., Ф е д о р о в а Н.В. Памятники железного века в Омском Прииртышье ... С. 222; Ч а г а е в а А.С. О хронологии памятников Чувацкого мыса//Проблемы хронологии и культурной принадлежности археологических памятников Западной Сибири. Томск, 1970. С. 237.
- <sup>156</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Потчевашская культура ... С. 187 и др.
- <sup>157</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Потчевашская культура ... С. 191; Елагин В.С., Молодин В.И. Бараба в начале I тысячелетия ... С. 100.
- <sup>158</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Потчевашская культура ... С. 187.
- <sup>159</sup> См., например: П о л о с ь м а к Н.В., Ш у м а к о в а Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск, 1991.
- <sup>160</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Население южной части лесной полосы Западной Сибири в конце I - начале II тысячелетия н.э.//Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1964. С. 10-12; К о н и к о в Б.А. Культуры таежного Прииртышья ... С.8.
- <sup>161</sup> М о л о д и н В.И. Ретроспективный метод и опыт по применению (к вопросу о возможности этнической интерпретации археологических памятников)//Методистика и философские проблемы истории. Новосибирск, 1983.
- <sup>162</sup> М о л о д и н В.И., С а в и н о в Д.Г. и др. Бараба в тюркское время. Новосибирск, 1988. С. 164-169.
- <sup>163</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Потчевашская культура ... С. 206.
- <sup>164</sup> Т а м ж е. С. 202.
- <sup>165</sup> Т а м ж е. С. 202; М о г и л ь н и к о в В.А. Культура племен лесного Прииртышья IX - начала XIII вв.//Ученые записки ПГУ. Пермь, 1968. N 191. С. 291.

<sup>166</sup> Молодин В.И. Кыштовский могильник. Новосибирск, 1979; Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. Новосибирск, 1990.

<sup>167</sup> Томилов Н.А. Этнические контакты угров и тюрков Западно-Сибирской равнины в XVI- начале XX вв.//Материалы VI Международного конгресса финно-угров. М., 1989. Т.1. С. 278-280; Могильников В.А. Время и пути тюркизации населения юга Западной Сибири//Этническая история народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 75-81; Савинов Д.Г. Этнокультурные процессы на территории Западной Сибири, связанные с распадением кимако-кыпчакского объединения//Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 84-88.

<sup>168</sup> Молодин В.И. Этнические интерпретации археологических памятников Барабинской лесостепи//Урало-алтаистика. Археология, Этнография. Яз.лк. Новосибирск, 1985. С. 43-48.

<sup>169</sup> Молодин В.И. Этнографические образования в предтаежной зоне Обь-Иртышья в период средневековья//Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 83.

<sup>170</sup> Молодин В.И. Культовые памятники угорского населения лесостепного Обь-Иртышья (по данным археологии)//Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 128-140.

<sup>171</sup> Соболев В.И. Курганы XIII-XIV вв. у с. Туруновка//Этнокультурные явления в Западной Сибири. Томск, 1978. С. 91-96.

<sup>172</sup> Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья... С. 15.

<sup>173</sup> Молодин В.И., Мильникова Л.Н. Исследования памятника Кыштовка-1//Источники по археологии Северной Азии (1935-1976). Новосибирск, 1980. С. 172-198.

<sup>174</sup> Молодин В.И. Кыштовский могильник ...

<sup>175</sup> Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья ... С. 183-195.

<sup>176</sup> Там же.

<sup>177</sup> Ким А.Р. Антропологический состав населения Барабы в позднем средневековье//Молодин В.И., Соболев В.И. Соловьев А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья. Новосибирск, 1990. С. 249-259.

<sup>178</sup> Молодин В.И. Культовые памятники угорского населения ...; Он же. Деревянные антропоморфные изваяния из культовых комплексов эпохи средневековья (Западная Сибирь)// Северная Азия от древности до средневековья. Тезисы докладов к 90-летию

со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 1992. С. 227-229.

<sup>179</sup> М ы л ь н и к о в Б.В. Об этническом составе населения Тарско-Васюганского междуречья в XVII - начале XX вв.//Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 73; Б а л к а ш и н М.И. Казенные лесные дачи Тарского уезда Тобольской губернии: Материалы к изучению колонизационных районов Азиатской России. СПб, 1911. С. 6-7; Народы Сибири. М.;Л., 1956. С. 570; Историко-этнографический атлас Сибири. М.;Л., 1961. С.7.

<sup>180</sup> Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка//ИИС. 1974. Вып.8. С. 147; О н а ж е. Могильник Релка на Средней Оби. Томск, 1977.

<sup>181</sup> Ч и н д и н а Л.А. Культурные особенности среднеобской керамики эпохи железа//ИИС. 19738. Вып. 7. С. 171.

<sup>182</sup> Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка на Средней Оби ... Рис. 37.

<sup>183</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири//Археология СССР ... С. 231.

<sup>184</sup> Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка на Средней Оби ... С. 62-66.

<sup>185</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 228.

<sup>186</sup> Т а м ж е. С. 228.

<sup>187</sup> Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка ... С. 130-131; О н а ж е. Об этнокультурном взаимодействии в Приобье I тыс. н. э.//Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 21-23; М о г и л ь н и к о в В. А. Угры и самодийцы ... С. 228.

<sup>188</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 123;

М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 224.

<sup>189</sup> Ч и н д и н а Л.А. Молчановский могильник Релка и некоторые вопросы этногенеза народов Западной Сибири//Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 183-184; О н а ж е. Нарымско-Томское Приобье в середине I тысячелетия н.э.//Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1970; О н а ж е. Могильник Релка ... С. 130-140; О н а ж е. История Среднего Приобья ... С. 122-130; М о г и л ь н и к о в В.А. Археологическая разведка на севере Омской области//Крат. сообщ. Ин-та археологии АН СССР. М., 1973. Вып. 136. С. 92-99.

<sup>190</sup> П л е т н е в а Л.М. О культурной и этнической принадлежности памятников Томского Приобья V-VIII вв. н.э.//Методологические аспекты археологических и этнографических исследований Западной Сибири. Томск, 1981. С. 90-93.

<sup>191</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 122.

<sup>192</sup> Т а м ж е. С. 124.

- 193 Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка на Средней Оби ... С. 86.
- 194 Т а м ж е. Табл. 13,14.
- 195 Т а м ж е.
- 196 Т а м ж е.
- 197 М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 221.
- 198 Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка ... С. 87; П л е т - н е в а Л.М. О культурной и этнической принадлежности ... С. 91.
- 199 П р о к о ф ь е в а Е.Д. Мамонт по представлениям селькупов //СМАЭ. II. 1949. С. 159; П е л и х Г.И. Происхождение селькупов. Томск, 1972. С. 72-73.
- 200 Ч е р н е ц о в В.Н. Представления о душе у обских угров//ТИЭ. М., 1959. Т.1. С. 154.
- 201 Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка ... С. 87, 88 и др.
- 202 П е л и х Г.И. Происхождение селькупов ... С. 117.
- 203 К у л е м з и н В.М., Л у к и н а Н.В. Легенды и сказки хантов. Томск, 1973. С. 37, 79.
- 204 С е д о в В.В. Об одной особенности погребальной обрядности финно-угров//Древности славян и финно-угров. СПб., 1992. С. 91-94.
- 205 Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 123.
- 206 Д у л ь з о н А.П. Остяцкие могильники XVI-XVIII вв. ... Рис. 2-10; М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 234, табл. 30, 34, 36; М о л о д и н В.И., С о б о л е в В.И., С о л о в ь е в А.И. Бараба в эпоху позднего средневековья ... Рис. 84; Б е р е з о в с к а я Н.В. Воинские погребения из грунтового могильника Безуевский БорIII// Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. Рис. 1-20; 2-20; М а т ю ш е н к о В.И. Иштанский средневековый могильник//Проблемы этнической истории тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1984. Рис. 4-3, 9-8; М е ц Ф.И. Керамика Томского Приобья II тысячелетия н.э./Этническая история тюркоязычных народов и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 74-75; Ч и н д и н а Л.А. О селькупских могильниках XVII в.//Проблема этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. С. 77.
- 207 Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 123, рис. 36.
- 208 М е ц Ф.И. О селькупских чертах позднесредневековой керамики Томского Приобья//Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск, 1993. С. 80.
- 209 Ч и н д и н а Л.А. Работы в Нарымском Приобье//Археологические открытия 1971 г. М., 1972. С. 268; Ч и н д и н а Л.А.,

Б а л а к и н Ю.В. Поселение Круглое озеро I и II//ИИС. Томск, 1976. Вып. 19. С. 56.

<sup>210</sup> С о к о л о в а З.П. К вопросу о развитии обско-угорской земледельческой культуры ... С. 25.

<sup>211</sup> П е л и х Г.И. Досамодийский тип жилища нарымских селькупов//Ученые записки Том. ун-та. 1960. N 60. С. 97.

<sup>212</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 227;

Ч и ж о в а Л.В. О специфике духовной культуры угро-самодийцев в эпоху распада родовых отношений//Материалы VI Международного конгресса финно-угроведов. М., 1989. Том I. С. 136.

<sup>213</sup> Ч е р н е ц о в В.Н. Представления о душе у обских угров ... С. 117; С о к о л о в а З.П. Пережитки религиозных представлений у обских угров//СМАЭ. 27. 1971. С. 213; Г е м у е в И.Н., М о л о д и н В.И., С а г а л а е в А.М. Древняя бронза в обрядности манси//Проблемы реконструкции в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 62-80.

<sup>214</sup> Х о м и ч Л.В. Ненцы. М.;Л., 1966. С. 208; П е л и х Г.И. Происхождение селькупов ... С. 86; Б о б р о в а А.И. О хронологии художественных бронз Тискинского могильника//Археология и этнография Приобья. Томск, 1982. С. 36-46.

<sup>215</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 124.

<sup>216</sup> Р о з о в Н.С., Д р е м о в В.А. Материалы по антропологии Среднего Приобья VII-X вв. н.э.//СЭ. 1966. N 5. С. 131.

<sup>217</sup> Ч и н д и н а Л.А. Могильник Релка на Средней Оби ... С.

140.  
<sup>218</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. К вопросу о тюркизации населения Новосибирского Приобья во второй половине I тысячелетия н.э.//Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979. С.75; О н а ж е. Одинцовская культура в Новосибирском Приобье//Проблемы западно-сибирской археологии. Эпоха железа. Новосибирск, 1980.

<sup>219</sup> П л е т н е в а Л.М. Курганный могильник у д. Могильники//ИИС. 1973. Вып. 5. С. 94-102; О н а ж е. О культурной и этнической принадлежности ... С. 92.

<sup>220</sup> Т р о и ц к а я Т.Н. Одинцовская культура ...; К о с а - р е в М.Ф. Древняя история Западной Сибири ... Карта 6, рис. 82, 83.

<sup>221</sup> Б е н е в о л е н с к а я Ю.Д. Расовый состав и расоэволюционная изменчивость обских угров//Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 140.

<sup>222</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 126-127.

<sup>223</sup> Х е л и м с к и й Е.А. Ранние этапы этногенеза и этнической истории самодийцев в свете языковых данных//Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Омск, 1983.

- <sup>224</sup> Ч и н д и н а Л.А. История Среднего Приобья ... С. 127.
- <sup>225</sup> Т а м ж е. С. 127.
- <sup>226</sup> Б е к к е р Э.Г. Селькупская топонимика Томской области//Топонимика Востока. М., 1964. С. 131.
- <sup>227</sup> К а л и н и н а Л.И. Ареалы распространения хантыйских топонимов в Западной Сибири//Ученые записки ТГПИ. Томск, 1961. Том 19. Вып. 2.
- <sup>228</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Об этническом составе населения Среднего и Верхнего Приобья в I тысячелетии н.э.//Народы и языки Сибири. Новосибирск, 1980. С. 245-247; О н ж е. Время и пути тюркизации населения юга Западной Сибири ... С. 75-80; С а в и н о в Д.Г. Этнокультурные процессы на территории Западной Сибири ... С. 84-87.
- <sup>229</sup> Д у л ь з о н А.П. Остяцкий курганный могильник XVII века у с. Молчаново на Оби//Ученые записки ТГПИ. Томск, 1957. Т. 16. С. 414; П е л и х Г.И. Селькупы XVII века. Новосибирск, 1981. С. 58-59; О ж е р е д о в Ю.И. Использование огня в погребальном и поминальном обрядах по материалам курганной группы Барклай//Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 35-44; Б о б р о в а А.И. Кремация в погребальной обрядности средневекового населения Томско-Нарымского Приобья и Прииртышья//Вопросы этнокультурной истории народов Западной Сибири. Томск, 1992. С. 54.
- <sup>230</sup> М о г и л ь н и к о в В.А. Угры и самодийцы ... С. 233, 234.
- <sup>231</sup> Н о в и ц к и й Г. Краткос описание о народе остяцком. Новосибирск, 1941; К у л е м з и н В.М., Л у к и н а Н.В. Васюганско-ваховские ханты.
- <sup>232</sup> Д у л ь з о н А.П. Археологические памятники Томской области (Материалы к археологической карте Среднего Приобья)//Тр. Томск. обл. краевед. музея. 1956. Т. 5; М о л о д и н В.И. Этнографическое образование в предтаежной зоне Обь-Иртышья в период позднего средневековья//Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий (по данным археологии). Омск, 1992. С. 83.
- <sup>233</sup> Ч и н д и н а Л.А. Разведка в верховьях р. Кети//ИИС. 1974. Вып. 15. С. 146.
- <sup>234</sup> Б е л и к о в а О.Б., П л е т н е в а Л.М. Памятники Томского Приобья в V-VIII вв. Томск, 1983. С. 99.
- <sup>235</sup> Д р е м о в В.А., К и м А.Р. Южные связи обских угров и самодийцев по данным краниологии//Материалы VI Международного конгресса финно-угров. М., 1989. Том I. С. 170.
- <sup>236</sup> К у з ь м и н а Е.Е. Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев ...

<sup>237</sup> С о к о л о в а З.П. Социальная организация обских угров (к истории вопроса)//Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974.

<sup>238</sup> К у л е м з и н В.М., Л у к и н а Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск, 1992. С. 24.

## Глава вторая

# История изучения верований и обрядов

Самые ранние сообщения о религиозных воззрениях югров имеются в русских хрониках XIV в. Правда, в них говорится, главным образом, о зырянах, но упоминаемый там дух под названием "Золотая баба", очевидно, относится к обским уграм (хант. *сорни ни* 'золотая женщина'). Именно этот образ более всего привлекал внимание авторов географических описаний XVI- начала XVII вв. - поляка Матиаса, австрийца Герберштейна, шведа Петрелиуса и др. Они опирались на письменные источники и устные сообщения русских, полученные прямо или косвенно.

Первым отдельно об остяках, а не в целом о юграх говорит Н. Витсен, прибывший в Москву с голландским посольством (1664-1667 гг.) и собиравший сведения о народах Северной и Средней Азии.

Впрочем, он имеет в виду под остяками жителей бассейна Иртыша, Оби (вплоть до Томска), Кети и Енисея, поэтому нет уверенности, что его сведения относятся только к хантам. Он кратко сообщает о почитании медведя и лошади, о домашних духах и жрецах<sup>1</sup>. Молдаванин Н. Спафарий сам проехал вдоль Иртыша и Оби (1675 г.) и первым сообщил об остяках по личным наблюдениям - об их духах, почитании идолов, "поминках" после убийства медведя<sup>2</sup>. В самом конце XVII в. с жизнью обских угров могли познакомиться посол в Китай И. Идес и его спутник А. Бранд. Их сведения о почитании небесного бога, погребальной обрядности и представлениях о мифическом мамонте относятся, в основном, к манси либо жителям Нарымского Приобья. Описания путешествий были опубликованы вскоре на немецком и голландском языках, а много позднее - в русском переводе<sup>3</sup>.

В начале XVIII в. было подготовлено широко известное специалистам "Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году"<sup>4</sup> Но прежде чем оно было опубликовано в 1884 г., его многие использовали в качестве источника. Наиболее оперативно действовал Й.Б. Мюллер, опубликовавший в 1720 г. книгу "Жизнь и привычки остяков"<sup>5</sup>, из которой долгое время черпали знания об этом народе западноевропейские ученые.

Г. Новицкий сопровождал митрополита Филофея в его путешествиях для проповеди христианства остякам и вогулам, а затем был назначен в Кондинскую волость надзирать за исполнением новокрещенными остяками христианских обязанностей. Естественно, что он оценивает дохристианские верования как "зловерие", "идолопоклонство" и т.п., а крещение - как "начало благочестия". В сочинении сообщается об обрядах, связанных с рождением ребенка и смертью человека; подробно описываются изображения "идолов" и места их хранения - "кумирни"; упоминаются "жрецы" и "волшебники"; рассказывается о жертвоприношениях в виде подарков, угощения пищей и убийства животных. Автор отмечает, что домашних божков, сделанных своими руками, "не такую честию почитают", а с особой ревностью поклоняются древним богам, из которых три первоначальных: Старик Обской, Гусь и Кондинский. Двух первых он обстоятельно описывает: их местонахождение, внешний вид, их кумирни и творимые ими чудеса; о Кондинском сообщает лишь, что это Гусь, перенесенный на Конду. Наблюдения Г. Новицкого относятся, главным образом, к южным остякам. Он описывает также процесс крещения остяков и вогулов. Это был образованный человек, знавший обычаи разных народов, в том числе и сибирских; в его сочинении нередко проводится сравнение между остяками и другими народами.

Несколько работ, посвященных географии и этнографии Северо-Западной Сибири, было написано Г.Ф. Миллером - участником знаменитой Второй Камчатской экспедиции. Широко известен его труд "Описание Сибирского царства"<sup>6</sup>. Новую полосу в изучении Сибири и ее народов открывают экспедиции Академии наук 1768-1774 гг., по результатам которых подготовлены описания путешественников и солидные научные труды. В них можно найти краткие, но ценные сведения по религии обских угров. Имеются в виду работы П.С.Палласа<sup>7</sup>, И.И. Георгия<sup>8</sup>. Участником этих экспедиций был и студент В.Ф. Зуев, материалы которого широко использовал в своем труде П.С. Паллас. Под авторским именем они опубликованы лишь в середине XX в.<sup>9</sup> В своем описании "остяков и самоедцев" В.Ф. Зуев иногда говорит о них вместе, иногда раздельно. Его внимание привлекли изображения духов ("болваны"), шаманы, жертвоприношения животных.

Первая половина XIX в. небогата интересующими нас изданиями. Среди них заслуживает внимания книга русского врача Ф.Белявского<sup>10</sup>. Немецкий исследователь А.Ерман наряду с конкретными сведениями по религиозным верованиям остяков пытается выявить первоначальную форму, полагая, что шаманы исказили древние верования<sup>11</sup>. Нужно отметить появление первых специальных статей по интересующей нас проблеме, а именно, о священном празднике и шаманах остяков<sup>12</sup>.

В 1840-е гг. наступает новый этап в изучении обских угров. Представители родственных народов (тогда это родство еще только пытались серьезно доказать) совершили к ним путешествия, определив на много десятилетий программу научных исследований по угроведению. Речь идет о венгре А.Регули и финне М.А. Кастрене, пути которых даже однажды пересеклись в Сибири. А.Регули в течение полутора лет (1843-1845 гг.) ездил по Иртышу, Северному Уралу и Нижнему Приобью. Он изучал разные диалекты обских угров и записал фольклор с ценнейшими сведениями по древним верованиям и обрядам, а также сам наблюдал многое в жизни. Эти материалы увидели свет лишь в XX в., о чем будет сказано ниже. И М.А. Кастрен не успел при жизни обобщить собственные материалы, его наблюдения по религиозным верованиям хантов рассеяны в путевых дневниках и письмах, изданных вначале на немецком и шведском языках, а затем на русском<sup>13</sup>.

Во второй половине XIX в. появился ряд статей Н. Абрамова, где многое изложено по более ранним публикациям<sup>14</sup>. Новые дополнительные данные предлагают по северным хантам И.С. Поляков<sup>15</sup>, О.Финш, А.Брэм<sup>16</sup>. В 1858-1880 гг. к обским уграм трижды совершал длительные поездки финский исследователь А.Алквист. Он работал большей частью среди вогулов, но также и среди кондинских, березовских и обдорских остяков. Некоторые сведения об их верованиях и обрядах имеются в фольклорных текстах и в описании путешествий<sup>17</sup>. Автор отмечает слабое влияние христианства, а из исконно обско-угорских верований его внимание привлекают шаманство, медвежий праздник и изображения духов.

Появляются в печати краткие сведения по религиозным верованиям восточных хантов, а именно васюганских<sup>18</sup>. Вскоре увидела свет первая книга, написанная Н.Л. Гондатти, специально посвященная религии обских угров. Она называется "Следы изычства у народов Северо-Западной Сибири", но фактически речь в ней идет о вогулах, и лишь некоторые сведения получены автором у остяков и самоедов<sup>19</sup>.

С конца 1880-х гг. по первые года нового столетия был собран такой огромный материал по обско-угорской мифологии, верованиям, как будто было предчувствие грядущего векового запрета на

эту тему и на поездки зарубежным ученым в Сибирь. Впрочем, никто из собирателей перед началом путешествий не ставил определенной цели изучения религии, а их интересы были направлены на язык и произведения устного народного творчества.

Экономист С.К. Патканов по результатам трехлетних поездок (1886-1888 гг.), в основном к южным осяткам, опубликовал два больших очерка об их древней жизни<sup>20</sup>, а также две части книги "Иртышские осятки и их народная поэзия"<sup>21</sup>. В ней две главы посвящены религиозным верованиям, представлениям о потусторонней жизни и связанным с ними обрядам (ч. I, с. 95-155). Основным источником послужили образцы народной поэзии, записанные С.К. Паткановым и опубликованные во второй части.

В 1888-1889 гг. среди вогулов жил и работал венгр Б. Мункачи с целью расшифровки записей А.Регули. Им был собран и значительный собственный материал. В итоге было издано за десятилетия 8 томов "Свода мансийского фольклора", в том числе один том посвящен анализу фольклора как источника по религиозным верованиям<sup>22</sup>. В нем частично речь идет и об осятках. Вместе с Б.Мункачи ездил К. Папай. Кроме вогулов, он изучал осятков Конды, Югана, Агана, Третьегана, Васюгана и Ваха. Это первые серьезные сборы среди нескольких групп восточных хантов. Публикации Карла Папай по религиозным верованиям нам неизвестны, но несомненно к этому имеет отношение собрание осятских героических сказаний и песен, хранящихся в его наследии<sup>23</sup>. К восточным же хантам пролегал путь (1891 г.) шведского ученого Ф.Р. Мартина. Он интересовался не только этнографией, но и археологией, поэтому кроме наблюдений на р. Юган Ф.Р. Мартин произвел там вблизи Сургута раскопки старинных кладбищ. Его собственная книга ценна как прекрасно иллюстрированный источник, включающий и культовые предметы<sup>24</sup>. Результаты раскопок Ф.Р. Мартина на Барсовом городке опубликованы после его смерти<sup>25</sup>. Почти одновременно вышли две статьи В.В. Бартенева по религиозным верованиям осятков<sup>26</sup>. О тотемизме в связи с почитанием медведя пишет Н. Харузин<sup>27</sup>.

1898 г. положил начало сразу трем длительным научным экспедициям - венгра Й. Папай и финнов У.Т. Сирелиуса, К.Ф. Карьялайнена. Первый путешествовал в течение года по территории между Березовом и Обдорском по следам А.Регули - расшифровывал его осятские фольклорные записи и одновременно вел собственные. Кроме произведений устного народного творчества он наблюдал и подробно описывал верования и ритуалы. Его материалы изданы в семи томах - отдельно и вместе с записями Регули<sup>28</sup>. Это наиболее полное собрание героических и медвежьих песен исключительной ценности. Отраженные в них религиозные воззрения рассмотрены Йожефом Папай в отдельной статье<sup>29</sup>.

У Т. Сирелиус в 1898 г. проехал по бассейну Васюгана и Ваха, а в 1899-1900 гг. - по Оби до Обдорска, Сосьве и Нижней Конде. Круг его интересов был разнообразен, включая и религиозные воззрения, обряды остяков. Имеются его статьи о богах и погребальном обряде<sup>30</sup>. Недавно опубликованы и собственно экспедиционные записи с прекрасными иллюстрациями, в том числе и по интересующей нас сфере<sup>31</sup>.

В изучении религии хантов особенно важную роль сыграл К.Ф. Карьялайнен. Его почти пятилетняя экспедиция охватила все крупные этнографические группы народа - южную, северную и восточную (бассейн Оби от Нарыма до Обдорска с притоками: Конда, Васюган, Вах, Юган и низовья Иртыша с Демьянкой). По некоторым локальным группам он записывал сведения от информаторов, с которыми работал не по месту их жительства, а в крупных центрах - Сургуте, Березове, Обдорске. Перед поездкой К.Ф. Карьялайнен видел свою основную цель в изучении остяцкого языка, но, как пишет Ю.Вихман, "главное произведение К.Ф. Карьялайнена относится не к области языкознания, а к истории религии: это чрезвычайно ценное изложение религиозных, мировоззренческих и жизненных взглядов остяков и вогулов ..., основанное на очень богатом материале и на подробной, точной исследовательской работе"<sup>32</sup>. Оно было издано в 1918 г. на финском языке<sup>33</sup>, а затем в более кратком варианте вышел трехтомник на немецком<sup>34</sup> (1921-1927 гг.).

При подготовке своего труда К.Ф. Карьялайнен ссылается на работы предшественников, особо выделяя Б.Мункачи. Сам автор в предисловии к I тому отмечает, что он уделял основное внимание религиозным представлениям остяков, в то время как Б.Мункачи имел в виду прежде всего вогульский материал. По мнению К.Ф. Карьялайнена, "большинство религиозных явлений в произведении Б.Мункачи вряд ли получило удовлетворительное объяснение, и многие из его выводов и результатов требуют пересмотра"<sup>35</sup>. Наиболее серьезные возражения он выдвигает против метода Б.Мункачи: недопустимо при изложении действительных религиозных воззрений отводить такое господствующее место народной поэзии, которая склонна к обобщению, переплетению образов различных духов и несет на себе печать индивидуального и случайного в гораздо большей степени, чем материалы по действительным обычаям и обрядам. "На этом основании я не стал бы предоставлять "религии песен" степень и достоинство народных верований, прежде чем от положенного в их основу материала не будут отделены все поэтические образы и случайные добавления певца и не будут устранены сглаживания, обусловленные обобщением"<sup>36</sup>. В число причин, приведших к разным результатам двух крупнейших исследователей обско-угорской религии, К.Ф. Карьялайнен включает и личный

фактор: " ... Мункачи, будучи живым, увлекающимся южанином, в некоторых отношениях видит вещи, которые трезвому северянину не видны даже под увеличительным стеклом"<sup>37</sup>.

В предисловии к своему труду К.Ф. Карьялайнен так говорит о собственных задачах: "Я намеревался остаться в рамках описательного изображения, изложить по порядку только факты как таковые ... Однако в ходе работы план значительно изменился и расширился. При более глубоком проникновении в религиозную литературу и особенно в исследования, касающиеся отдельных народов, у меня все более укреплялась мысль, что изложение моих собственных воззрений на различные явления народных верований и их становление, возможно будет полезно исследователям, конечно, особенно финно-угорским; ведь я чрезвычайно глубоко вжился в способ религиозного мышления изучаемого мною народа ... Это привело к расширению плана работы. Я даже не всегда придерживался рамок исследования югорской территории, а иногда пытался делать более общие предложения и выводы"<sup>38</sup>.

В I томе К.Ф. Карьялайнена три раздела: "Представления о сущности человека", "Рождение", "Смерть и умершие". II том посвящен миру духов: домашних и личных, родовых и местных, а также всеобщим духам в облике человека. В III томе находим следующие разделы: "Мир животных", "Явления и предметы природы", "Церемонии в обращении с миром духов", "Ворожей". Во II томе имеется специальный аналитический раздел, где автор развивает собственную концепцию эволюции местных духов. Свои взгляды по другим вопросам он излагает непосредственно при описании материала. Спустя полвека после этой книги, в 1975 г., начали выходить южнохантыйские фольклорные тексты, записанные К.Ф. Карьялайненом в экспедициях начала века и подготовленные к изданию Э.Вертеш<sup>39</sup>.

Одновременно с К.Ф. Карьялайненом среди хантов вел сбор материалов его соотечественник Х. Паасонен (1900-1902) Его основной целью было изучение языка, но частично и культуры. Так, он исследовал представления о душе у финно-угорских народов, в том числе обских угров<sup>40</sup>. У южных остяков (хантов) он записал фольклорные тексты в объеме, равном североостяцким сборам А.Регули. Это сказки, героические и эпические сказания и песни, содержащие среди прочего и информацию по верованиям, ритуалам. Их подготовила и издала в четырех томах Э.Вертеш<sup>41</sup>. По литературным данным подготовлен очерк финского исследователя У.Хольмберга о божествах воды обских угров<sup>42</sup>.

В начале XX в. к хантам р. Вах неоднократно ездил сотрудник Тобольского музея Гр. (Дмитриев) Садовников. В небольших путевых очерках он дает описание культовых мест, приводит краткие

сведения о шаманах, духах и некоторых поверьях<sup>43</sup>. По личным наблюдениям у салымских остяков в 1909-1911 гг. написана статья Л. Шульца, где кратко сообщается о погребальном обряде, культе животных и духов-божеств разного ранга<sup>44</sup>. Почти одновременно вышло описание Р. Митусовой виденного ею в эти годы медвежьего праздника на р. Аган<sup>45</sup>.

В 1925 г. для обследования экономического положения хантов к ним ездил Г. Старцев, а в 1926 г. с такой же целью ездил на р. Вах М.Б. Шатилов. Оба написали впоследствии по книге - на основе личных наблюдений и литературных сведений. Одна треть небольшой книги Старцева "Остяки" посвящена богам и духам, шаманству, тотемизму, почитанию медведя, жертвоприношениям, отношению к смерти<sup>46</sup>. Книга М.Б. Шатилова "Ваховские остяки" имеет раздел по общему мирозерцанию и верованиям<sup>47</sup>. Здесь особенно ценны сведения о конкретных локальных духах и культовых местах (рис. 1) Привлекают внимание рассказы шаманов о себе, включенные в книгу. Много позднее увидела свет статья М.Б. Шатилова, где он описывает виденный им акт ворожбы<sup>48</sup>.

В 1925-1938 гг. почти ежегодно к обским уграм приезжал для изучения их культуры известный угровед В.Н. Чернецов; в 1948 г. состоялась его последняя поездка, а анализ собранных материалов велся почти полвека. Главным объектом его внимания были манси и лишь частично ханты. В сфере религиозных верований В.Н. Чернецов исследовал родовых и фратриальных духов, представления о душе, культ медведя (рис. 2), связь угорской мифологии с востоком и наскальными изображениями Урала<sup>49</sup>. Большую ценность представляют и его дневники научных путешествий<sup>50</sup>.

В 1930-е гг. начал сбор материалов и исследования по хантйскому языку немецкий ученый В.Штейниц. Источником его информации были студенты Института народов Севера (г. Ленинград), а в 1935 г. он совершил многомесячную поездку непосредственно на места проживания северных хантов в основном шеркальской и шурышкарской групп. К интересующей нас тематике относятся его фольклорные записи в двух томах, изданные в 1939 г., а затем переизданные, статья о тотемизме и дневниковые записи<sup>51</sup>.

В 1946 г. в Вене увидел свет очерк Й.Хэкеля "Культе идолов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма)"<sup>52</sup>. Опираясь на литературные данные, автор выделяет в анализируемых им явлениях северо-евразийский пласт, черты переднеазиатского и тибетского влияния. Книга И.И. Огрызко "Христианизация Тобольского Севера в XVIII в." в значительной мере посвящена хан-

\* Здесь и далее помещаем некоторые иллюстрации из материалов авторов исследований.

там и манси<sup>53</sup>. В статье Б.А. Васильева<sup>54</sup>, посвященной медвежьему празднику разных народов, отведено место и обско-угорским обрядам, сведения о которых почерпнуты автором из литературы и рукописи В.Н. Чернецова. Краткое сообщение о металлической культурой посуде угров опубликовала Н.Ф. Прыткова<sup>55</sup>.

В 1953 г. увидела свет книга С.В. Иванова "Материалы по изобразительному искусству народов Сибири", часть которой посвящена обско-угорским рисункам религиозного содержания<sup>56</sup>. В 1956 г. вышел солидный том "Народы Сибири", в котором в разделе о хантах и манси их религиозные воззрения вообще не рассматриваются<sup>57</sup>. В том же году появилась статья Д.Е. Хайтуна о тотемизме народов Сибири, где несколько страниц отведено обским уграм<sup>58</sup>.

В 1960 г. Н.Н. Гревенс публикует описание музейной коллекции культовых предметов хантов<sup>59</sup>. В 1963 г. увидели свет три работы по интересующей нас теме. З.П. Соколова в очерке о жилище обских угров выделяет раздел о культовых сооружениях<sup>60</sup>, а венгерские исследователи В. Диосеги и Б. Кальман рассматривают вопросы происхождения шаманского бубна и один из обрядов медвежьего праздника обских угров<sup>61</sup>.

В 1970 г. появилась книга С.В. Иванова "Скульптура народов севера Сибири", значительная часть которой посвящена культовым изображениям, в том числе у обских угров<sup>62</sup>. В это десятилетие в угроведении явно обозначилось углубление интереса к особенностям как хантской, так и мансийской культуры, а внутри них - к локальным особенностям отдельных групп. В сравнении с предыдущими десятилетиями в нашей стране резко возросло число публикаций по разным аспектам традиционной религиозной системы хантов. Это связано, главным образом, с именами В.М. Кулемзина и З.П. Соколовой, которые в своих исследованиях опирались в значительной мере на собственные полевые материалы. З.П. Соколовой принадлежит ряд статей с общими сведениями о религиозных взглядах обских угров в целом либо отдельных групп северных хантов. Отдельные ее статьи, а также раздел в книге "Культовые животные в религиях" посвящены культу медведя, мужским и женским священным местам у хантов р. Сыня, культу лягушки в связи с угорской проблемой и семейным духам хантов р. Казым<sup>63</sup>. Несколько описательных и аналитических работ З.П. Соколовой относятся к одной и той же теме - погребальному обряду у отдельных групп северных хантов либо у обских угров в целом<sup>64</sup>.

Работы В.М. Кулемзина 1970-х гг. написаны по материалам восточных хантов. Это сообщение о медвежьем празднике, за которым последовал ряд работ по малоисследованной проблеме хантского шаманства<sup>65</sup>. Впоследствии увидела свет и кандидатская диссертация В.М. Кулемзина, посвященная этой проблеме<sup>66</sup>. Он публикует



Рис. 1. Жертвенное дерево. Река Вах, 1926 г.  
Фот. М.Б. Шатилова (архив Томского  
краеведческого музея)



Рис. 2. Участники медвежьего праздника в масках из конских хвостов. Сел. Вежагоры на реке Обь, 1948 г. С фот. В. Н. Чернецова (архив музея археологии и этнографии Томского университета). Копия С. Бардина



Рис. 3. Надмогильный домик. Река Тромъёган, 1978. Фот. Н.В. Лукиной



Рис. 4. Голова щуки, насаженная на сучок возле рыболовного запора. Река Казым, 1990 г.  
С фот. Н.В. Лукиной,  
копия С. Бардина

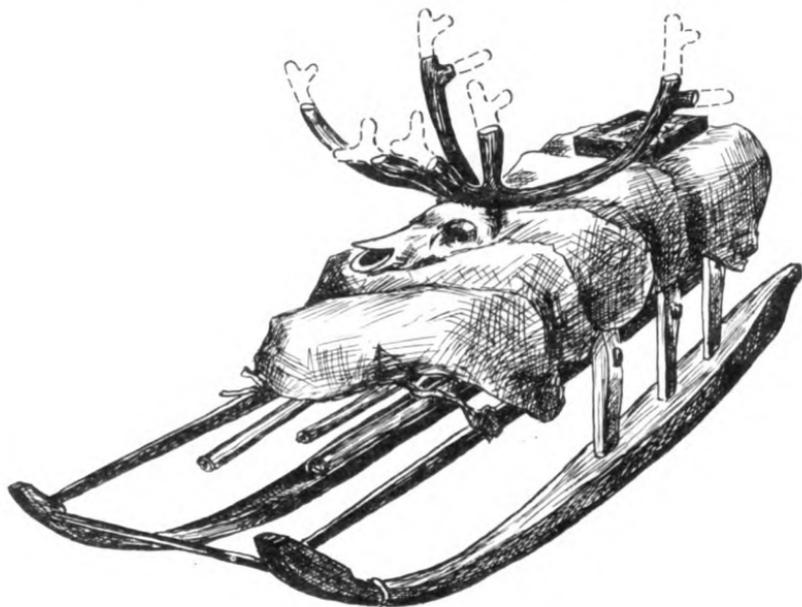


Рис. 5. Голова оленя и икона на нарте при забое оленей.  
Кочевья Полярного Урала, 1989 г. Экспедиция Н.В. Лукиной,  
рис. С. Бардина

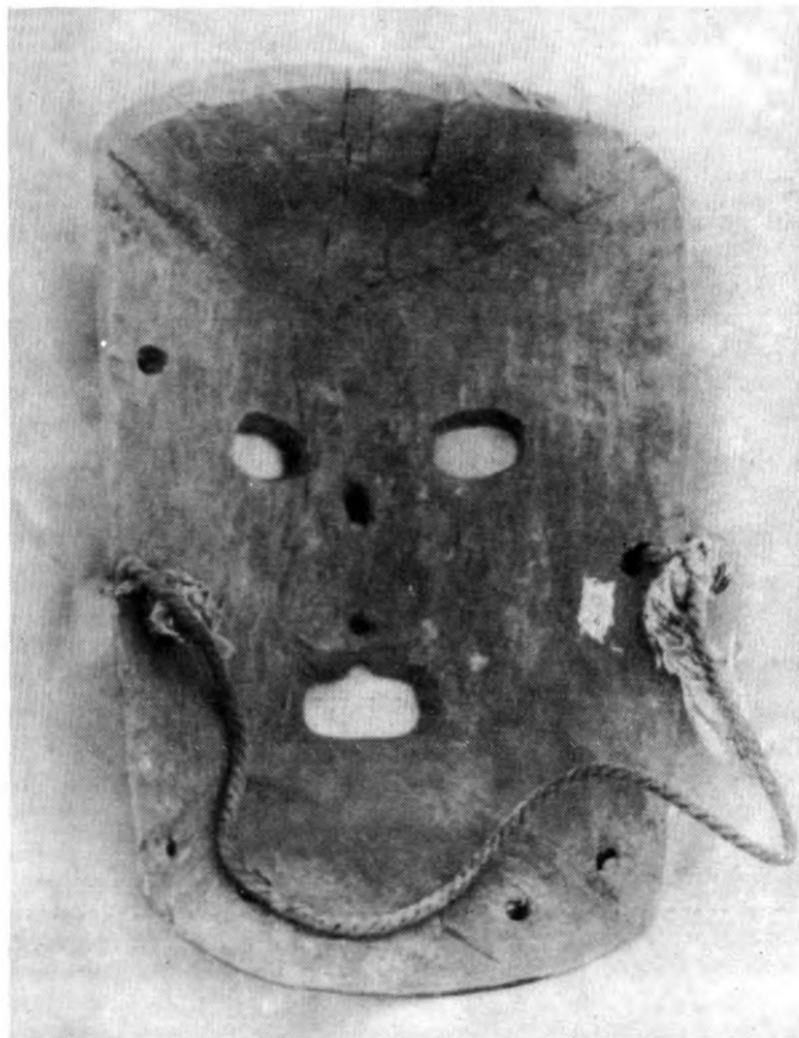


Рис. 6. Маска участника медвежьего праздника.  
Река Сыня, 1988 г. Фот. Н.В. Лукиной



Рис. 7. А. М. Сязи за сбором научного материала среди своего народа. Фот. А. Г. Пашука

также свои наблюдения по верованиям хантов р. Аган и по представлениям народа о живых-неживых предметах<sup>67</sup>.

В эти годы выходит ряд статей В.А. Кононенко о влиянии христианства на верования народов Северо-Западной Сибири, в том числе хантов и манси, а также об их религиозном синкретизме; по последней проблеме названный автор защитил диссертацию<sup>68</sup>. Изучение хантыйских предметов культа продолжает Н.Ф. Прыткова<sup>69</sup>, свои наблюдения более ранних лет по верованиям нижеобских хантов публикует С.И. Руденко<sup>70</sup>. В конце 1970-х гг. в Венгрии увидела свет книга М.С. Бакро-Надь "Язык медвежьего культа в обско-угорском языке"<sup>71</sup>. Это лингвистическое исследование в немалой степени полезно и для понимания содержания, идей указанного аспекта религиозных верований.

В начале следующего десятилетия вышли в свет статьи Н.В. Лукиной о культовых местах одной из групп восточных хантов и об особом отношении к собаке у обских угров (одна статья - совместно с В.И. Мошинской)<sup>72</sup>. О культовых постройках в некоторых селениях нижеобских хантов сообщает М.Золк<sup>73</sup>. В 1983 г. увидела свет монография З.П. Соколовой "Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв." Как один из аспектов проблемы в ней анализируются религиозные верования и обряды (прежде это частично рассматривалось в статьях З.П. Соколовой, посвященных социальной организации). Вслед за тем появляется ее статья с подробной характеристикой изображений умерших у хантов и манси<sup>74</sup>.

В 1984 г. впервые выходит книга В.М. Кулемзина, специально посвященная верованиям интересующего нас народа: "Человек и природа в верованиях хантов"<sup>75</sup>. Она подготовлена по литературным данным и собственным материалам автора, собранным в основном у восточных хантов. Здесь даны описание и анализ представлений о жизненных силах, сверхъестественных существах, о живых и неживых предметах, об общем жизненном пути человека, его болезнях и смерти, а также об окружающем мире; рассмотрены также промысловые культы и погребальный обряд (рис. 3). Свои исследовательские задачи автор книги видит в том, чтобы дифференцировать религиозные представления хантов на более ранние и более поздние, вычленив в них доанимистические взгляды (с.5). В результате В.М. Кулемзин приходит к выводу, что религиозное объяснение мира в сознании хантов носило многоступенчатый характер и каждая из ступеней представляла собой сложившуюся систему (с. 174). В последующие годы он рассматривает мировоззренческие пласты, кроме того, выходят его статьи об изображениях умерших у северных хантов и о судьбах традиционных верований этого народа<sup>76</sup>.

В конце 1980 - начале 1990-х гг. появились публикации и защищены кандидатские диссертации, где рассматриваются, в част-

ности, южные (иранские) истоки в религии обских угров; их авторы - А. Винцене-Кережи<sup>77</sup> и В.Б. Яшин<sup>78</sup>. Е. Шмидт в кандидатской диссертации и ряде статей анализирует структурные связи разных сфер религии как моделирующей системы, культ Старика Священного города и концепции медведя в мировоззрении обских угров<sup>79</sup>. В работах А.П. Зенько, завершившихся кандидатской диссертацией, рассматриваются погребальный обряд и отдельные элементы мировоззрения обских угров: некоторые из работ относятся к определенным группам хантов<sup>80</sup>.

Выше упоминалось имя Э.Вертеш в связи с публикацией ею архивных материалов по хантыйскому фольклору. Из ее исследований по мифологии назовем статью о сибирском влиянии на верования хантов, манси и ненцев, а главное, книгу "Верования сибирских родственников по языку"; то и другое опубликовано в Венгрии<sup>81</sup>. В книге выделены разделы "Боги, духи, идолы", "Сотворение, происхождение", "Человек и связь с общественными явлениями", "Разные существа", "Шаман". Последним разделом в книге помещены тексты хантыйских, мансийских, ненецких мифов или соответствующих отрывков из народной поэзии.

В 1990 г. опубликованы "Мифы, предания и сказки хантов и манси", подготовленные к изданию Н.В. Лукиной<sup>82</sup>. Во введении имеется раздел по религиозным верованиям и обрядам, сведения о них можно также почерпнуть в самих текстах и комментариях к ним. Одновременно появляется два сборника с целым рядом статей по интересующей нас теме. В сборнике "Обряды народов Западной Сибири" помещены статьи, посвященные культу медведя (Н.В. Лукина) и разным моментам погребального обряда хантов и манси: методике его изучения (В.М. Кулемзин), изображениям умерших (З.П. Соколова), представлениям о человеке (А.П. Зенько, В.А. Козьмин); археологи Н.П. Матвеева, Б.А. Коников, В.М. Морозов в разной мере связывают свои материалы с погребальным обрядом обских угров<sup>83</sup>. В сборнике "Мировоззрение финно-угорских народов" рассматриваются угорские параллели сюжетам о возникновении земли (В.В. Напольских) и жизнедарующей птице (А.М. Сагалаев); З.П. Соколова пишет о культе предков, а П.Вереш - о модели мира и происхождении фратрий у обских угров; археологические данные о погребальном обряде и культовых местах этих народов находим в статьях А.И. Соловьева, В.И. Молодина и его же в соавторстве с В.С. Елагиным<sup>84</sup>.

В этой главе рассматривается история изучения традиционных верований хантов в этнографической науке и лишь изредка называются работы археологов, изучающих Западную Сибирь. Однако они все чаще обращаются к традиционной культуре живущих здесь народов. Из последних исследований назовем книги Н.В. Полосьяк,

Н.В. Шумаковой "Очерки семантики кулайского искусства" и В.М. Молодина "Древнее искусство Западной Сибири"<sup>85</sup>. Значительная часть рассмотренных в книгах предметов относится к пластическому искусству и некоторые из них вполне оправданно связываются авторами с культовой пластикой, мифами или обрядами обских угров.

К началу 1990-х гг. относятся книга А.М. Сагадаева "Урало-алтайская мифология" и его докторская диссертация<sup>86</sup>, в которых выделяются общие древние пласты, включающие в числе прочих и элементы хантыйской культуры. В статьях З.П. Соколовой рассматриваются вопросы, связанные с культом Золотой бабы и шаманством обских угров<sup>87</sup>. Специально же хантыйское мировоззрение продолжает исследовать В.М. Кулемзин. В книге, написанной совместно с Н.В. Лукиной, "Знакомьтесь: ханты"<sup>88</sup> он в двух разделах раскрывает представления народа о духах и богах, о человеке и его состояниях. Кроме того, отдельные сведения по верованиям и обрядам приводятся авторами книги при характеристике хозяйства и материальных объектов, социальной организации и изобразительного искусства (рис. 4-6). "Традиционное мировоззрение хантов" - такова тема докторской диссертации В.М. Кулемзина<sup>89</sup>, и, наконец, в данной книге имеется его очерк, посвященный охотничье-рыболовецкой символике.

Начало 1990-х гг. интересно тем, что к научному изучению хантыйской культуры, в том числе и религии, приступили сами представители этого народа. В созданных научных центрах Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов начаты исследования по нескольким направлениям. В момент, когда пишутся эти строки, уже можно назвать некоторые темы и имена. Т.А. Молданова и А.М. Сязи рассматривают верования, связанные с орнаментом, а М.А. Лапина - с традиционной этикой. У А.М. Тахтуевой верования и обряды являются составной частью ее работы о юганских хантах. Традиционные обряды сынских хантов - объект внимания В.Е. Енова и Н.М. Талигиной.

Впервые после выхода книги С.К. Патканова (1900) идет подготовка к публикации русских переводов хантыйских священных песен. Как в них самих, так и в комментариях содержится немало новой информации и взгляд самих носителей культуры на их верования. Эту работу ведут Тат. Ал. Молданова и Тим. Ал. Молданов. Имеются и первые публикации по указанным направлениям<sup>90</sup>. Если говорить о сакральном фольклоре, то о работе над ним нам известно также из уст хантыйских писателей и поэтов - Е.Д. Айпина, М.К. Волдиной, Р.П. Ругина, П.Е. Салтыкова, Л.А. Тарагупты. Со временем должны появиться подготовленные ими публикации.

Подводя итог, можно сказать, что религиозным верованиям и обрядам хантов посвящена многочисленная литература. В приве-

денном выше перечне, который отнюдь не является исчерпывающим, число работ перевалило далеко за сотню. Однако среди них нет ни одной книги на русском языке, излагающей цельную картину этой стороны жизни народа. Трехтомный труд Карьялайнена на немецком языке, изданный более полувека назад (см. прим. 34), все еще остается единственным в своем роде.

Из отечественных авторов первую общую характеристику религии хантов дал вкратце Г. Старцев (см. прим. 46). В целом по обским уграм она изложена нами (см. прим. 82). Ближе всего к обобщающей книге указанного плана стоит монография В.М. Кулемзина "Человек и природа в верованиях хантов" и его докторская диссертация, которая пока опубликована лишь в виде научного доклада (см. прим. 75, 89).

Анализ имеющейся литературы показал "белые пятна" в отечественных исследованиях религии хантов (в определенной мере они относятся и к труду К.Ф. Карьялайнена). С территориальной точки зрения самым большим из них является группа обдорских хантов, ныне проживающих в Ямало-Ненецком автономном округе. По тематике наименее изученными являются шаманство и культ медведя. Исследование В.М. Кулемзина по первому вопросу относится к васюганско-ваховским хантам, а широко известные работы В.Н. Чернецова о культе медведя подготовлены, главным образом, по мансийским материалам.

В данной главе не ставилось целью анализировать концепции разных авторов и дискуссии между ними. Но можно констатировать, что наиболее дискуссионными проблемами обско-угорского религиозоведения стали происхождение представлений о душе, существование тотемизма, корни культа медведя, характер и формы шаманизма, а также многовековая загадка Золотой богини.

### Примечания

<sup>1</sup> W. Witsens Berichte über die uralischen Völker. Szeged. 1975. 260 S. Цитируемая работа - это публикация разделов по уральским народам из рукописи книги: Witsen Nikolaes. Noorden en Oost Tartarye. Amsterdam, 1705. Разделы рукописи перевел на немецкий язык Т. Микола, здесь же опубликовано факсимиле голландского оригинала.

<sup>2</sup> С п а ф а р и й Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая ... в 1675 году. СПб., 1882. 214 с.

<sup>3</sup> И д е с И., Б р а н д А. Записки о русском посольстве в Китай (1692-1695). М.: Наука, 1967. 404 с.

<sup>4</sup> Н о в и ц к и й Гр. Краткое описание о народе остячком, сочиненное ... в 1715 году. СПб., 1884. 116 с.

- <sup>5</sup> Müller J.B. *Leben und Gewohnheiten der Ostjaken*. Berlin, 1720.
- <sup>6</sup> М и л л е р Г.Ф. *Описание Сибирского царства*. СПб., 1750.
- <sup>7</sup> П а л л а с П.С. *Путешествие по разным местам Российского государства*. СПб., 1786. 476 с.
- <sup>8</sup> Георгий И. *Описание всех в Российском государстве обитающих народов*. Ч. 1. *О народах финского племени*. СПб., 1799. 76 с.
- <sup>9</sup> З у е в В.Ф. *Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771-1772)*. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 96 с.
- <sup>10</sup> Б е л я в с к и й Фр. *Поездка к Ледовитому морю*. М., 1833. 259 с.
- <sup>11</sup> Е р т м а н А. *Reise um die Erde durch Nord-Asien und die beiden Ozeane in den Jahren 1828, 1829 und 1830*. Berlin, 1833-1848. I-V.
- <sup>12</sup> Ш а в р о в В. *Остяцкий праздник Яляня//Очерки России*. М., 1840. Кн. 2; *Он же. О шаманах остяцких//Московитянин*. М., 1844. Ч. I. N I. С. 271-299.
- <sup>13</sup> К а с т р е н М.А. *Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849)//Магазин земледения и путешествий*. М., 1860. Т. 6. 495 с.
- <sup>14</sup> А б р а м о в Н.А. *О введении Христианства у березовских остяков//Журнал Мин-ва народ. просвещения*. 1851. N 12; *Он же. Описание Березовского края//Зап. РГО*. 1857. XII.
- <sup>15</sup> П о л я к о в И.С. *Письма и отчеты о путешествиях по долине реки Оби*. СПб., 1877. 187 с.
- <sup>16</sup> Ф и н ш О., Б р э м А. *Путешествие в Западную Сибирь*. М., 1882. 578 с.
- <sup>17</sup> Ahlquist A. *Forschunden auf dem Gebiete der Ural-altaischen Sprachen*. Т. 3. *Über die Sprache der Nord-Ostjaken*. Sprachtexte, Wörtersammlungen und Grammatik. Helsingfors, 1880. 195 S.; *Idem*. *Unter Wogulen und Ostjaken*. Helsingfors, 1883. 307 S.
- <sup>18</sup> Г р и г о р о в с к и й Н.П. *Описание Васюганской тундры//Записки Зап.-Сиб. отдел. РГО*. 1884. Кн. 6. С. 6-57.
- <sup>19</sup> Г о н д а т т и Н.Л. *Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири*. М., 1888. 91 с.
- <sup>20</sup> П а т к а н о в С.К. *Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям//Живая старина*. 1891а. Вып. 3. С. 35-116; *Он же. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям*. СПб., 1891б. 75 с.
- <sup>21</sup> P a t k a n o v S. *Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie*. 1897, 1900. Т. I-II. 168 S.; 302 S. + 113 S.
- <sup>22</sup> М u n k á c s i B. *Vogul népköltézi gyűtemény*. 11/2., 3. *Istenek hősi énekei, regéi és idező igei*. Budapest, 1910-1921.
- <sup>23</sup> P á p a y J. *Anton Reguly's Gedächtnis//Reguly A. - Papay J. Osztják népköltézi gyűtemény*. Budapest-Leipzig, 1905. S. I-LXXVII.

- <sup>24</sup> Martin F.R. Sibirica. Ein Beitrag zur Kenntnis der Vorgeschichte und Kultur sibirischer Völker. Stockholm, 1897. S. 1-27. Taf. 1-23.
- <sup>25</sup> А р н е Т. J. Barsoff Gořodok. Stockholm, 1935. 130 S.
- <sup>26</sup> Б а р т е н е в В. В. Погребальные обычаи обдорских остяков // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 3-4. С. 485-495; О н ж е. Понятия обдорских остяков о грехе // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1896. Вып. 5. С. 3-11.
- <sup>27</sup> Х а р у з и н Н. Медвежья присяга и тотемистические основы культа у остяков и вогулов // Этнографическое обозрение. 1898. N 3-4. С. 1-37.
- <sup>28</sup> R e g u l y A. Pápay J. Osztják népköltési gyűtemény. Budapest-Leipzig, 1905. 282 P.; Pápay J. Északi-osztják nyelvtanulmányok. Budapest, 1910, 182 P.; Pápay J. - Fazekas J. Északi osztják médvénekek. Budapest, 1934. 142 P.; Reguly A. - Pápay J. - Zsirai M. Osztják (chanti) hősénekek. Budapest, 1944. I. 488 P.; 1951. II. 380 P.; 1965. III. 415 P.; Pápay J. Ostjakische Heldenlieder. Budapest, 1972. 503 S.
- <sup>29</sup> P á p a y J. Die ostjakischen heldenlieder Regulys // Journal de la Société Finno-Ougrienne. 1913-1918. XXX.
- <sup>30</sup> S i r e l i u s U. T. Obin ugrilaisten peijaisista // Kalevaseuran Vuosikirja. Helsinki, 1929. P. 192-207; Idem. Vas-juganini jumalat // Eripainos kalevalaseuran vuosikirjasta. 1928. N. 8. P. 166-189.
- <sup>31</sup> S i r e l i u s U. T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983. 350 S.
- <sup>32</sup> W i c h m a n n Y. K.F. Karjalainen // Finnisch-ugrische Forschungen. Helsingfors. 1923. Bd. XVI. Hf. 2. S. 73-75.
- <sup>33</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Jugrilaisten uskonto. Porvoo, 1918.
- <sup>34</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion der Jügra-Völker. Helsinki; Porvoo, 1921. Bd. I. 204 S.; 1922. Bd. II. 386 S.; 1927. Bd. III. 352 S. Н. В. Лукина выполнила полный перевод трехтомника К. Ф. Карьялайнена на русский язык. Находится в печати.
- <sup>35</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... Bd. I. S. 20.
- <sup>36</sup> I b i d e m. S. 21.
- <sup>37</sup> I b i d e m.
- <sup>38</sup> I b i d e m. S. 22.
- <sup>39</sup> K a r j a l a i n e n K.F. - Vertes E. Südostjakische Textsammlungen. I Bd. Helsinki, 1975. 256 S.
- <sup>40</sup> P a a s o n e n H. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern // Journal de la Société Finno-ougrienne. 1909. XXVI.
- <sup>41</sup> P a a s o n e n H. - V e r t e s E. Südostjakische Textsammlungen. Helsinki, 1980. Bd. I. 267 S.; Bd. 2. 345 S.; Bd. 3. 305 S.; Bd. IV. 195 S.

<sup>42</sup> Holmberg U. Wassergottheiten der finnisch-ugriscen Völker. Helsinki, 1913. S. 47-62.

<sup>43</sup> Дмитриев - Садовников Гр. На Вахе//Ежегодник Тобольского губернского музея. 1916. Вып. XXVI. С. 1-15; Садовников. С реки Ваха Сургутского уезда//Ежегодник Тобольского губернского музея. 1911. Вып. XIX. С. 1-21.

<sup>44</sup> Шульц Л.Р. Салымские остяки//Зап. Тюмен. об-ва научного изучения местного края. 1924. Вып. 1. С. 166-200.

<sup>45</sup> Митусова Р. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского края Тобольского округа//Тобольский край. 1926. N 1. С. 11-14.

<sup>46</sup> Старцев Г. Остяки. Социально-этнографический очерк. Л.: Прибой, 1926. 152 с.

<sup>47</sup> Шатилов М.Б. Ваховские остяки//Труды Томского краевого музея. 1931. Т. IV. 176 с.

<sup>48</sup> Шатилов М.Б. Драматическое искусство ваховских остяков//Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 155-165.

<sup>49</sup> Чернецов В. Фратриальное устройство обско-югорского общества//СЭ. 1939. Т. II. С. 20-30; Он же. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье//ТИЭ. 1947а. Т. I. С. 113-134; Он же. К истории родового строя обских угров//СЭ. 1947б. Т. VI-VII. С. 159-183; Он же. Представления о душе у обских угров//ТИЭ. 1959. Т. 51. С. 114-156; Он же. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем//Congressus secundus internationalis Fenno-ugristarum. Helsinki, 1965. Pars II. S. 102-111; Он же. Наскальные изображения Урала. М.: Наука, 1971. 120 с.; Tschernetzow V.N. Bärenfest bei den Ob-ugriern//AE. 1974. T. 23 (2-4). S. 285-319.

<sup>50</sup> Источники по этнографии Западной Сибири. Публикация Н.В. Лукиной, О.М. Рындиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 282 с.

<sup>51</sup> Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Texte. Berlin. 1975 (OA. Bd. I); Idem. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Kommentare. Berlin, 1976 (OA. Bd. II); Idem. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien (OA. Bd. IV. S. 92-107); Idem. Tagebuchaufzeichnungen von der Expedition zu den Ostjaken, Juli bis Oktober 1935 (OA. Bd. IV. S. 397-432).

<sup>52</sup> Haekel Josef. Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (Zum Problem des eurasiatischen Totemismus)//Archiv für Völkerkunde. Wien, 1946. Bd. 1. S. 95-163.

<sup>53</sup> Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л.: Учпедгиз, 1947. 148 с.

<sup>54</sup> В а с и л ь е в Б.А. Медвежий праздник//СЭ. 1948. N 4. С. 78-104.

<sup>55</sup> П р ы т к о в а Н.Ф. Металлическая культовая посуда у угров//СМАЭ. 1949. Т. X. С. 46-49.

<sup>56</sup> И в а н о в С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX вв. М.: АН СССР, 1954. 839 с.

<sup>57</sup> Н а р о д ы Сибири. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 570-607.

<sup>58</sup> Х а й т у н Д.Е. Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока//Уч. зап. Тадж. гос. ун-та. Душанбе, 1956. Т. XIV. С. 111-142.

<sup>59</sup> Г р е в е н с Н.Н. Культовые предметы хантов//Ежегодник музея истории религии и атеизма. М.;Л., 1960. С. 427-438.

<sup>60</sup> С о к о л о в а З.П. Материалы по постройкам обских угров//ТИЭ. 1963. Т. V. С. 182-233.

<sup>61</sup> D i ó s z e g i Vilmos. Az obiugor sámándob eredetének kérdése//Műveltség és hagyomány. Budapest, 1963, T. V. P. 177-187; K á l m á n B. Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier//Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. Budapest, 1963. S. 93-100.

<sup>62</sup> И в а н о в С.В. Скульптура народов Севера Сибири. XIX - первая половина XX в. Л.: Наука, 1970. 500 с.

<sup>63</sup> С о к о л о в а З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 211-238; Она же. Ханты рек Сыня и Куноват//Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1975. С. 15-66; Она же. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 215 с.; Она же. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня//Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году. М.: Наука, 1972. С. 164-183. Она же. Находки в Шишингах (культ лягушки и угрская проблема)//СЭ. 1975. N 6. С. 143-154; S o k o l o v a Z.P. The representation of a female spirit from the Kazym river//Shamanism in Siberia. Budapest: Akadémia Kiado, 1978. P. 491-502; I d e m . Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Hanti am Unterlauf des Ob//AE.1975. T.24 (3-4). P. 385-413.

<sup>64</sup> С о к о л о в а З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыньских хантов//Новое в этнографических и антропологических исследованиях (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.). М., 1974. С. 49-60; Она же. Новые данные о погребальном обряде северных хантов//Полевые исследования Института этнографии. 1974. М.: Наука, 1975. С. 164-175. Она же. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси//Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 169-176; Она же. Похороны у казымских хан-

тов//Полевые исследования Института этнографии. 1977. М.: Наука, 1979. С. 249-253; Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 125-143.

<sup>65</sup> Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов//Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С. 93-98; О н ж е. К истории шаманизма восточных хантов//ИИС. 1973. Вып. 6. С. 228-238; О н ж е. Материалы по шаманскому костюму хантов//СЭ. 1973. N 2. С. 130-134; О н ж е. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX - перв. чет. XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1974. 19 с.

<sup>66</sup> Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов//Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 3-154.

<sup>67</sup> Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М. Ханты р. Аган (по материалам экспедиции 1972 г.)//ИИС. 1975. Вып. 16. С. 130-177; Кулемзин В.М. Представления восточных хантов о живых и неживых предметах (по материалам экспедиций)//ИИС. 1976. Вып. 19. С. 234-239.

<sup>68</sup> Кононенко В.А. Источники религиозного синкретизма у ханты и манси//Герценовские чтения. 23. Научный атеизм, этика, эстетика. Л., 1970; О н ж е. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири//Уч. зап./Ленингр. пед. ин-т им. А.А. Герцена. Т. 143. Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л., 1971. С. 100-108; О н ж е. Религиозный синкретизм и процесс секуляризации у малых народов Северо-Западной Сибири в условиях социалистического общества. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1972; О н ж е. К вопросу о формировании синкретических верований у обских угров//Материалы научной конференции, посвященной 100-летию Тобольского историко-архитектурного музея-заповедника. Свердловск: Средне-Уральское книжное изд-во, 1975. С. 132-139.

<sup>69</sup> Прыткова Н.Ф. Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров)//Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX - начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 101-112.

<sup>70</sup> Ruden S. I. Ugrier und die Nenzen am unteren Ob. Ihre Vergangenheit und ihre Familien - und Sippenverhältnisse//AE. 1972. T. 71 (1-2). S. 1-55.

<sup>71</sup> Barkó-Nagy M. Sz. Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen. Budapest: Akad. Kiado, 1979. 141 S.

<sup>72</sup> Лукина Н.В. Культурные места хантов р. Нюролька//Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1980. С. 92-99; Мошинская В.И., Лукина Н.В. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров//Археология и

этнография Приобья. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1982. С. 45-69; Л у к и н а Н.В. Формы почитания собаки у народов Северной Азии//Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л.: Наука, 1983. С. 226-233.

<sup>73</sup> Z o l k M. Hantide kultusenhitised//Eesti NSV Teaduste Akademie Toimetised. 31 koide. Uhisakonnateadused. Tallin, 1982. N 2. P. 156-162.

<sup>74</sup> С о к о л о в а З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв: Проблемы рода и фратрии. М.: Наука, 1983. 325 с. S o k o l o v a S. Totenbilder bei den Chanten und Mansen//Finnisch-ugrische Forschungen. Helsinki. 1984. Bd. 46 (Hf. 1-3). S. 115-156.

<sup>75</sup> К у л е м з и н В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. 191 с.

<sup>76</sup> К у л е м з и н В.М. Мировоззренческие пласты в верованиях хантов//Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. С. 78-80; О н ж е. Об изображениях умерших у северных хантов//Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 79-84; О н ж е. Судьбы традиционных верований хантов//Из истории Томской области. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1988. С. 81-90; K u l e m s i n V.M. Two conception in the traditional world outlook of the khanti and selkup peoples//CSIFU. 1990. P. 49.

<sup>77</sup> В и н ц е н е - К е р е ж и А. Образ коня у финно-угорских народов Волго-Камья и Зауралья. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1987. 24 с.; V. K e r e z s i A. Die Herausbildung und die Rolle des Pferdekultes in der obugrischen Kultur//Specimina Sibirica. Pecs, 1988. T. 1. S. 125-148; K e r e z s i A. Die archaische Symbolik der ob-ugrischen Opferdienste//CSIFU. 1990. S. 38.

<sup>78</sup> Я ш и н В.Б. О возможных истоках некоторых об-угорских космологических представлений//Источники по истории Западной Сибири. История и археология. Омск, 1987. С. 102-116; О н ж е. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат эпохи бронзы - раннего железа. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1990. 19 с.

<sup>79</sup> Ш м и д т Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989. 18 с.; S c h m i d t E. Die obugrischen Bärenkonzeption und ihre Zusammenhänge mit den religiösen Modellsystemen//Specimina sibirica. T. 1. Pecs, 1988. S. 158-186; I d e m. Dichotomy of cults ob-ugric religion//CSIFU. 1990. P. 78.

<sup>80</sup> З е н ь к о А.П. Элементы традиционного мировоззрения в современной духовной культуре обских угров//Проблемы этнографии и социологии культуры: Тез. докл. научной конференции. Омск,

1988. С. 107-109. О н ж е. Представления о человеке в погребальном обряде сынских хантов//Полевые исследования ГМЭ народов СССР. 1985-1987 гг.: Тезисы докладов. Л., 1989. С. 64-66. О н ж е. Стабильные и варьирующие элементы традиционного мировоззрения обских угров//История, краеведение и музееведение Западной Сибири; Тезисы докладов научно-практической конференции. Тюмень, 1989. С. 13-15; О н ж е. Культовая практика юганских хантов//Всесюзная научная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1988-1989 гг. Алма-Ата, 1990. Ч. 3. С. 13-15; О н ж е. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1992. 16 с. и др. (в соавторстве).

<sup>81</sup> V é r t e s E. Sibirische Einflüsse in der Glaubenswelt unserer Sprachverwandten in Sibirien//Specimina sibirica. Т. 1. Pecs, 1988. S. 235-241; I d e m . Szibériai nyelvrokonaink hitvilága. Budapest, 1990. 404 p.

<sup>82</sup> М и ф ы , предания и сказки хантов и манси/Сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М.: Наука, 1990. 568 с.

<sup>83</sup> Л у к и н а Н.В. Общее и особенное в культе медведя у обских угров//Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. С. 179-191; К у л е м з и н В.М. Методические аспекты изучения погребального обряда//Там же. С. 86-105; С о к о л о в а З.П. Изображения умерших у народов Западной Сибири//Там же. С. 106-115; З е н ь к о А.П., К о з ь м и н В.А. Представления о человеке в погребальном обряде северных хантов//Там же. С. 147-156; М а т в е е в а Н.П. Погребальный обряд саргатской культуры Среднего Приоболья//Там же. С. 38-52; К о н и к о в Б.А. Малотобольские курганы//Там же. С. 53-58; М о р о з о в В.М. Некоторые черты погребального обряда хантов Нижней Оби в конце XIX- начале XX вв. //Там же. С. 157-165.

<sup>84</sup> Н а п о л ь с к и х В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли//Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 5-20; С а г а л а е в А.М. Птица, дающая жизнь (из тюркско-угорских мифологических параллелей)//Там же. С. 21-35; С о к о л о в а З.Л. О культе предков у хантов и манси//Там же. С.58-71; В е р е ш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира//Там же. С. 72-78; С о л о в ь е в А.И. О жертвоприношении людей у древнего населения Прииртышья//Там же. С. 92-103; М о л о д и н В.И. Культовые памятники угорского населения лесостепного Обь-Иртышья (по данным археологии)//Там же. С. 128-139; М о л о д и н В.И., Е л а г и н В.С. Погребения сперановского этапа потчевашской культуры Барабы//Там же. С. 140-148.

<sup>85</sup> Полосьямак Н.В., Шумакова Е.В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск: Наука, 1991. 91 с.; Молодин В.И. Древнее искусство Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 190 с.

<sup>86</sup> Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.; Он же. Архаичное мировоззрение урало-алтайских народов Западной Сибири. Дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск, 1992. 32 с.

<sup>87</sup> Соколова З.П. Ардвн Сура Анахита иранцев и "Злата баба" финно-угров//СА. 1990. N 3. С. 154-161; Она же. Проблемы изучения обско-угорского шаманства//Материалы к серии "Народы и культуры". Вып. 7. Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С. 226-241.

<sup>88</sup> Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.

<sup>89</sup> Кулемзин В.М. Традиционное мировоззрение хантов. Дис. ... докт. ист. наук. Новосибирск, 1993. 29 с.

<sup>90</sup> Енов В.Е. Обряды проводов умершего у шурышкарских хантов//Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. Вып. 1. С. 86-91; Молданова Т.А. Поездка Казымской богини в гости к дочери//Там же. С. 41-54; Он же. О сверхъестественных существах в верованиях казымских хантов//Культурогенетические процессы в Западной Сибири. Томск, 1993. С. 167-168; Молданова Т.А. Сын в одежде из шкур водяного зверя//Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. С. 55-86.

## Глава третья

# Мировоззренческие аспекты охоты и рыболовства

Традиционная культура хантов базировалась на охоте и рыболовстве. Значение этих видов деятельности общеизвестно, в отечественной и зарубежной литературе им посвящены специальные исследования. Однако этого нельзя сказать о том значении, которое имеет охотничье-рыболовческая символика в сфере духовной культуры. Лишь в виде разрозненных фактов в литературе встречается та символика, которую имеют отдельные предметы охоты и рыболовства. На самом же деле многие виды отношений, которые "делают" одну культуру непохожей на другую, буквально пронизаны специфической символикой. Эта символика, насколько позволяют судить материалы, является чрезвычайно древней и порой своими корнями уходит в каменный век. Она является консервативным элементом, стабилизирующим фактором культуры, поскольку накладывает ограничения на возможность использования самих предметов в новом, не традиционном качестве.

Не менее интересным аспектом проблемы является и то обстоятельство, что в целом ряде случаев сакральный характер обретают не только сами сакральные предметы, но и просто имеющие с ними контакт. Порой если не полностью сакрального, то во всяком случае особого отношения требовало к себе место, где временно или постоянно находился сакральный предмет или имелось его изображение.

По количеству функций, связей и отношений в культуре хантов одно из ведущих мест принадлежит луку и стреле; за ними следуют изображения животных. Надо сказать, что предметы охоты и рыболовства и прежде всего лук, нож, долбленая лодка дают почти

полное представление об их хозяине, его характере, физических данных, поэтому обычай, запрещающий пользоваться чужими вещами, уже сам по себе есть показатель культуры.

Впечатления о полной схожести вещей или их изображений поверхностны и обманчивы. Ханты полагают, что отличаются друг от друга не только лыжи, но и след, оставленный ими на снегу, - настолько очеловеченными являются вещи.

С луком человек рождался, с луком отправлялся на охоту, с луком, колчаном и набором стрел отправлялся в потусторонний мир. Лук - это не только орудие охоты, но и знак принадлежности к мужскому полу, показатель силы. В одном историческом предании<sup>1</sup>, повествующем о борьбе хантов с ненцами, говорится о том, что один из ненцев, посланный к хантам с целью разведки, увидел, как хантыйский богатырь мизинцем свел концы лука и выстрелом пробил олений рог. После этого ненцы отказались от нападения. Среди многочисленных названий для обозначения смерти как состояния, когда человек не имеет активности и ничего не может сделать, К.Ф. Карьялайнен приводит "*аиль ях*"<sup>2</sup>, т.е. сходящий впустую на охоту<sup>3</sup>. По сообщению К.Ф. Карьялайнена<sup>3</sup>, на Васюгане миниатюрный лук укрепляли на спинке колыбели мальчика; по нашим материалам, на Югане в случае рождения мальчика в избушку для жертвоприношений приносили изготовленный ближайшими родственниками младенца небольшой лук. Признаком появления на свет мальчика считался сон, в котором фигурировал лук. По сведениям К.Ф. Карьялайнена<sup>4</sup>, на Тром-Югане ворожей кладет на поставленный кулак лук или ружье и по их колебаниям предсказывает будущее, а стрела, удачно пущенная в верхнее бревно жилища в конце медвежьего праздника, предвещает скорую добычу этого зверя, т.е. встречу еще одного родственника - зверя. По стрелам предсказывали будущее, болезни, солнечные затмения.

В сказке о трех братьях один из них, отправляясь в дальний путь, просит оставшихся смотреть на специально оставленную стрелу: "Когда из моей стрелы кровь пойдет - идите меня искать: что-то случилось"<sup>5</sup>. Состязание в стрельбе из лука описано у ваховских хантов Г.С. Дмитриевым-Садовниковым. Задача двух участников сводилась к попаданию каждого в свою мишень - дощечки, вбитые в землю на расстоянии от 5 до 15 луков. Попавший в мишень приближался к ней на расстояние одного лука. Выигрывал тот, кто первым достигал дальней мишени.

Часто родовым духам жертвовали лук, стрелы, копьё, нож. К.Ф. Карьялайнен, описывая один из домов селения Кинтусово, говорит о стреле, пропущенной сквозь священную, противоположную от входа в жилище стену. У этой стены, снаружи дома, забивалось жертвенное животное<sup>6</sup>. В ряде случаев умерщвление жертвенного жи-

вотного допускалось только стрелой или копьем. Почти повсеместно был распространен обычай, запрещающий женщине перешагивать через орудия охоты мужчины, а, по сообщению К.Ф. Карьялайнена, "у северных остяков женщины (беременные или кормящие) не могут есть то, что убито стрелой"<sup>7</sup>.

На Югане жертвоприношение направлялось копью, которое считалось живым<sup>8</sup>, а на Иртыше жертвующий обращался к богу Санге со словами: "Прошу долгой жизни для маленькой дочери, сына, стрелы и лука"<sup>9</sup>. В одной героической песне поется: "Долго ждал древней герой от семи жен сына, способного натянуть лук, дочь с иглой в руках, но напрасно"<sup>10</sup>.

Стрела и лук играют большую роль в медвежьем празднике. Согласно наблюдениям В.Н. Чернецова, в одной из сцен ритуальная палка, оформленная в виде головы лося, изображала этого зверя, за которым гнался охотник с луком. Охотник стрелял в стену дома и таким образом добывал лося<sup>11</sup>. Возможно, что подобные сцены имеют генетические связи с представлениями, согласно которым лося под выстрел охотнику посылает медведь<sup>12</sup>.

Судя по материалам, особого отношения к себе требовала отнюдь не каждая стрела. К.Ф. Карьялайнен уточняет, что это были стрелы, принесшие наибольшую добычу. Такое замечание чрезвычайно важно, поскольку значение лука как основного орудия охоты выходило за пределы промыслового и даже религиозного культа и, вероятно, имело большое значение в сфере социальных отношений. Социальной, а не только промысловой значимостью объяснимы широко распространенные клятвы на луке, стреле, ноже. По сообщению К.Ф. Карьялайнена, ложно присягнувшему давали лук и стрелу и считали, что он должен погибнуть именно от этого<sup>13</sup>. К.Ф. Карьялайнен приводит сказание, услышанное им на Иртыше. Беременная женщина не пускает мужа на охоту и бросает упрек: "Неужели ты нашел счастье в том, чтобы ходить за коричневой дичью?" Свекровь бьет невестку: "Зачем ты губишь счастье мужа?"<sup>14</sup> В произведениях эпоса, сказках иногда речь идет о расстоянии, разделяющем противоборствующие стороны, которое определяется "шириной дуги полета стрелы".

Материалы свидетельствуют о том, что в условиях отсутствия частной собственности на землю единственным указателем на "занятость" территории являлись расставленные звероловные или рыболовные ловушки, а также их обозначения. Известен исторически доподлинный факт, когда при организации заговора против русских осенью 1608 г. сургутский и белогорский князья в качестве знака для открытия военных действий вручили посланнику в Коду стрелу. Каждый примкнувший к заговору должен был дать клятву над этой стрелой<sup>15</sup>. В литературе многократно описаны клятвы на луке, мед-

воде, волке, щучьем хвосте, воде. Воду разрезали крестообразно со словами: "Пусть меня заберет вода".

Исследователи отмечают особый характер взаимопомощи (заем) в хантыйском обществе. Несмотря на интенсивное проникновение предметов русской культуры в XIX-нач. XXвв., по-прежнему в долг брали (и соответственно давали) предметы охоты; возврату подлежали подобные же вещи и лишь иногда долг погашался беличьими шкурками, - писал М.Б. Шатилов о ваховских хантах<sup>16</sup>. Отмечалось также, что несмотря на развитие товарно-денежных отношений, помощь не оказывалась деньгами, но "... охотно делились друг с другом добычей"<sup>17</sup>.

По нашим материалам с Малого Югана, пойманному в лесу на месте преступления к ноге привязывали тяжелую палку, отнимали нож и снимали лыжи. Когда виновный с большим трудом выбирался из леса, ему возвращали то и другое. На некоторое время (до следующего охотничьего сезона) человек как бы исключался из социального организма: лыжи лишались сакральности, так как на них нельзя было ходить в священное (культовое место). Надо сказать, что, по нашим материалам и сведениям авторов, случаи нарушения традиционных правил поведения на промысле, как и в обществе, были крайне редки. Меры наказаний, регулирующие отношения между людьми, часто были основаны на моральном воздействии, поскольку преступление считалось не нарушением закона, а нарушением обычая.

Однако было бы неправильным полагать, что наказание носило чисто символический характер, хотя внешне это выглядит именно так. Сакрализация одежды, предметов охоты как частей человека являлась абсолютно необходимой, так же как необходимо наличие души в теле. У казымских хантов, например, уличенного в краже ловушек привязывали на полдня - день к дереву, и моральный ущерб состоял только в том, что все проходили мимо него и смотрели. У васюганских хантов на голову провинившегося надевали сделанную из бересты особую шляпу, в которой его водили по селению, а он должен был в это время бить в котел<sup>18</sup>. Подозрение в краже можно было снять клятвой. При этом клятва, даваемая на шкуре, зубе, когте или морде медведя, распространялась не только на подозреваемого, но и обязательно на подозревавшего. "Если я взял это, то пусть он меня разорвет, как я разрываю эту шкуру, но если он меня напрасно подозревает, то пусть медведь его разорвет", - сообщает У.Т. Сирелиус<sup>19</sup>.

В традиционном мировоззрении клятвы на звере отличаются от клятв на воде, снегу и т.д. своим обоюдным действием, так как медведь - это прежде всего посредник.

Изображения духов, влияющих на охоту и рыбную ловлю, как и представления о них, тесно связаны с духами социального ранга, т.е. семейным, родовым, духом людей всей реки и даже божествами, стоящими вообще над всеми хантами. Как уже подчеркивалось, иногда трудно судить о характере просьбы жертвователя - настолько взаимосвязанными были промыслы и жизнь в ее многообразии. Не случайно среди жертв лесному духу и духам общего благополучия фигурируют в основном шкурки ценных животных и их изображение, а многие духи считаются создателями зверей и рыб. Дух земли в воззрениях хантов является создателем медведя и росомахи; лесной дух - соболя, лисицы, белки, куницы; дух неба - лося, оленья<sup>20</sup>, а создатель рыб дословно так и называется *кул тэтэ юнг*. Эти животные находятся в подчинении у своих создателей, а он - их покровитель, поэтому именно духи посылают на человека болезни за неправильное обращение с промысловыми животными. К.Ф. Карьялайнен в связи с этими воззрениями приводит пример, когда один охотник заболел по той причине, что съел пойманного зайца<sup>21</sup>. Как по нашим материалам, так и по сведениям других авторов, шкурки жертвовались духам ради достижения успехов на данный вид во время промысла. К.Ф. Карьялайнен уточняет: "Кроме того, это *кор* - образ, в который может превратиться дух"<sup>22</sup>. На Васюгане, например, деревянное изображение глухаря ставили на кончике стрелы в месте обитания духа.

Характерно, что некоторые духи, будучи социальными по своей значимости, имели воздействие и на промысел. Дух деревни Пырчино, сообщает К.Ф. Карьялайнен, дает удачу в собаках и повреждает ноги добыче, чтобы ее легче было догнать, ему жертвуют лыжи и деревянное изображение собаки<sup>23</sup>. Духу деревни Онкул жертвуют стрелы, пули, угощают пищей перед и в конце охоты<sup>24</sup>.

К.Ф. Карьялайнен описывает акт испрашивания хорошей собаки в деревне Чекино (Васюган) следующим образом: "Васюганец делает для местного духа деревянное изображение собаки, приносит его к подножию священного дерева, привязывает на дерево кусок ситца и при уходе выкрикивает имя собаки. Когда собака приносит шенков, одному надо дать выкрикнутое имя. Она будет опекаема духом"<sup>25</sup>.

Судя по нашим материалам, а также по другим источникам, все духи независимо от направленности своих функций имели очень большое значение как сила, объединяющая народ. Место обитания духов посещала не только социальная группа, которой принадлежал дух, но и все ханты в пределах досягаемого, иногда очень отдаленных территорий. Например, духов Югана посещали ханты реки Пим; пимских, в свою очередь, посещали с Казыма. С южной стороны на Юган приходили ханты реки Васюган. Во время столь дальних путешествий, по возможности, посещали культовые и священные

места, находящиеся на пути, принося небольшие подарки и обращаясь с просьбой. Во время таких поездок, как правило, имели место встречи с представителями других народов, по разным причинам находящимися временно на хантыйской земле. Информанты утверждают, что наличие культовых мест - показатель принадлежности территории данному народу "навсегда". Осквернение или разрушение культовых построек рассматривалось как посягательство на территорию.

Просьбу, жертву тому или иному духу можно было направить через кого-либо. Таким образом, совсем необязательно было каждой родовой группе иметь, например, духа, дающего хороших охотничьих собак. Столь значительная функция культовых мест налагает известное ограничение на весьма распространенное убеждение о возможности занимать одну и ту же территорию разным этносам, т.е. проживать дисперсно. Без всякого сомнения, данный вопрос требует специальных исследований.

Культура охотников и рыболовов не могла не проявиться в фенологическом календаре хантов. В разных группах месяцы-периоды - несут разные названия, однако имеются и общие - они-то и отражают культуру охотников-рыболовов. Например, в большинстве районов проживания хантов май называют периодом прилета гусей, уток; июнь - малых заповров; ноябрь - началом охоты.

К числу особенных, например, можно отнести период с середины декабря по середину января (время икромета налима). Это название распространено только у ваховских хантов.

Созвездие Большой Медведицы носит название "Лось", с ним связаны приметы, мифы<sup>26</sup>, отражающие быт пеших охотников. По движению ног Лося (звезды) определяли характер предстоящей весны<sup>27</sup>. По всей вероятности, представления о звездах как о ногах лося предшествуют представлениям о звездах как поплавках сети мифического героя Альвали, о которых сообщает К.Ф. Карьялайн<sup>28</sup> и которые, без всякого сомнения, также не являются современными.

Наконец, с радугой связаны мифы, легенды и предания, в которых она представляется как лук небесного бога.

В богатейшем наборе хантыйских орнаментов имеются носящие такие названия, как заячьи уши, локоть песка, перекладина на весле и т.д.

В загадках, приметах, былинах живо фигурируют звери, лук, лыжи и прочие предметы охотничьего быта. Например, внутри гнилого дерева лиса рыжая бежит (чувал). Они также фигурируют в нравоучительных и поучительных реальных и фантастических историях.

Самой распространенной детской игрушкой, по нашим наблюдениям, был желудок глухаря, который при встряхивании слегка

гремит из-за находящихся там сухих травинок. На Малом Югане нами отмечена своеобразная инициация: способность сделать небольшую звероловную ловушку и пересечь реку в долбленной лодке считалось рубежом, который отделял детский возраст от подросткового.

Голова глухаря, попавшая кому-либо в ложку при поедании пищи из общего котла (во время отдыха), была знаком, что наступила очередь рассказывать вечернюю сказку именно этому охотнику (обычай требовал перед сном рассказывать сказки). Изображение копалухи (самки глухаря), которая, по верованиям, приносит сон человеку, наносили на спинку детской колыбели.

У васогадских хантов в прошлом была известна своеобразная игра - топис<sup>29</sup>, наподобие общеизвестных шахмат. Фигуры этой игры представляли собой вырезанные из кости изображения промысловых животных. Один из соперников во время игры представлял охотника, а другой - зверя.

Обращает на себя внимание факт почти полного отсутствия охотничье-рыболовческой символики в шаманских действиях, хотя в действиях лиц, квалифицированных нами<sup>30</sup> как предшественники шаманов, эта символика имеет место. Действия же такой фигуры, как предсказатель промысла *нюкульта-ку*, полностью основаны на промысловых животных и их духах<sup>31</sup>. Любопытно, что во всем трехтомном сочинении К.Ф. Карьялайнена имеется всего два прямых указания на связь шамана с охотничье-рыболовческой символикой: шаман вылавливает душу заболевшего сетью, сплетенной из человеческих волос<sup>32</sup>, и мнение самого автора о том, что помощники колдуна в облике животного - есть представления древнеугорские<sup>33</sup>. Причем, судя по контексту, можно лишь предполагать, что под колдуном подразумевается шаман. В наших полевых материалах имеется одно сообщение о том, что во время лечения охотника шаман в огонь бросал головы мелких пушных зверей, а при лечении рыбака - головы рыб.

Таким образом, предлагаемые материалы и их интерпретация свидетельствуют не в пользу генезиса шаманства хантов на местной основе.

Очень развитое заповное рыболовство, разнообразные ловушки из сосновой дранки, многообразие способов их плетения и применения, бедность "сетевой" символики, вероятно, свидетельствуют о недавнем появлении сетевого способа ловли рыбы в хантыйской культуре.

Переходя к рыболовству, следует отметить, что многие виды реальных отношений и культовых отправлений в охоте и рыбной ловле оказываются весьма схожими по форме и содержанию. В качестве примера можно привести обычай, запрещающий использование же-

лезного ножа при разделке рыбы и определенных частей лося. В случае нарушения этого запрета произносили стереотипные фразы, обязательным компонентом которых было "не гневайся". Здесь усматривается сходство в обращении не только с лосем, но и медведем.

Одна из десяти костей шучьей головы, раздвоенная на конце в виде копыта, во всех местах проживания хантов носит название лосиной ноги. С ней, как и с другими девятью костями, связаны чрезвычайно устойчивые и единообразные мифологические представления. В наших полевых материалах имеется следующая любопытная информация: "У осетра есть на носу лосиное мясо, у утки на позвоночнике тоже красное мясо как крестик. Если он высоко, то ягоды будет много, если низко, то мало".

По представлениям васюганских и северных хантов, старая щука с выступающими на голове в виде рогов отростками превращается, как и лось, в чудовище *вэс*, обитающее в воде. Интересно, что деревянные священные молоты, поставленные у рыболовных заповор, оформлялись в виде лосиной головы<sup>34</sup>. Рогатая щука (*мыч сарт*, т.е. особая щука), как и лось, в традиционном мировоззрении хантов является символом богатства, достатка. В литературе неоднократно подчеркивалось, что щука в мировоззрении хантов не фигурирует как рыба, поэтому неудивительно, что ее изображение ставили как жертву духу у подножия дерева наряду с изображениями зверей. К.Ф. Карьялайнен приводит ряд примеров, не давая, правда, объяснений данному явлению<sup>35</sup>.

К.Ф. Карьялайнен отмечает ряд территорий, где женщинам запрещалось разделывать некоторые виды рыб, в том числе и щуку, осетра и налима<sup>36</sup>.

Дух - хозяин воды, как и леса, по верованиям, имеет человекоподобный образ и точно так же требует кровавой жертвы. У каждой группы хантов были свои представления о хозяине воды и его месте обитания. Представления же о его функциях, состоящих в подаче рыбы и обеспечении безопасности на воде, во многом схожи. Согласно народным воззрениям, он обитает в глубоких омутах, устьях рек; кроме того, имеются представления о самом главном духе *Асики* (буквально - обской старик). Местом его обитания является устье Оби, именно оттуда он гонит рыбу вверх по течению.

К.Ф. Карьялайнен описывает изображение духа, живущего в устье Иртыша. Оно было сделано в виде рыбы нельмы из доски, с рогами. Рот и нос смазывали ему вареной нельмой, затем съедали ее сами. При неудачной рыбалке духа наказывали. На Салыме духа представляли в виде налима, его изображение стояло на берегу озера. К.Ф. Карьялайнен этим объясняет обычай запрета есть на Салыме налима. По нашим материалам, относящимся к васюганским хантам, для этого духа забивали домашнее животное, мясо съедали,

а шкуру опускали под лед, сопровождая свои действия просьбой о подаче рыбы. По данным К.Ф. Карьялайнена, на Васюгане делали небольшое изображение "духа рыб" в виде щуки, заворачивали ее в пеструю ткань (наподобие чешуи) и во время рыбной ловли подвешивали на шею<sup>37</sup>.

По материалам К.Ф. Карьялайнена и нашим, образ духа - хозяина воды в некоторых местах слился с образом лесного или духа - хозяина местности. Этот последний, по верованиям, обеспечивает общий успех на всем жизненном пути. К.Ф. Карьялайнен приводит пример, когда образ духа, живущего в устье Иртыша, слился с образом местного духа *Ортики*<sup>38</sup>.

Необходимо отметить, что как бы ни были сходны жертвоприношения по форме, полного слияния образов духа хозяина и воды и прочих обитающих в воде сверхъестественных существ не произошло. По всей вероятности, это свидетельствует об общей, чрезвычайно древней основе, на которой происходило формирование охотничье-рыболовных культов. Рыба в качестве пищи или угощения наряду с мясной фигурирует и на медвежьем празднике. По сведениям разных исследований, в том числе нашим, очень хорошо прослеживается устойчивость и изменчивость всего, что сопровождает этот элемент угорской культуры. В частности, до последнего времени сохранилось стремление к проведению праздника, сохранились многие сцены, украшения, пища, которая, однако, претерпевает и некоторые изменения.

Неразделенность охоты и рыболовства, так же как и культов, проявляется в традиционном обычае в первый день промысла угощать лесного или духа - хозяина местности порсой, т.е. толченой сухой рыбой. Считалось, кроме того, что любимая пища огня - это рыбий жир или порса, поэтому то и другое использовалось как жертва огню.

Кроме того, сама вода (обрызгивание, погружение) являлись средством, при помощи которого можно изменить свое состояние, статус. Одним из способов возрождения съеденных животных было бросание их костей в воду. К.Ф. Карьялайнен<sup>39</sup>, приводит сообщение остяков (хантов) о том, что у небесного свода живут старик и старуха, которые питаются птицей и рыбой, а кости бросают в воду. Старик и старуха окунаются в воду и снова молодеют.

Многие приметы были связаны с водой и обласком: езда на нартах снится к морозу, а езда на обласке - к теплу. Изображение человека, сидящего в обласке без весел, означало отправку в нижний мир. Кстати, это является свидетельством дальнейших представлений о горизонтальном членении вселенной, согласно которым нижний мир располагается в низовьях рек. Распространенный способ традиционных захоронений в распиленной поперек лодке, одна часть ко-

торой служила гробом, а другая - крышкой. К.Ф. Карьялайнен подчеркивает, что гробом служила лодка, с мертвым клали брюшко рыбы, сваренное в рыбьем жиру, а на могилу обязательно клали весло.

Подросток, для которого отец изготавливал первый обласок, должен был принимать участие во всех операциях от начала до конца. Когда он впервые садился в лодку, то мать смачивала ему макушку: теперь ты хозяину воды не нужен, ты и без того мокрый.

Пришедший в ветхость обласок не выбрасывали и не сжигали, он продолжал служить в качестве своеобразного жилища для собаки хозяина. И здесь своя символика, поскольку обычай запрещал давать старый обласок новому хозяину, а потому - не своей собаке.

Теперь чрезвычайно сложно восстановить все отношения, в которые вступала та или иная вещь: их было слишком много в традиционной, более или менее цельной культуре. И тем не менее каждый новый факт интересен.

Предложенные нами материалы и постановка вопроса, конечно, не исчерпывают проблемы, они лишь являются попыткой посмотреть и оценить хантыйскую культуру еще с одной стороны, вероятно, не менее перспективной, чем уже известные. В данной главе не ставилось задачи выявления этнической специфики и поэтому не приводился сравнительный материал с другими народами сопредельного круга. К примеру, в схожей охотничье-рыболовческой культуре соседних селькупов мы имеем дело точно так же с луками, стрелами, лодками, веслами и культовыми отправлениями. Вряд ли даже при самом пристальном взгляде нас ждут большие удачи, если мы будем ограничивать себя сопоставлением предметов охоты и рыболовства в их материальном, производственном содержании. Многие зарубежные и отечественные исследователи заостряют внимание на вопросах социальных функций вещи. С.А. Токарев считал, что "материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку - тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется"<sup>40</sup>. Понятно, что многие вопросы этногенетического плана могли бы быть гораздо успешнее решены, если бы о функциях вещей мы имели более полное представление. Именно на этом вопросе мы и постарались заострить внимание. С более полной определенностью из данной главы следует вывод о том, что отношения человек-вещь-знак-символ-социум нераздельно слиты, потому предстают в виде системы.

## Примечания

<sup>1</sup> М а т е р и а л ы по фольклору хантов: записи, введение и примечания В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. С. 32.

<sup>2</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki-Porvoo. Bd. I. 1921. S. 90/Перевод с нем. яз. Н.В. Лукиной.

<sup>3</sup> I b i d e m. Bd. II. 1922. S. 145.

<sup>4</sup> I b i d e m. Bd. III. 1927. S. 323.

<sup>5</sup> М и ф ы, предания и сказки хантов и манси/Составление, предисловие и примечания Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1990. С. 211.

<sup>6</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... 1922. Bd. II. S. 16.

<sup>7</sup> I b i d e m. Bd. III. 1927. S. 239.

<sup>8</sup> К у л е м з и н В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. С. 110.

<sup>9</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... Bd. III. 1927. S. 145.

<sup>10</sup> I b i d e m. Bd. I. 1921. S. 50.

<sup>11</sup> Tschernetzow V.N. Bärenfest bei den Ob-ugriern//AE. 1974. T. 23 (2-4). P. 297. /Пер. с нем. яз. Н.В. Лукиной.

<sup>12</sup> К у л е м з и н В.М. Человек и природа ... С. 85.

<sup>13</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... Bd. III. 1927. S. 179.

<sup>14</sup> I b i d e m. S. 236.

<sup>15</sup> Цит. по: Ш а т и л о в М.Б. Ваховские Остяки. Томск, 1931. С. 19.

<sup>16</sup> Т а м ж е. С. 88.

<sup>17</sup> В о р о н о в А.Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии//Зап. РГО по отдел. этнографии. Т. 18. Сборник народных юридических обычаев. СПб., 1900. Т. 2. С. 33.

<sup>18</sup> S i g e l i u s U.T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki. 1983. S. 239/ Пер. с нем. яз. Н.В. Лукиной.

<sup>19</sup> Цит. по: З и б а р е в В.А. Юстиция малых народов Севера (XVII-XIX вв.) Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. С. 70.

<sup>20</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... 1922. Bd. II. S. 285.

<sup>21</sup> I b i d e m. Bd. I. S. 73.

<sup>22</sup> I b i d e m. Bd. II. S. 71.

<sup>23</sup> I b i d e m. S. 205.

<sup>24</sup> I b i d e m. S. 206.

<sup>25</sup> I b i d e m. S. 52.

<sup>26</sup> М а т е р и а л ы по фольклору хантов. С. 15.

<sup>27</sup> Г р и г о р о в с к и й Н.П. Предания нарымских инородцев о созвездии "Лось"//Том. губ. ведом. 1882. N 31.

<sup>28</sup> K a r j a l a i n e n K.F. Die Religion ... 1927. Bd. III. S. 55.

<sup>29</sup> См.: И в а н о в С.В. Скульптура народов севера Сибири. Л.: Наука, 1970. С. 13.

<sup>30</sup> К у л е м з и н В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов//Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 46-64.

<sup>31</sup> Ш а т и л о в М.Б. Драматическое искусство ваховских остяков//Из истории шаманства. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. С. 155-164.

<sup>32</sup> К а р j a l a i n e n K.F. Die Religion ... 1921. Bd. I. S. 84.

<sup>33</sup> I b i d e m . 1927. Bd. III. S. 384.

<sup>34</sup> К у л е м з и н В.М., Л у к и н а Н.В. Васюганско-ваховские ханты. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. С. 175.

<sup>35</sup> К а р j a l a i n e n K.F. Die Religion ... 1922. Bd. II. S. 152, 207.

<sup>36</sup> I b i d e m . 1927. Bd. III. S. 239.

<sup>37</sup> I b i d e m . 1922. Bd. II. S. 194.

<sup>38</sup> I b i d e m . 1921. Bd. I. S. 29.

<sup>39</sup> I b i d e m . S. 105.

<sup>40</sup> Т о к а р е в С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры//СЭ. 1970. N 4. С. 3.

# Глава четвертая

## Общественное устройство в XVII-XIX вв.

### 1. Социальная организация в "дорусский период"

Тема социальной организации и общественных отношений у обских угров давно привлекает пристальное внимание сибиреведов. В реконструкцию социальных институтов хантов и манси значительный вклад внесли С.В. Бахрушин, В.Н. Чернецов, Б.О. Долгих, З.П. Соколова, Н.В. Лукина, Н.А. Миненко, В.Г. Бабаков, А.И. Пика. Этнографическая и историческая литература отражает разные, порой взаимоисключающие, точки зрения об общественном устройстве обских угров<sup>1</sup>. Актуальной на сегодняшний день является задача конкретно-исторического изучения социальных структур этих этносов в XVII- начале XX вв., а также в период, предшествующий русскому освоению Сибири.

В основу данной работы по реконструкции традиционных форм социальной организации хантов положены наряду с литературными архивные источники, имеющие важное значение для изучения этносоциальной структуры обских угров. Это прежде всего данные демографического учета населения Северо-Западной Сибири, к числу которых относятся материалы ревизских переписей ("ревизских сказок") по волостям и юртам хантов. Данные переписей включают сведения о территориально-административном размещении населения по юртам и волостям, об этнической принадлежности, половозрастном составе, естественном движении населения (рождение, смерть, брак). В тексте "ревизских сказок" последовательно перечислены все члены семей, живших в определенном селении определенной волости, приводятся сведения о всех лицах мужского пола

(фамилия, имя, отчество, возраст). Материалы ревизских переписей позволяют не только определить численный состав той или иной группы хантов, но и проследить динамику его изменения, а также сделать анализ таких социально-административных структур, как волость, юрт, семья. В работе использованы материалы ревизских переписей по Березовскому, Сургутскому, Тобольскому округам Тобольской губернии за 1782 г. (IV ревизия), 1795 г. (V ревизия), 1816 г. (VII ревизия), 1858 г. (X ревизия), находящиеся в фонде Тобольской казённой палаты Тобольского филиала государственного архива Тюменской области (Ф. 154).

Для написания работы привлечены также полевые материалы 1980-х гг., собранные автором в Березовском, Белоярском, Октябрьском, Кондинском районах Ханты-Мансийского автономного округа и Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области среди различных групп северных и южных хантов: шурышкарских, войкарских, сынских, березовских, приобских, казымских, кондинских, иртышских.

Архаические формы традиционной общественной организации хантов "дорусского периода" известны исследователям по данным фольклора. Уникальное собрание героического эпоса иртышских хантов было сделано и обработано С.К. Паткановым в конце XIX в.<sup>2</sup> По фольклорным данным, как полагал С.К. Патканов, можно восстановить некоторые реальные черты жизни хантов XIII-XIV вв.

В то время вся "остяцкая страна" (*мыг, пелек*) делилась на области или "княжества", во главе которых стояли богатыри *урт* или князья. "Князцы" и их ближайшее окружение жили в укрепленных городках *вош, вач, ваш* или городищах *вош-пай*, располагавшихся по берегам рек. В середине II тыс. н.э. в Северном Приобье было довольно много укрепленных городков. Известно, что отряды князя Курбского и П. Ушатого, продвигаясь по низовьям Сосьвы и Оби в 1499-1500 гг., захватили 42 городка, взяли в плен 58 князей<sup>3</sup>. По материалам "Книги Большому Чертежу" начала XVII в., в Сургутском уезде располагалось 8 остяцких городков<sup>4</sup>. В середине XIX в. Н.А. Абрамов обнаружил в Березовском уезде следы 37 древних городков<sup>5</sup>. По данным С.К. Патканова, в Тобольском округе насчитывалось до 60 древних городков<sup>6</sup>. Рядом с городками располагались неукрепленные поселения *пугот*. Согласно С.К. Патканову, "княжества" насчитывали от 60-100 человек (3-10 воинов) до 500-1000 человек (100-300 воинов). Большинство "княжеств" были мелкими, нередко в одном городке находилось два-три "князца". Среди своих соплеменников князья выделялись только богатством, они занимались промыслами, однако "более для своего удовольствия, чем по необходимости". При решении важных вопросов существовал обычай созывать народные собрания, начинавшиеся жертвоприношением и общим пиром.

Князя совещались с представителями "княжеского рода" и со стариками. Старики ("седоголовые старцы") пользовались большим влиянием, но роль самих собраний была скорее ритуальной, дела обыкновенно решались князьями по своему усмотрению<sup>7</sup>.

Героический эпос иртышских хантов свидетельствует о социальной дифференциации общества, наличии рабства. Подобные социальные отношения, по мнению С.К. Патканова, сложились у хантов в период оборонительных действий против татар и русских. Следует отметить, что археологические материалы Нижнего Прииртышья подтверждают фольклорные данные<sup>8</sup>.

"Княжества" были наиболее заметной формой общественной организации обских угров в период до присоединения Западной Сибири к России. По Нижней и средней Оби, Нижнему Иртышу известно 8 таких объединений - "княжеств" - Обдорское, Ляпинское, Кодское, Казымское, Белогорское, "Нимьяна", "Бояра", "Бардака"<sup>9</sup>. Последние четыре были небольшими по территории и численности населения. Во время военных действий объединялись силы нескольких "князцов", складывались военно-политические союзы. Так, для защиты от русских войск "князец" Нимьян (Демьян) собрал до 2000 хантов и манси, а Самар объединил под своим руководством 8 "князцов". Такие союзы оказались непрочными и быстро распались, не выдержав натиска русских отрядов<sup>10</sup>.

В литературе высказывались разные мнения о социальном строе хантов накануне присоединения к Русскому государству. С.В. Бахрушич полагал, что у них существовали феодальные отношения. Однако архивные и фольклорные источники, лежащие в основе его исследования, отражали терминологию русских служилых людей и чиновников, в которой общественные институты Русского феодального государства переносились на социальную жизнь коренных народов Сибири. Говорить о феодализме или даже его элементах в общественном строе обских угров XIV-XVII вв. нет оснований, поэтому у С.В. Бахрушина мало последователей. В.Н. Чернецов, напротив, архаизируя социальную организацию обских угров, считал, что у них долгое время существовала родовая организация и еще в начале XX в. сохранялись пережитки дуально-фратриального деления и родовых отношений<sup>11</sup>. На наш взгляд, оправданным является мнение В.Г. Бабакова о том, что угорские "княжества" являлись потестарными общностями, сложившимися под влиянием внешней опасности. Такие объединения "строились на территориально-этнической и территориальной основе, имели сложную компонентную структуру, включая в себя зачастую различные этнические группы"<sup>12</sup>.

Внимание историков Сибири со времен Г.Ф. Миллера привлекает Кодское княжество (Кода, Кудя) - крупнейшее социально-полити-

ческое образование у хантов середины II тыс. н.э. Кода располагалась в бассейне Нижней Оби, в центре угорских земель; границы княжества примерно соответствовали границам современного Октябрьского района Ханты-Мансийского округа Тюменской области: от с.Карымкары на юге до с. Тугияны на севере. Московским правительством, еще до присоединения Западной Сибири к России, были пожалованы кодским князьям земли по Оби к югу от Коды, по Нижнему Иртышу, Ваху и р.Вымь в Предуралье - присоединенные к Коде волости Ендыр, Васпукол, Колпукол, Ваховская и Лена<sup>13</sup>. Географическое положение Коды было выгодным: она находилась на главной магистрали Западной Сибири - Оби, через Коду проходили пути на север - в Обдорск, на восток - в княжество Бардака, на юг - в Сибирское ханство. Следует отметить, что к Коде приводил один из основных путей в Сибирь из-за Урала: через Печору и верховья Сосьвы на Северную Сосьву и Обь.

По мнению С.В. Бахрушина, в состав Коды входило 13 так называемых кодских городков, автор привел названия 8: Кодской, или Нангакар, Низянский, юрты Шоркарские, Килдясанские, Чемашевские, Нарыкорские, Большой Атлым и Малый Атлым. Н.А. Абрамов назвал 7 древних кодских городков: Чемашевский, Шоркарский, Кода, Большеатлымский, Малоатлымский, Карымкарский, Ендырский<sup>14</sup>. Известно, что после ликвидации Кодского княжества в 1644 г. на его территории была создана волость "Кодские городки", делившаяся на 8 более мелких административных образований - сборов, или волостей: Ендырскую, Васпухольскую, Карымкарскую, Малоатлымскую, Большеатлымскую, Низямскую, или Нангакарскую, Шеркальскую, Чемашевскую. Так как новые административные образования в Приобье создавались русской администрацией на основе реально существовавших общностей аборигенного населения, можно предположить, что Кодское княжество состояло из 8 социальных объединений. Внутренняя структура Коды включала 8 городков с тяготеющими к ним неукрепленными поселениями. По сведениям С.К. Патканова, "остяцкие городки" представляли собой укрепленные поселения площадью 500-700 кв. саженей (2000-3000 кв. м), обнесенные валом и частоколом. Большинство населения проживало не в таких городках, а в неукрепленных селениях, "состоящих из большого или меньшего числа жилищ и расположенных часто у подножия террас, на которых находились городки"<sup>15</sup>. Г.Ф. Миллер обратил внимание на оборонительную функцию угорских городков, которые должны были "во время вражеского нашествия дать безопасный приют женам и детям остяков с их лучшими пожитками"<sup>16</sup>.

В "городке" жил князь с дружиной. Очевидно, неукрепленные поселки представляли собой сезонные промысловые поселения нескольких семей и выступили в качестве самостоятельных хозяйств-

венных коллективов. "Городок" и тяготеющие к нему сезонные поселки составляли территориально-родовую общину. Можно предположить, что хозяйственные коллективы образовывались по родственному принципу, а сама община-городок в целом являлась объединением территориально-родового характера. "Городок" был военно-оборонительным, административно-политическим, торговым и культово-ритуальным центром общины.

Правящая в Коде династия Алачевых проживала в Кодском городке или *Нангакаре* 'Лиственничном городе'. В других "городках" были свои "князцы", признававшие вассальную зависимость от Алачевых. Из русских письменных источников видно, что кодские князья вели многочисленные войны с соседними "княжествами" и пермскими владыками. При дворе "князей" имелись большие арсеналы. В Коде известно два святилища, связанных с атрибутикой военных действий: в Большом Атлыме, где хранились "два копыя железных" в "берестяной пайве", и в Нарыкарах, где располагалось святилище "крылатого старика" (орла), которого олицетворяли 7 стрел, завернутых в ткань.

По-видимому, в каждом "городке" имелось свое святилище с "кумиром" - божеством. Два святилища, очевидно, имели не только общехантыйское, но и общеугорское значение. Первое находилось в Шоркарском городке и связано с именем *Орт-ики* 'Богатырь-старик', который имеет у хантов многочисленные эпитеты: *Ун-ики* 'Верхний старик', *Кон-ики* 'Царь-старик', *Али-сорни-ху* 'Верхний золотой муж', он же - *Мир-занты-ху* 'Охранитель народа'. Согласно сведениям, полученным у сынских, березовских и шурышкарских хантов, *Орт-ики* был главным божеством у *хурун-эх* (под этим именем, часто встречающимся в легендах северных хантов, им были известны жители Коды). Во время массовой христианизации обских угров Филофей Лещинский сжег изображение *Орт-ики* в Шоркарском городке<sup>18</sup>. Вероятно, после этого его место было перенесено в юрты Троицкие ("пребывание" *Орт-ики* связывают с этим селением многие авторы XIX-XX вв.), где до этого хранилось изображение так называемого "Мастера" - помощника *Орт-ики*. Можно предположить, что первоначально святилище *Орт-ики* находилось в Нангакаре-Кодском городке, что именно он и был тем "палтышболваном" кодского князя, упоминаемым русскими средневековыми источниками, чем "он княжил и кодскими остяками владел". В религиозной практике обских угров встречаются факты переноса святилищ из одного места в другое в силу каких-либо обстоятельств, часто - в виду угрозы разорения культового места. По сведениям Н.А. Абрамова, в 1600 г. в Кодском городке была построена церковь Живоначальной Троицы с приделом Николая Чудотворца<sup>19</sup>. Известно, что в ходе христианизации хантов и манси церкви, часовни

строились в тех местах, которые отмечались старой языческой религией. Может быть, еще в самом начале XVII в., после перехода князей Алачевых в христианство, бывлой языческий центр был перенесен в Шоркарский городок (Шеркалы), а в Нангакаре были построены церкви.

Второе крупнейшее святилище, расположенное на территории Коды, имевшее общеугорское значение, связано с именем *Калташ-Ими*, или *Калташ-Анки*. По обскоугорской мифологии, она - мать *Мир-ванты-ху*, богиня-жизнеподательница, покровительница женщин и детей. По легенде *Торум* отправил *Калт.щ* на землю, во время падения она родила младшего сына - *Мир-ванты-ху*. Спустилась на землю богиня в месте, где расположены юрты Кыдысянские (Калтысянские), в которых и находилось ее культовое место вплоть до 60-х гг. XX в.

Внутренняя структура других хантыйских "княжеств" была сходна с Кодой. В Обдорском княжестве, расположенном в низовьях Оби (от Урала на западе до бассейна Пура на востоке), было три "городка" с тяготеющими к ним поселками: Пулноват-вош (на его месте основан Обдорск), Войкар и Уркар. В низовьях Оби "остяцкие городки" имели меньшие размеры, по сравнению с кодскими - 70-140 кв. саженей (300-600 кв.м), по данным С.К. Патканова<sup>20</sup>. Казымское княжество, занимавшее бассейн р. Казым, также включало три общины-городка: Казым, Кинчирик, или Кельчирик, и Черикор. Ляпинское княжество, занимавшее территорию по р. Ляпин (Сыгва), Нижней Сосьве, Куновату и Оби в районе устья Сосьвы и Куновата, состояло из шести "городков": Куноват, Илчма, Ляпин (Лопынт-вош), Мункес, Юил, Сугмут-вош (впоследствии - Березов)<sup>21</sup>. О "городках" в княжествах Нимьяна, Бояра, Бардака, Самара (или Белогорском) сведений не сохранилось. Следует отметить, что политическое влияние белогорских князей, в том числе и Самара, объединившего "в сборе" восемь "князцов", усиливалось благодаря религиозному значению Белогорья, привлекавшему "съезд великий". По сведениям Г.Ф. Миллера, здесь находилось "место поклонения некоей знаменитой богине, которая вместе с сыном восседала на стуле нагая"<sup>22</sup>.

Как уже отмечалось, хантыйские княжества были полиэтническими образованиями, объединявшими различные этнические группировки. Население княжеств не было однородным в этническом отношении: обдорские князья подчинили своей власти соседних тундровых "самоедов", казымские - племена "кунной самоеди". Кроме того, сопоставление границ княжеств с границами распространения различных диалектов хантыйского и мансийского языков показывает, что ряд княжеств объединяли население, говорящее на разных диалектах или говорах. Так, на территории Кодского были распо-

ложены диалекты кеушинский, низямский, атлымский, шеркальский; на территории Обдорского - обдорский (с говорами усть-полуйским и собским), шурышкарский; Ляпинского - ляпинский мансийского языка и березовский хантыйского<sup>23</sup>. Таким образом, в состав княжеств входило, вероятно, несколько локальных этнических общностей населения. К сожалению, сведений об этнокультурной специфике этих локальных образований не сохранилось.

После включения Северо-Западной Сибири в состав Русского государства во всех сферах жизни коренного населения произошли существенные изменения, были нарушены многие виды традиционных социальных связей. И.С. Гурвич указал на русскую колонизацию как на один из главных факторов разрушения старой родоплеменной организации у народов Севера и развития соседских общинных связей<sup>24</sup>. В результате установления элементов государственного правопорядка, управление ясачным населением в Северном Приобье стало осуществляться по созданным русской администрацией волостям. Изменилась роль "князцов", они стали ответственными за сбор ясака со всего населения волости. Многие городки утратили значение административно-политических центров. На какое-то время военно-оборонительная функция городков, очевидно, усилилась, так как некоторые "остяцкие князья" со своими дружинами оказали упорное вооруженное сопротивление отрядам русских, а другие, наоборот, привлекались русской администрацией для походов против непокорных. Постепенно в Северном Приобье прекратились внутренние междоусобицы, межэтнические столкновения, и военно-оборонительная функция городков была сведена на нет. Отпала необходимость в строительстве укрепленных поселений. Хотя за рядом поселков сохранились названия "городки", это были уже неукрепленные селения ("городу и острогу нет, только одне юрты"). В хантыйском обществе начался процесс децентрализации в рамках таких социальных образований, как "княжества" и общины-городки, что привело к разрушению древних общественных структур и формированию новых социальных объединений.

## 2. Волости и волостная организация

После вхождения в состав Русского государства Нижнее и Среднее Приобье, Нижнее Прииртышье оказались в составе Тобольской губернии, на территории которой были созданы Тобольский, Березовский и Сургутский уезды, включавшие русское и аборигенное население - разное по этническому составу, хозяйственным занятиям и общественному устройству. С учетом этих особенностей русская администрация и создала волости. Следует отметить, что при делении на волости администрация придерживалась социального

принципа: отдельные волости создавались для государственных крестьян, ямщиков, отставных солдат, ясашных инородцев. На одной и той же территории располагались русские волости и "инородческие". Например, на Иртыше - русская Уватская и хантыйская Назымская, по Оби в районе устья Иртыша - русская Самаровская и хантыйская Белогорская. Русское население появилось в "инородческих волостях" только в конце XIX в. Волости были созданы для учета ясачного населения и управления им.

По вопросу о сущности волостей западносибирских угров XVII-XIX вв. в литературе высказывались различные точки зрения. По мнению С.К. Патканова, А.И. Мурзиной, Н.А. Миненко, волости хантов и манси состояли из нескольких родов или родоплеменных групп<sup>25</sup>. Согласно А.А. Дунину-Горкавичу и В.Н. Чернецову, волости соответствовали роду сургутских хантов и западных манси<sup>26</sup>. По данным Ю.Б. Симченко, хантыйские волости Тобольского и Березовского уездов XVII в. совпадали с племенами, а Сургутского уезда - с родами хантов<sup>27</sup>. Б.О. Долгих связывал ряд хантыйских волостей с племенными группировками хантов<sup>28</sup>. В.Г. Бабаков высказал мнение о том, что часть хантыйских волостей представляли собой группировки родоплеменной, а часть - территориального характера<sup>29</sup>.

Известно, что новые административные образования в Западной Сибири создавались русской администрацией на основе реально существовавших общностей аборигенного населения. На месте "княжеств" были образованы хантыйские волости Обдорская, Казымская, Кодские городки, Бардакова, Белогорская, Демьянская (на основе "княжества" Бояра). Всего же, по Б.О. Долгих, в XVII в. насчитывалось 26 волостей, населенных хантами: 7 в Тобольском уезде (Назым или Лебоут, Демьян, "Верх-Демьянки Митькина", "Верх-Демьянки Григорова", Нарым, Тархан или Колпугол, Цынга), 9 в Березовском уезде (Казым, Обдор, Куноват, Белогорская, Подгородная, Кода, Ендыр, Васпукол, Естыл), 10 - в Сургутском (Юганская, Подгородно-Юганская, Салымская, Селиярская, Аслыпская, Темличеева, Ваховская, Лумпокольская, Васюганская, Бардакова). Поскольку количество хантыйских волостей в XVII в. существенно превышало число средневековых княжеств, по-видимому, в основу территориально-административного деления легли какие-то другие общности аборигенного населения. Очевидно, архаические локальные образования хантов различались по характеру, о чем свидетельствует весьма неравномерное распределение населения по волостям. Так, в 1629 г., по данным Д.О. Долгих, в остяцких волостях числилось от 4 (Аслыпская) до 144 (Обдор) плательщиков ясака<sup>30</sup>. Необходимо также учитывать несинхронность развития территориальных групп хантов, иноэтническое влияние (главным образом, та-

тарское и русское). Шесть хантыйских волостей генетически были связаны с "княжествами", остальные - с какими-то иными локальными группировками коренного населения.

Следует отметить, что неравномерность распределения хантыйского населения по волостям сохранилась и в XVIII-XIX вв. В этот период волости включали от 1-3 до 30 селений-юрт с населением 100-3300 человек<sup>31</sup>. Общее число волостей хантов в конце XVIII-XIX вв. увеличилось до 41, в том числе в Тобольском округе было 7 волостей с хантыйским населением (Туртасская, Назымская, Гарханская, Нарымская, Темлячевская, Верх-Демьянская, Меньше-Кондинская), в Березовском - 11 (Обдорская, Куноватская, Казымская, Подгородняя, Чемашевская, Шеркальская, Нагакарская, Большеатлымская, Малоатлымская, Ендырская, Белогорская), в Сургутском - 12 (Салымская, Селярская, Юганская Подгородняя, Малоюганская, Большеюганская, Пимская, Тром-Юганская, Аганская, Ваховская, Лумпокольская, Салтыковская, Пирчина), а также Васюганская волость в Томском округе.

Существенные различия в численности населения хантыйских волостей могут, очевидно, свидетельствовать о том, что генетически волости были связаны с локальными этническими группировками аборигенов. Впервые предположение о том, что обско-угорские волости "имели определенное этнографическое содержание", было высказано Б.О. Долгих<sup>32</sup>. З.П. Соколова установила соответствие ряда волостей северных и восточных хантов территориальным группам обских угров, отличавшимся друг от друга диалектами, комплексом хозяйства, некоторыми особенностями культуры и быта<sup>33</sup>.

Поскольку в литературе отсутствуют необходимые описания особенностей культуры и быта отдельных групп обских угров, определить границы этнических групп различных уровней можно лишь с помощью лингвистических данных. Известно несколько вариантов классификаций диалектов и говоров хантыйского языка, имеющих между собой существенные различия. Не вдаваясь в подробное перечисление различных точек зрения, используем лишь сводку диалектов и говоров.

В.К. Штейниц, выделив три группы диалектов хантыйского языка, включил в состав:

а) северной: обдорский, шурышкарско-березовский, казымский, шеркальский;

б) южной: алтымский (низямский), кеушинский, иртышско-кондинский;

в) восточной: салымский, сургутский, вахо-васюганский<sup>34</sup>.

Н.И. Терешкин объединил северные и южные диалекты в группу западных, в которой выделил три наречия: 1) усть-обское (обдорское) с говорами усть-полуйским и обским; б) приобское с говорами

шурышкарским, казымским, среднеобским; в) прииртышское с говорами усть-иртышским (самаровским), иртышским, кондинским, демьянским. К восточным диалектам он отнес два наречия: а) сургутское с говорами агано-юганским и салымским; б) вахо-васюганское с говорами ваховским и васюганским<sup>35</sup>.

П. Хайду подразделяет хантыйский язык на три группы диалектов:

а) северную: обдорский, сыгвинский, сынский, шурышкарский, березовский, шеркальский;

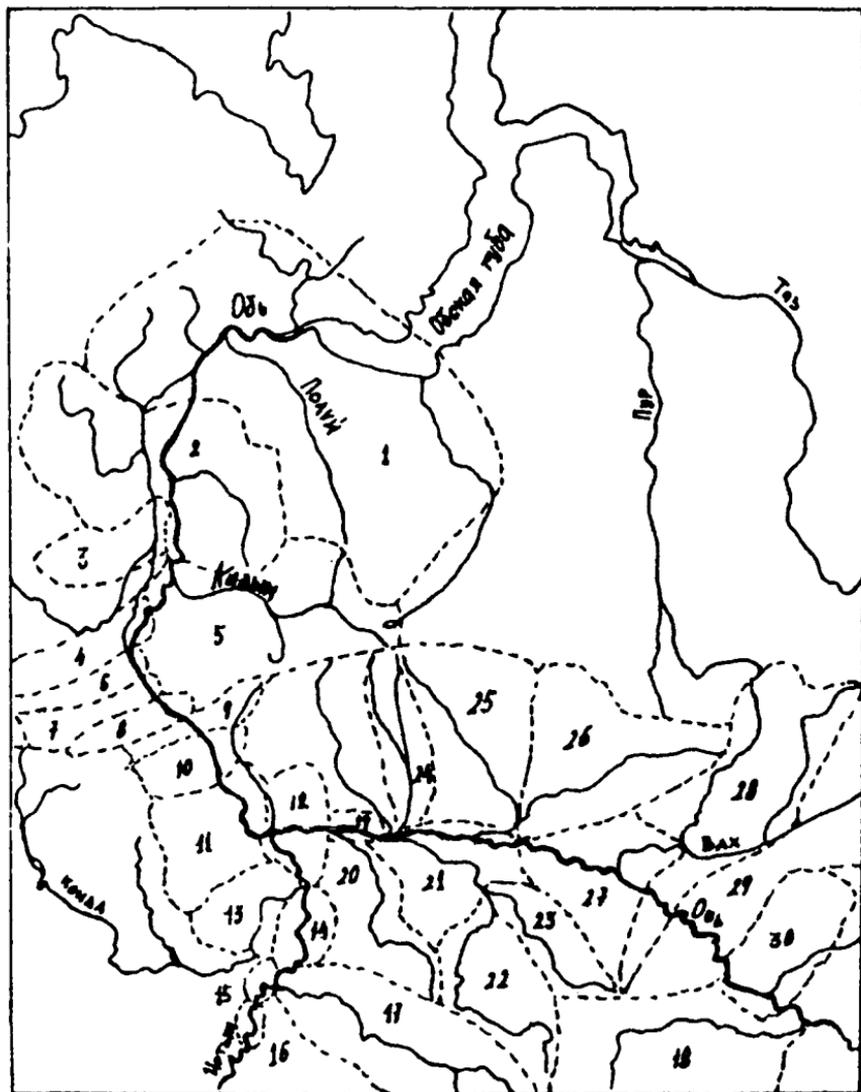
б) южную: иртышский, кондинский, демьянски й, низямский, кеушинский;

в) восточную: салымский, сургутский (тромьюганский, юганский, малоюганский, пимский), ваховский, васюганский, вартовский<sup>36</sup>.

К сожалению, диалектологическая карта хантыйского языка до сих пор отсутствует. Границы же волостей XVIII-XIX вв. можно установить по материалам ревизских переписей населения<sup>37</sup>. Туртасская волость располагалась в бассейне Иртыша при устье р. Туртас, Назымская - на Иртыше вниз от Туртасской до устья р. Демьянка, Тарханская и Нарымская - по Иртышу ниже устья р. Демьянки до устья устья р. Конды, включая часть бассейна Салыма, близко подходившую к Иртышу. Темлячевская волость охватывала территорию низовьев рек Назым, Малый Салым, Оби между ними, а также правобережье низовьев Иртыша; Селиярская располагалась по берегам Оби вверх от устья Иртыша, по протокам Бастоминной и Марниной; Салымская занимала территорию бассейна Большого Салыма, Салымской протоки и прилегающей к ним части Оби. Верх-Демьянская волость находилась в бассейне р. Демьянка и прилегающей части Иртыша; Меньше-Кондинская - в нижнем течении р. Конда (от села Нахрачи до устья).

Вниз по Оби от устья Иртыша располагались волости, объединившиеся в Кодские городки: Белогорская, Ендырская, Малоатлымская, Большеатлымская, Нагакарская, Шеркальская, Чемашевская, территория которых включала и бассейны правых и левых притоков Нижней Оби. Бассейн р. Вогулки и прилегающую к ней часть Оби у г. Березова занимала Подгородняя волость. Казымская располагалась в бассейне Казыма с притоками и по правобережью Оби в районе устья Казыма. Куноватская волость занимала территорию по берегам Большой и Малой Оби с притоками Сыня, Питляр, Куноват; Обдорская находилась в низовьях Оби, включала территорию бассейнов рек Войкар, Сось, Собтыеган, Полуй, Надым.

Малоюганская волость занимала бассейн Малого Югана, Большешюганская - Большого Югана, Юганская Подгородняя располагалась по Юганской Оби, Большому и Малому Балыку. Пимская



Картограмма волостей в конце XVIII - XIX вв.

Волости: 1 - Облорская, 2 - Куноватская, 3 - Подгородная, 4 - Чемашевская, 5 - Казымская, 6 - Шеркальская, 7 - Нагакарская, 8 - Большезатлынская, 9 - Малозатлынская, 10 - Ендирская, 11 - Белогорская, 12 - Темлячевская, 13 - Меньшекондинская, 14 - Тарханская и Нарымская, 15 - Назымская, 16 - Туртаская, 17 - Верх-Демьянская, 18 - Васюганская, 19 - Селирская, 20 - Салымская, 21 - Юганская, 22 - Большеюганская, 23 - Малуюганская, 24 - Пимская, 25 - Тром-юганская, 26 - Аганская, 27 - Вазовская, 28 - Лумпокольская, 29 - Салтыковская, 30 - Пирчинская



волость располагалась по р. Пим и его притокам, Тром-Юганская - по р. Тромъеган и Оби в районе его устья, Аганская - по р. Аган с притоками. Ваховская волость занимала бассейн нижнего течения Ваха (до устья р. Колек-Еган) и Оби в районе устья Ваха (вниз до Локосова). Лумпокольская волость располагалась по Оби и Ваху (по Оби до Нижнелумпокольского, по Ваху - до устья р. Сабун). Салтыковская находилась выше Лумпокольской в бассейне Оби и Ваха (по Оби - до с. Верхнелумпокольского, по Ваху - до границ Томской губернии). Пирчинская волость располагалась вверх по Оби от Салтыковской до границ Томской губернии; Васюганская - в бассейне р. Васюган (рис. 1).

Сопоставление волостного деления с языковой классификацией хантыйского языка позволяет установить, что границы волостей в основном соответствовали распространению того или иного диалекта (наречия, говора) хантыйского языка. Таким образом, волости генетически восходили к этническим общностям аборигенного населения Северного Приобья, да и после присоединения Западной Сибири к Русскому государству, вплоть до их ликвидации в 1920-е гг., представляли собой этнические группировки различного таксономического уровня.

Локальными этническими общностями были волости Казымская, Подгородняя, Шеркальская, Нагакарская, Ендырская, Белогорская, Меньше-Кондинская, Верх-Демьянская, Салымская, Малоюганская, Большеюганская, Пимская, Тром-Юганская, Аганская, Васюганская. Такие волости, как Обдорская, Куноватская, Ваховская, Лумпокольская, Салтыковская, включали по несколько микроэтнических общностей. В составе Обдорской выделялись особые группы войкарских, собских, полуйских, надымских, шурышкарских хантов, различающихся по языку, обладающих некоторыми специфическими (этноплеменными) особенностями культуры, собственным самосознанием. В составе Куноватской волости были три этнические группы - сынская, куноватская, приобская (киеватско-кушеватская). Ваховская волость также включала три локальные группы: обскую "князца" Кандына, обскую "князца" Сыкопова и ваховскую "князца" Липова. Лумпокольская волость подразделялась на обскую и ваховскую части; Салтыковская - также на обскую и ваховскую. Остальные хантыйские волости, расположенные по берегам Иртыша, Нижней и средней Оби, представляли собой гетерогенные в этническом отношении общности; по-видимому, их этническая монолитность оказалась разрушенной из-за многочисленных миграций.

Будучи основной ячейкой этнической структуры хантов, волость в то же время являлась и наиболее крупной единицей социальной организации общества. Как социально-административное образова-

ние волость была основной единицей учета коренного населения на протяжении более чем трех столетий. Хантыйская волость XVII-XIX вв. представляла собой административно-территориальное объединение нескольких селений-юрт. Остякам строго-настрою запрещалось самовольно сниматься с "ясачного места", хотя, по усмотрению администрации, волость могла быть реформирована в территориально-поселенческом отношении. Например, в начале XIX в. юрты Коринские были переведены из Верх-Демьянской волости в Назымскую, юрты Согомские - из Белогорской в Меньше-Кондинскую. Особенно часто такие перемещения происходили н. территории бывшей Коды.

В 1828 г. II ясачной комиссией было установлено, что принцип размежевания "по-прежнему соответственно родовым поколениям" не всегда соответствует фактическому размещению населения, так как прежние роды "в продолжении более 200 лет расселились и живут ныне один от другого на весьма дальнем расстоянии. Отчего числятся волости одни из 2 тысяч душ, и от сего же происходит, что приписанные к одной какой-либо волости живут домами в селениях другой волости и даже в другом округе"<sup>38</sup>. В целом же следует отметить достаточно высокую стабильность юртового и фамильного состава волостей по данным ревизских переписей. Население из поколения в поколение оставалось жить в пределах волости, возобновляя необходимые внутриволостные социальные связи.

Жители волости составляли своеобразную категорию зависимого населения - "государственных ясачных людей" XVII в. или "ясачных инородцев" XVIII-XIX вв. Документы XVII - первой половины XVIII вв. свидетельствуют, что ясакоплательщики группировались вокруг какого-либо "лучшего человека" или "князца", который и платил ясак "с товарищи". После введения подушного обложения (1763 г.) волость стала основной единицей демографического учета населения. Фискальный фактор был основным интегративным моментом, связывающим волостную общность, которая рассматривалась как коллектив плательщиков ясака вне их связи со строго определенной территорией. "Под волостями, - подчеркивает В.А. Зибарев, - значилась лишь определенные группы населения с подразумеваемой территорией, занимаемой ими"<sup>39</sup>.

В XVII-XVIII вв. во главе большинства волостей стояли представители старой родоплеменной знати, потомки тех "князцов", с которыми встречались русские по пути продвижения в Северо-Западную Сибирь. Так, в Демьянском городке "в половине XVII в." правили потомки Бояра Оксентко Бояров и Курмышачко Бояров. Во главе кондинских хантов стоял сын плененного русскими князя Агая Артюга Агаев<sup>40</sup>.

У авторов XVIII в. есть интересные замечания о положении и роли "князцов" в хантыйском обществе. В.Ф. Зуев писал, что власть их была наследственной, они разделялись на простых и жалованных грамотами от государей. Те и другие мало чем отличались по образу жизни от простых людей, жили "своими промыслами". В их обязанности входил сбор ясака, разбор жалоб и ссор. В случае отсутствия наследника "правителя" выбирали "из числа лучших людей"<sup>41</sup>. Интересно замечание И.Э. Фишера о том, что "князец владел не полностью, ибо народ имел столь же великое право на него, как он на народную власть, однако власть его в решении спорных дел была больше, чем у другого"<sup>42</sup>. Г.Ф. Миллер обрисовал положение хантыйских "князцов" среди общей массы населения следующим образом: "... Между ними и действительными князьями не находится никакого подобия. Все преимущество состоит в том, что перед прочими более богатства имеют или что они многоречивы и поэтому за умных почитаются и простые люди в происшедших между собой ссорах за судией и за посредников их принимают. Кроме сего, княжеской власти над народом не имели"<sup>43</sup>.

Данные ревизских переписей конца XVIII - середины XIX вв. позволяют убедиться в существовании принципа выборности и сменяемости "волостных старшин". Редко на протяжении длительного времени во главе волостей стояли одни и те же лица. Например, в 1782 г. старшиной Ендырской волости был Семен Карманов, в 1816 г. - Иван Алексеев; в 1795 г. старшиной Тарханской волости был Осип Салтанов, в 1816 г. - Манул Терентьев, в 1858 г. - Гордей Тундыков<sup>44</sup>.

В 1822 г. была проведена реформа управления Сибирью, подготовленная М.М. Сперанским. Одной из важнейших частей реформы был "Устав об управлении инородцев", определивший правовое положение аборигенного населения Сибири и установивший порядок обложения податями и повинностями.

Согласно "Уставу" 1822 г. коренные жители Сибири были разделены на три разряда - оседлых, кочевых и бродячих. В зависимости от принадлежности к разряду были определены права, обязанности, система управления, суда и податного обложения. В основу деления на разряды был положен критерий "настоящего" образа жизни, т.е. хозяйственные занятия и "местопребывание". К "оседлым инородцам" были отнесены те, кто имел "постоянное место жительства", к "кочевым" - "сезонно переменяемое", к "бродячим" - "постоянно переменяемое". Ханты в основном попали в разряд "кочевых", за исключением жителей Обдорской, Ваховской, Пирчинской и Салтыковской волостей, отнесенных к "бродячим инородцам"<sup>45</sup>.

"Кочевые инородцы" управлялись "собственными своими начальниками", производили суд "по степным законам и обычаям", им пре-

доставлялась свобода в вероисповедании, передавались на правах владения земли, на которых они обитали. Русским строго запрещалось селиться на этих землях, однако они могли брать земли в аренду и нанимать "инородцев" в частную работу. Права "бродячих" были в основном те же, что и у "кочевых"<sup>46</sup>. "Бродячие инородцы" платили только ясак, "кочевые" - ясак, земские повинности и сборы на общественное управление. "Кочевое" население получило по "Уставу" так называемое "родовое управление" из старосты и двух помощников, "бродячему" были оставлены прежние формы управления. Поскольку у хантов не было обнаружено родового деления, им было сохранено волостное управление, состоящее из старшины, писаря и помощников старшины. Волостные управления наблюдали за порядком, благосостоянием, спокойствием, безопасностью, взыскивали и судили за маловажные проступки, собирали ясак и подати, следили за отлучками инородцев.

В 1860-х гг. ряд волостей хантов Березовского и Сургутского округов был реорганизован в управы, которые в Березовском округе соответствовали прежним волостям, за исключением Кодской инородной управы, объединившей 7 кодских волостей. В Сургутском округе управы объединяли по несколько волостей: Тундринская - 4, Юганская - 3, Локосовская - 4, Лумпокольская - 5, Ларьятская - 3<sup>47</sup>. Функции инородных управ, как второй ступени управления, состояли в надзоре за волостными управлениями: за исполнением последними законов, обычаев и обрядов, за сбором податей и повинностей.

У "ясачных" существовало представление о границах своей волости, которое возникало вследствие того, что юртовый состав волостей практически не изменился. У населения существовало локальное, "волостное" самосознание, сформировавшееся во многом благодаря общему религиозному культу. В литературе нет сведений о существовании у хантов волостных святынь. По религиозным представлениям народа, каждая река имела своего духа-хозяина или хозяйку. Поскольку территория большинства волостей совпадала с бассейном относительно крупного обского (либо иртышского) притока или части Оби (Иртыша), очевидно, божество-хозяин (хозяйка) реки почиталось всем населением волости и считалось главным среди местных духов. Имя божества включало название реки и термин *ики* (для мужских), *ими* (для женских). Например, *Казым-ими* 'Казымская женщина' - богиня Казымской волости, располагавшейся в бассейне р. Казым; *Ай-ас-ики* 'Малой Оби старец' - бог хантов Подгородней волости, находившейся в бассейне р. Вогулки и прилегавшей к ней части Малой Оби в районе г. Березова. В повседневной речи по отношению к духам-хозяевам рек, нередко употреблялись термины родства ("дед", "дядя") или обобщенное название

"дяди-тети". В фольклоре волостные, т.е. речные божества нередко фигурируют наряду с Торумом и его сыновьями, они были спущены с неба или взяты на небо.

В религиозно-культовой практике хантов каждый дух-хозяин (хозяйка) реки имел свое священное место, как-то выделяющееся среди окружающего ландшафта, чаще всего мыс (*емэн-нэль* - 'священный мыс'). На культовом месте запрещалась всякая хозяйственная деятельность, растения, животные, птицы, рыбы считались собственностью божества. (Эта территория являлась своеобразным заповедником для воспроизводства биоресурсов). Всякий проезжающий мимо священного места должен был остановиться, сделать угощение - *поры*, оставить подарок духу. Для женщин такие места были строго запретными ("священная земля, куда не должна ступить ни одна женская нога").

Общий религиозный культ служил консолидирующим фактором для жителей волости. Носителями центробежных тенденций были брачные контакты, связывающие население различных волостей между собой. Около двух третей браков, заключенных хантами в конце XVIII в. (по материалам IV 1782 г. и V 1795 г. ревизий), были межволостными. Волостная микроструктура разрушалась также под воздействием миграционных процессов, весьма интенсивно протекавших на территории Северного Приобья в XVII-XIX вв.

Итак, волости хантов представляли собой административно-территориальные общности, генетически связанные с локальными этническими группировками населения.

### 3. Община-юрт

По данным русских письменных источников XVII-XVIII вв., у хантов известны два вида поселений: "городок" *вош, ват* и "юрт" *пугол, пугот*. Например, в Сибирских летописях упоминаются юрты Рачевы, Цингалинские, Сотниковы, городки Нарымский и Колпужский<sup>47</sup>. Н. Спафарий называет на Иртыше остяцкие юрты Лебаутский, Бурентамацкий, Есаулов ..., городища Кошелево, Рачево<sup>49</sup>. Материалы ревизских переписей населения конца XVIII-XIX вв. фиксируют наряду с юртами остяцкие городки - Хангакор, Малый Атлым, Большой Атлым, Сынский, Куноват, Войкар и т.д.<sup>50</sup> В хантыйских названиях поселков также нашло отражение наличие в прошлом двух типов поселений: Киеват, Кушеват, Лангивож, Нымвошгорт, Пугор, Айсугол, Ларпугол и т.д. Грань между "городком" и "юртом" в XVIII-XIX вв. была условной, по структуре и характеру оба типа поселений не отличались друг от друга.

Необходимо учитывать, что русская администрация, разрушая традиционные родоплеменные социальные связи, не занималась

формированием новой поселенческой структуры аборигенов Приобья. Расположение хантыйских поселков определялось "привязкой" к промысловым (прежде всего рыболовным) угодьям. На протяжении XVII - начала XVIII вв. происходил постепенный переход от общин-городков "дорусского" периода к общинам-юртам в процессе адаптации населения к новым социально-политическим и экономическим условиям, сложившимся после присоединения Северо-Западной Сибири к Российскому государству.

В сибиреведческой литературе утвердилось мнение о том, что хантыйский юрт являлся территориально-соседской общиной промыслового типа. Определение промысловой общины народов Севера Сибири дано И.С. Гурвичем. Такая община "представляла собой группу хозяйств, занимавших географически достаточно четко выделяемый район и сообща использовавших промысловые угодья. Все члены соседской территориальной общины, как правило, осознавали свое единство, что выражалось в противопоставлении себя соседним группировкам"<sup>31</sup>.

Специфика промысловой деятельности хантов (чередование в течение года различных способов рыболовства и охоты) требовала сезонно-круговой миграции в течение годового хозяйственного цикла и приближения поселений к сезонным промысловым угодьям. Поэтому община-юрт хантов фактически "распадалась" на несколько сезонных поселений - от двух до четырех в зависимости от особенностей хозяйственного комплекса разных групп, и ни одно из них не считалось "центральным". В течение года жители юрта переселялись из одного поселка в другой в пределах общей промысловой территории. "Жилища имеют разные: зимние, вешние, летние и осенние, в которые и переезжают по означенным временам", - писал об аборигенах Березовского округа А.И. Андреев, ссылаясь на И. Леонтьева<sup>32</sup>. На полукочевой образ жизни хантов указывали и другие авторы. "А живут в лесах темных над водами; зимние юрты деревянные в землях, аки в погребях, от великих мразов, а летние юрты имеют в других местах над водами великими, токмо к лугам и пескам великим", - говорится в "Описании Сибирского царства"<sup>33</sup>. П.С. Паллас отмечал, что "для рыбных промыслов остяки принуждены летом кочевать с места на место, смотря по местам, рыбой изобильным, однако везде и при сих местах имеют они зимовья ..., в коих прежде живали и в коих в таких случаях обитают"<sup>34</sup>.

Величина юрта обуславливалась экологическим и хозяйственно-экономическим факторами. По притокам Оби и Иртыша преобладали немногочисленные поселения из 2-4 хозяйств, поскольку глубинно-таежный хозяйственный комплекс, включающий занятия заповорно-сетевым рыболовством, охотой и таежным оленеводством, требовал рассредоточения населения по угодьям. На берегах Оби

и Иртыша, в низовьях их притоков, в зоне торгово-промышленного рыболовства, поселения были крупнее (6-20 хозяйств) и тяготели к рыболовным пескам или сорам. Общины-юрты приобских и прииртышских хантов отличались от общин хантов, живущих по притокам, не только по размерам, но и по внутренней структуре. Приобские и прииртышские юрты были населены группами родственных и неродственных семей: По притокам же преобладали поселения родственных семей либо представителей одной патронимической группы. Например, юрты Кокуйские Верх-Демьянской волости были населены 4 семьями Пагилевых; юрты Тоболдины Лумпокольской волости - 3 семьями Тоболдиных; в юртах Красноярских Меньше-Кондинской волости преобладала патронимическая группа Пахтышевых - 5 семей из 6 в конце XVIII в., 11 семей из 12 - в середине XIX в.; в юртах Пирчиных Пирчинской волости в середине XIX в. преобладала патронимия Пирчиных - 6 семей из 8<sup>55</sup>.

В литературе высказывалось мнение о хантыйском юрте как о большой семье, в состав которой входили братья, дети братьев, племянники со своими семьями, имеющей собственные промысловые угодья<sup>56</sup>. Но такое совпадение селения-юрта с большой семьей или большесемейной общиной встречалось редко. Представителями одной семьи, по материалам ревизских переписей населения, в конце XVIII в. были населены 8,5% хантыйских юрт, в середине XIX в. - 6%, а по данным I Всероссийской переписи населения, в конце XIX в. - 7%. Остальные юрты были совместным поселением нескольких родственных и неродственных семей.

Основными структурными элементами общины хантов в XVIII-начале XX вв. являлись большая или малая семья и патронимия. Большинство родственных семей-однофамильцев были локализованы в пределах общины-юрта, образуя в ее пределах патронимические группы. Однако в результате миграций представители одной фамилии нередко оказывались в разных поселениях. Например, в Аганской волости Ляхтины проживали в юртах Ляхтиных (2 семьи) и Айлиных (1 семья); в Лумпокольской волости Тоболдины жили в юртах Тоболдиных (3 семьи) и Больших Вачпугольских (2 семьи); в Салымской волости Сатырины жили в юртах Варлымковых (4 семьи) и Рымовых (2 семьи). В редких случаях представители одной фамилии проживали в разных волостях: 8 семей Калиных - в Пирчиной волости, 1 семья - в Лумпокольской волости, что, очевидно, также было следствием миграций<sup>57</sup>.

Каково было соотношение общины с другими элементами социальной организации хантов? Угорские экзогамные объединения, которые В.Н. Чернецов первоначально называл "родами", затем "генеалогическими тотемными территориальными общностями", а З.П. Соколова - "генеалогическими группами", локализовались в пре-

делах определенной территории: в границах волости или даже в рамках поселения - общины. Первоначально такие объединения родового характера могли совпадать с поселением-общиной. Вследствие переселений юрты включали в свой состав представителей "чужих" групп, что нарушало соответствие родовых экзогамных объединений общине. По мнению А.И. Пики, уже в процессе сегментации общин-городков (XVII в.) из них выделялись не строго родовые группы, а хозяйственные коллективы смешанного патронимического состава, что изначально придавало общине-юрте не "родовой", а "соседский" характер<sup>58</sup>.

Факт совместного проживания в одном селении сам по себе никогда не был причиной брачных запретов внутри общины. Правда, число внутриюртовых браков было невелико, в конце XVIII в. они составили всего 8,7% от общего числа браков. Подавляющее большинство браков заключалось с представителями других селений. Ориентация брачных связей хантов определялась традиционными брачными нормами, исключаящими брачные связи между лицами, носившими одну фамилию, в пределах родовой экзогамной группы, а также родственниками до четвертого (иногда третьего) колена со стороны матери.

Процесс производства у хантов осуществлялся формирующимися в пределах общины-юрты хозяйственными коллективами для совместного лова рыбы, охоты, сбора кедровых орехов, ягод и т.д., известными в дореволюционной литературе под названием "промысловых артелей", либо отдельными семьями<sup>59</sup>.

В рыболовном промысле создавались такие сезонные коллективы: - Неводная артель (*соул-ёх, тух-таты-ёх*) из 5-7 семей, объединявшихся вместе на период летнего неводного промысла. Общий большой невод составлялся либо из частей-пасв, находившихся в собственности отдельных семей, либо брался в аренду у рыбопромышленников за определенную долю в добыче. Артель имела своего руководителя-"башлака" *козя-хо*, который руководил неводьбой, ему подчинялись все остальные в силу его опытности, ловкости, знаний, энергии. Добытая рыба принадлежала артели и делилась "по паям", в зависимости от договора, все расходы на промысел распределялись также соответственно количеству "паев"<sup>60</sup>.

- Группа рыболовов-неводчиков *кулькинчи-ёх* из 5-7 семей, спускавшихся в летний период с притоков на Обь. Промысел велся преимущественно посемейно, в случае необходимости рыбаки помогали друг другу.

- Важная артель *вошты-ёх* из 4-5 семей для осеннего лова. Каждый рыболов ставил свой важан, подчиняясь руководителю артели.

- Объединение из *вар-ёх* 2-5 семей для установки запоров в курьях или сорах.

- Группа *сун-корт*, *сус-корт* из 5-20 семей для осеннего лова в низовьях обских или иртышских притоков, которая включала несколько артелей-неводчиков.

Для ведения охотничьего промысла также могли создаваться различные сезонные объединения:

- Группа *вой-вельты-ёх*, *аркасы* из 5-10 человек на период пушного промысла. На месте промысла эта группа ставила общий чум, где оставались семья, а охотники уходили на лыжах на 1-2 дня. После того, как облавливали зверя на одном месте, вся группа вместе с семьями отправлялась дальше. Сам промысел велся индивидуально, добыча не делилась, каждый забирал то, что добывал.

- Группа *сур л'омиты* из 3-4 человек для охоты на оленя скрадыванием.

- Группа *вэнли яхан вэняга* из 5-8 человек для загона оленей по насту.

- Группа *моми кохат мытьхат* из 5-8 человек для охоты на медведя.

При охоте на копытных добыча делилась между всеми членами артели, шкура доставалась тому, кто выследил зверя.

Охотничьи коллективы возглавлялись наиболее опытными промысловиками *ики*, *вэн хоят*. Все вопросы, связанные с передвижением и промыслом, решались сообща. Никто из членов артели не мог отделиться и уйти, никого никогда не оставляли в тайге одного в случае несчастья, запасами еды делились между собой<sup>61</sup>.

Артели создавались также для сбора кедрового ореха и ягод в тех местах, где эти промыслы имели товарный характер. (Для собственных нужд кедровым и ягодным промыслом ханты занимались посемейно). В бор от каждой семьи "отражалось" столько рабочих рук, сколько платили ясак и несли повинности. Группа насчитывала от 4 до 20 человек. Все собранные орехи, ягоды ссыпались в одну емкость, а после окончания сбора делились по семьям соответственно количеству рабочих рук. В некоторых случаях собранные орехи, ягоды сразу сдавали купцам и делили вырученные деньги<sup>62</sup>.

Основной производственной ячейкой у хантов являлась семья, она была экономически самостоятельной единицей. В то же время семья не могла оторваться от общины, с которой она была связана коллективной собственностью на угодья, необходимостью временно кооперировать труд с другими семьями, пользоваться взаимопомощью. В качестве единого хозяйственного коллектива община выступала лишь в период наиболее трудоемких работ, таких как неводьба большими стрелевыми неводами, устройство осенних запоров в устьях рек, зимний лов рыбы в "юровых" ямах.

Община хантов выполняла разнообразные функции: производственную, коммуникативную, ритуально-бытовую, религиозно-культурную. Основная функция общины в сфере производства была соционормативной, ею регламентировалось использование хозяйственных территорий. Жители юрта следили за пользованием рыболовными местами, урманами, не допускали туда "чужаков". По представлениям хантов, ходить на промыслы в "чужие" вотчины без разрешения, - значит, подвергнуться опасности заблудиться, утонуть, завязнуть в болоте и т.д. Виновных в "самовольном промысле" наказывали: с них взыскивалась вся или половина добычи. Ханты строго следили за соблюдением сроков лова того или иного вида рыбы или зверя. "Мир" не допускал лова в "юровых" ямах в течение всего года, кроме зимы; весной не допускалась охота в тех местах, где она проводилась осенью; запрещалась охота на стельных самок и молодняк, на пушных зверей в период линьки. Запрещалась порубка кедровника, сбор орехов и ягод раньше их созревания<sup>63</sup>. В.В. Васильев заметил: "Как крестьянину не придет в голову снять незрелый хлеб, так и туземец не бил раньше "невыходную" пушнину"<sup>64</sup>.

Вопросами распределения продукции община не занималась. Обычно добыча делилась внутри хозяйственного коллектива согласно заранее обговариваемым нормам. В "тяжелые для промыслов" годы действовал обычай взаимопомощи, добыча распределялась между всеми жителями поселка.

Важнейшие вопросы внутриобщинной жизни решались на сходе (*ях ахты сыты* 'вместе собрались' *мыр ката менлев* - 'пойти в народный дом'). Правом голоса на нем пользовались взрослые мужчины *ики*, владеющие оружием; женщины и подростки могли присутствовать, но в решении вопросов участия не принимали<sup>65</sup>. На сходе обсуждались вопросы о распределении угодий, раскладке повинностей, поселении переселенцев, сроках промыслов, помощи сиротам, калекам, нарушении "вотчинных" границ, отношениях с волостной администрацией. Помимо этого на собрании общинников решались судебные дела.

Следует отметить, что у угров суд, введенный "Уставом об управлении инородцев" 1822 г., почти не действовал, поскольку старшина и его помощники не могли собраться для коллегиального суда, а к единоличному разбирательству старшин коренные жители обращались редко. По этим причинам у хантов утвердился суд общих собраний жителей поселка (сходок). Обычно общие собрания, а следовательно, и судебные разбирательства приурочивались к сбору ясака или к ярмаркам, т.е. происходили 1-2 раза в год. На них рассматривались наиболее значительные судебные конфликты: по разделу имущества, брачным делам, распрям между супругами, на-

следованию, опеке, промысловым угождам, кражам, ссорам. Решение выносилось сообща, однако все прислушивались к мнению старших по возрасту и наиболее опытных мужчин. Мнение молодых людей в расчет не принималось на том основании, что они еще мало жили и мало знают<sup>66</sup>. Должностные лица (старшины, старосты) не имели на собрании решающего голоса, они фактически лишь руководили на собрании, а затем на основе складывающегося мнения выносили решение. Сам по себе приговор исходил от народа, староста только слушал высказывания и в соответствии с мнением большинства формулировал, оглашал его. Приговор исполнялся тут же. Наиболее распространенными мерами наказания были общественное порицание, штраф, розги. Необходимо указать, что суд был авторитетным в глазах населения, воля собрания была непрерываемой в сознании жителей. М. Б. Шатилов отмечал, что в случае нарушения решения старейших, т.е. воли собрания селения, нарушающий ставил себя как бы вне данной общины и в дальнейшем мог рассчитывать лишь на себя при каких-либо экстремальных ситуациях<sup>67</sup>.

Ритуально-бытовая функция общины реализовывалась в организации праздников, связанных с промысловым культом, и календарных православных праздников. Всем поселком отмечали начало рыболовного сезона, окончание установки летних заповор, начало сбора ягод, орехов, пушной охоты. Жители юрта совместно проводили осетровый, лосиный праздники (особенно он известен на Васюгане)<sup>68</sup>. На медвежий праздник обязательно приглашались жители соседних юрт. Всем селением праздновали также Петров день, Ильин день, Егоров день, Семенов день, Благовещенье, или Вороний день.

Неподалеку от каждого хантыйского поселка, выше по течению реки, на которой он располагался, находилось священное культовое место *емэн-таха*. Оно считалось местом пребывания поселкового (юргового) духа-покровителя, изображение которого хранилось в специальном амбарчике-лабазе *емэн-лопас*, или *ура*, либо просто в лесу под деревом, на дереве. По данным В. М. Кулемзина, покровителями поселений считались отдельные роши (в основном, березовые), в отношении которых требовалось соблюдение ряда запретов, там приносились кровавые жертвы. В таких рошах имелись места-покровители отдельных семей<sup>69</sup>. По мнению З. П. Соколовой, всем селением могли почитаться особо знаменитые и уважаемые предки<sup>70</sup>. По-видимому, духи-покровители и священные культовые места первоначально были связаны с родовыми группами, состоящими из представителей одной или нескольких фамилий, считавшихся родственными. Дух-покровитель такой группы, преобладающей в селении либо являющейся автохтоном поселка, воспринимался как главный в этом поселке, его почитали все жители юрта,

хотя представители "чужих" для такой группы фамилий играли пассивную роль при посещении священного места и совершении жертвоприношения.

Итак, община-юрт хантов представляла собой группу родственных и неродственных семей-хозяйств, локализованных в пределах используемой ими промысловой территории. Внутриобщинные социальные связи основывались на совместном промышленном угождении, хотя сама производственная деятельность осуществлялась отдельными семьями и хозяйственными коллективами.

#### 4. Род

Род принято понимать как форму общности, основанную на кровных связях. Наиболее важным признаком рода считается экзогамия. Исследователи указывают также на такие признаки, как общее родовое имя, осознание членами рода единства происхождения от общего предка (реального или мифического)<sup>71</sup>. Относительно функций рода в литературе нет единого мнения, однако никто из авторов не оспаривает того, что основными являются брачно-регулирующая и религиозно-обрядовая<sup>72</sup>. Род может существовать не только в качестве отдельного объединения, но и в виде групп родственников, живущих в разных общинах.

Многие авторы, писавшие об обских уграх, часто использовали термины "род", "родовая собственность". Так, Ф. Белявский указывал на сохранение у них родовых институтов<sup>73</sup>. М.А. Кастрен писал, что остяки "распадаются на множество родов, из которых каждый сам по себе составляет обширную семью ... Каждый род состоит из нескольких семей, связанных между собой единством происхождения и связями родственными ... Кроме родства, звеном соединения между отдельными лицами одного и того же рода служит единство религии. Каждый род издавна имеет своих идолов, которые часто сохраняются в одной и той же юрте и чествуются от всего рода жертвоприношениями и другими религиозными обрядами"<sup>74</sup>. Вместе с тем М.А. Кастрен указал, что к середине XIX в. деление на роды сохранилось только у обдорских хантов-оленоводов. "Каждый род, - писал он, - состоит из нескольких семей, имеющих общее происхождение и состоящих в дальнем или близком родстве между собой ... Семьи, принадлежавшие к одному роду, не расходятся обыкновенно и во время кочевания, и богатый делится своим имуществом с бедным того же рода"<sup>75</sup>. А.А. Дунин-Горкавич отмечал, что у остяков "деление на роды возникло истари", а связь "родовичей основана, главным образом, на общинном пользовании угожьями"<sup>76</sup>. О наличии родов у васюганских хантов упоминал А.Г. Воронов<sup>77</sup>. М.Б. Шатилов в начале XX в. писал о роде у ваховских хантов.

По его мнению, для рода (или родовой группы) характерны следующие признаки: общность фамилии, общность происхождения от родоначальника-богатыря *матур*, экзогамность (слабо сохранившаяся), некоторая общность промысловых угодий, общность божеств, праздников и жертвоприношений, забота о престарелых и сиротах, а также "родовое управление", суд и обычное право<sup>78</sup>.

Ю.Б. Симченко, анализируя тамги хантов XVII в., выявил два рода на территории Сздорской волости, три - в Куноватской, четыре - в Подгородней, семь - в Казымской, два - в Ендырской, по одному - в Васпухольской и волостях Сургутского уезда. По его мнению, волости Сургутского уезда соответствовали роду<sup>79</sup>. В современной сибиреведческой этнографической литературе преобладает точка зрения об отсутствии рода как особой формы социальной организации у обских угров, высказанная и обоснованная З.П. Соколовой<sup>80</sup>. Исследовательница считает, что у хантов и манси в XVII-XVIII вв. "началась дифференциация на генеалогические группы, которые при благоприятных условиях могли бы превратиться в роды"<sup>81</sup>. Под генеалогической группой она понимает "кровнородственное объединение с определенным самоназванием и дуальной экзогамией, с культом предка данной группы. Для нее характерны: общее кладбище, общая территория угодий, которые могут быть распределены между отдельными семьями, общий фонд наследственных или предковых имен-душ. Генеалогическая группа очень похожа на род, ее отличие от рода - отсутствие собственной, родовой экзогамии, господство дуальной экзогамии. В отличие от родов такие группы были более аморфны"<sup>82</sup>.

Однако в традиционной социальной структуре ряда групп хантов обнаруживаются группы экзогамного характера. Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин выявили у васюганско-ваховских хантов сходные с родами объединения *ях* - "народ", характеризующиеся следующими признаками: 1) особое название; 2) определенный фамильный состав; 3) как правило, общая территория; 4) поклонение общему духу и наличие общего жертвенного места; 5) экзогамность<sup>83</sup>. Они привели названия таких групп: *Онкул-ях* "Северный народ", *Колэн-ях* "Еловый народ", *Кулун-игал-ях* "Рыбной реки народ" у васюганских хантов; *Нум-ёхэн-ях* "Верхней реки народ", *Ыл-ёхэн-ях* "Нижней реки народ", *Лар-ёхэн-ях* "Соровой реки народ" у александровских и *Лар-ях* "Сора народ", *Ват-ях* "Города народ", *Тым-ях* "Тыма народ" у ваховских хантов<sup>84</sup>.

Аналогичные группы, обладающие признаками рода, обнаружены нами у северных групп хантов - войкарских и шурышкарских. Это - *Ай-вош-эх* "Маленького города люди", *Нерапса-эх* "Не имеющие ничего люди" у войкарских; *Ас-пухлэн-эх* "Объ долбящие люди", *Послан-эх* "Проточные люди", *Лор-вош-эх* "У озера городка люди" у шурышкарских. У нижнеобских хантов по материалам Е.В. Переваловой, фиксируются группы *Пуль-эх* "Полуя люди", *Оксар-эх* "Люди лисьей реки", *Ек-вожэн-эх* "Ледяного городка люди", *Пельвас-эх* "Города на возвышенности люди"<sup>85</sup>. Эти группы представляют собой территориально локализованные экзогамные объединения нескольких фамилий (обычно от трех до пяти) с общим самоназванием, осознающих свое родство, объединенных общим культом (наличие общего духа-покровителя и жертвенного места. Основные функции группы - ритуально-культовая и брачно-регулирующая. Ханты про такие группы говорят: "*и люх хоят*" (сев.), "*эй-юнг-ях*" (вост.) - "одного духа люди", либо "*и сыр рут хоят*" (сев.) - "одинакового корня люди". Браки внутри таких групп исключаются, поскольку даже представители разных фамилий в этой группе считаются "братьями и сестрами", родственниками.

Следует отметить, что территория, где еще до сегодняшнего дня обнаруживается деление на указанные выше группы у северных хантов, совпадает с границами Обдорской волости XVIII-XIX вв. Очевидно, эти общности и есть те самые роды обдорских остяков, о которых писал в XIX в. М.А. Кастрен.

Рассмотрим в качестве примера сведения об одной из групп войкарских хантов *Нерапса-эх*. Она объединяет представителей фамилий Озеловых (или Возеловых), Хунзи, Сюлись и Назаровых. *Нерапса-эх* занимают территорию Малой Оби между устьем р. Войкар и пос. Шурышкар. Согласно преданию, родоначальник группы *Нерапса-хо*, "Мужчина Нерапса" был *саран-хо*, коми-зырянинном и пришел из-за Урала (*кейв-тум пелек*). Когда наступила "священная вода", *емынг инк*, люди собрались на высоком месте на Урале, с ними были животные и птицы. Все жили на горе целую неделю, пока стояла вода, потом "священная вода" ушла куда-то на север. Тогда Озеловы и сошлись с Хунзи, Сюлись, Назаровыми. Теперь представители этих фамилий считаются братьями и сестрами, им нельзя заключать браки между собой. Духом-покровителем *Нерапса-эх* является *Курык-ики* - "Орел-старик". О нем бытует такая ле-

---

\* Шурышкарскими мы называем хантов, проживающих по Нижней Оби вниз от пос. Азовы до пос. Катравож.

Под этой группой подразумеваются ханты, проживающие на территории Приуральского района Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области.

генда. *Курык-ики* летел над Войкарским сором, захотел остановиться и сесть на Лиственничном мысу, *нак нёл*, напротив Священного мыса, *емынг нёл*, где расположено жертвенное место богини *Най-ими*, покровительницы группы войкарских хантов *Ай-вош-ёх*. *Най-ими* закричала: "Если сядешь здесь, будет тогда на Лиственничном мысу священное место. Напротив уже есть мое место, где *Ай-вош-ёх* мне поклоняются. С двух сторон сора не может быть священных мест, как тогда люди по сору проезжать будут?" Тогда *Курык-ики* решил лететь дальше. Когда взлетал, от взмаха его крыльев все деревья на Лиственничном мысу повалились набок, так до сих пор в наклон и стоят. *Курык-ики* выбрал себе место на мысу *Холам-лор*, который считается священным для *Нерапса-ёх*, у них там жертвенное место.

На наш взгляд, перечисленные выше экзогамные группы восточных и северных хантов имеют все признаки рода как особой формы социальной общности и могут считаться им. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что среди специалистов нет единства по вопросу о том, был ли род производственно-экономической ячейкой первобытного общества<sup>86</sup>. Что касается рода у хантов, то его нельзя рассматривать в качестве социально-экономической единицы. Хотя у М.А. Кастрена имеется указание о совместном кочевании членов рода обдорских хантов, по другим данным, в частности по полевым материалам, не прослеживается ни совместного хозяйствования, ни совместного использования угодий членами рода.

У восточных хантов, проживающих по Югану, Агану (с Тромъеганом), Пиму, исследователи (Г.Д. Вербов, В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Е.В. Перевалова) зафиксировали деление на три группы *сир* или *сыр*: Медведя. *Пупи-сир*; Лося, *Нех-сир* и Бобра, *Мах-сир*<sup>87</sup>. Каждая из трех групп характеризуется определенным фамильным составом. По сведениям В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной, "смысл разделения своего народа на *сир* ханты видят в необходимости регулирования системы заключения браков ... Внутри *сир* было запрещено заключать браки. Эта норма является действующей и сейчас"<sup>88</sup>. Экзогамные группы *сир* выполняют и религиозно-культурную функцию. Члены *сир* считаются потомками духа (божества), одной из ипостасей которого служит облик зверя (Медведя, Лося, Бобра), имя которого носят члены группы. Члены "*сир*" проживали территориально разобщенно, можно говорить лишь о преимущественной локализации этих объединений. Так, *сир* Медведя преобладает на Большом и Малом Югане, *сир* Бобра - на Пиме. Тем не менее *сир*

<sup>86</sup> Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин переводят термин "*сир*" как "доля", "часть". По нашим данным, "*сыр*" у северных хантов означает принадлежность к чему-либо одному, "одинаковость". Например, *Пупи-сир* - "относящиеся к медведю, одинаковые с медведем".

можно считать родом, только родом нелокализованным, в отличие от локализованного рода северных и васюганско-ваховских хантов.

Вопрос о времени формирования родов у восточных и северных хантов требует специального анализа. Материалы ревизских переписей населения свидетельствуют о существовании в конце XVII-XIX вв. фамилий хантов, фиксируемых в настоящее время в составе родов, но не позволяющих ответить на вопрос, объединялись ли эти фамилии в родовые группы? У остальных групп хантов не выявлено существования каких-либо родовых групп. У них представителями одного рода считаются родственники-однофамильцы по линии отца. Кровные родственники в хантыйском языке обозначаются понятием *рут* - "родня", либо *исыррут* - "одинаковая родня", про них говорят: *ирут* - "один род", "один корень". Родственники по браку, свойственники, обозначаются понятием *ханэм* - свояки.

Хотелось бы отметить то обстоятельство, что в разных формах взаимоотношений при определении степени близости у хантов предпочтение отдавалось кровным родственникам. После замужества женщина, поселяясь в доме мужа, практически прекращала связи с отцовской родней, хотя и в семье мужа оставалась "чужеродкой", с чем был связан обширный ряд этических и ритуальных запретов относительно женщины (особенно в первоначальный период до рождения ребенка). Необходимо также указать, что у хантов в прошлом существовало так называемое "территориальное родство". Если семья брала на воспитание детей родственников (мужа или жены) либо чужих, то эти дети получали фамилию и все права родных детей (в том числе на наследование). На них распространялись те же термины родства, как и на родных детей. По принципу территориальной близости в числе родственников (наследовавших даже культовые святыни) могли оказаться и представители других народов - манси, ненцев, селькупов, русских. В литературе это явление получило название "адаптации в род" (патронимию, семью).

При анализе традиционных социальных связей важным является выявление характера регламентации брачных норм. В этнографической литературе по обским уграм эта проблема является дискуссионной<sup>89</sup>. В данной главе мы не будем особо останавливаться на этом вопросе, поскольку он требует особого рассмотрения. Отметим лишь, что все исследователи согласны с тем, что традиционные брачные нормы хантов полностью исключали браки между лицами, носившими одну фамилию, т.е. состоящими в патронимической общности, а также с родственниками до третьего (иногда четвертого, седьмого) колена со стороны матери. Кроме того, как уже указывалось выше, у нижнеобских, войкарских, шурышкарских, васюганских, ваховских, пимских, аганских, тромаганских, юганских хантов запрещались внутривидовые браки.

## 5. Семья

Семья была первичной социальной ячейкой в традиционном хантском обществе. Об этом говорит и тот факт, что переписи населения велись по фамильно, а фамилии, в свою очередь, подразделялись на семьи. Такая форма записи имела в основе принцип похозяйственного описания, каждая семья в данном случае рассматривалась как самостоятельная хозяйственная единица. Перечисление членов семей всегда начиналось с главы, затем указывались его жена, дети и другие члены семьи.

Данные о составе семьи у хантов в XVII - первой половине XVIII вв. не сохранились. Ревизские переписи населения конца XVIII-XIX вв. свидетельствуют, что у них существовали семьи двух типов: малые и большие неразделенные. Малой семьей считают супружескую пару без детей или с детьми - малолетними или взрослыми, но не вступившими в брак. Родители с женатыми сыновьями (вне зависимости от их количества), а также совместно жившие женатые братья составляли неразделенную семью.

Среди больших неразделенных семей выделяются три вида: а) отцовские - трехпоколенные, состоящие из супругов, их женатых сыновей и внуков; б) братские - двух- и трехпоколенные, представляющие семьи совместно живущих родных, а иногда двоюродных братьев с женатыми и холостыми детьми; в) "дядья - племянники" - трехпоколенные семьи, состоящие из женатых дядьев, живущих вместе с женатыми племянниками. Известно, что в русских семьях "племянниками" нередко называли не только действительных племянников, но и вообще родственников, поэтому вероятно, что в переписях у хантов этим термином также могли обозначать различные категории родственников, а не только действительных племянников.

Большие неразделенные семьи у хантов были несложного состава. Отцовские семьи из трех поколений (отец-сыновья-внуки) не были широко распространены, обычно они были с неженатыми представителями третьего поколения - внуками. Сложные семейные формы с прямым и боковым родством были очень редки. Преобладали семьи в два поколения (отец-сыновья и братья-племянники). Соотношение отцовских и братских неразделенных семей различалось по волостям. Например, у иртышских хантов оно было примерно равным в конце XVIII в. и в середине XIX в. У северных хантов (Обдорская, Куноватская, Казымская волости), по данным 1782 г., преобладали отцовские большие семьи - 88% от числа неразделенных семей, к 1858 г. этот процент сократился до 51%. У юганских хантов среди больших семей преобладали братские - 53%, по данным 1782 г. Семейная форма "дядья-племянники" не имела широкого распро-

странения, по материалам переписей, их доля составляла от 2 до 14% в разных волостях<sup>90</sup>.

Соотношение малых и больших семей также было различным у разных групп. У южных хантов господствующей формой была малая семья, их удельный вес увеличился с 74% в 1795 г. до 87% в 1858 г. У северных групп также преобладали малые семейные формы: 64% в 1795 г., 61% в 1858 г. У восточных хантов малые семьи составляли около 2/3 от общего числа семей. По-видимому, преобладание малых семей у южных и северных хантов (особенно значительное и устойчивое у южных) объясняется большей втянутостью коренного населения Нижнего Прииртышья и Нижнего Приобья в товарно-денежные отношения по сравнению с жителями Среднего Приобья.

Ревизскими переписями повсеместно зафиксированы большесемейные коллективы. Так, семья старейшины Матвея Та йшина из Обдогского городка Обдорской волости в 1858 г. насчитывала 40 человек; семья Андрея Васильева из Чагинских юрт Белогорской волости состояла в 1858 г. из 32 человек. В целом среди больших семей большую часть составляли семьи численностью до 12 человек (обычно 7-10). По материалам 1795 г., у куноватских хантов доля семей, состоящих более чем из 20 человек составила 2%, семьи численностью от 15 до 20 человек - 13%, от 10 до 15 - 43%. По материалам 1816 г., у южных хантов семьи численностью от 10 до 20 человек составили 3%, от 7 до 10 человек - 45%.

В конце XVIII и в XIX вв. в неразделенных семьях хантов происходили разделы. Согласно обычному праву обских угров, "выделы членов семьи в особое хозяйство ... вызываются большей частью величиною семейства или дурным поведением отделяемого ... После выдела отношения между отделенными и неотделенными остаются те же, но отдельный член в случае смерти выделившего его не пользуется уже правом на наследство"<sup>91</sup>. Материалы ревизских переписей позволяют проследить разделы больших семей. Так, братская семья Кирилла Чемлякова из ю. Шумиловских Меньше-Кондинской волости насчитывала в 1795 г. 42 человека. В 1816 г. в тех же юртах проживало уже 7 семей Чемляковых (4 - большие, 3 - малые). В 1858 г. было 14 семей Чемляковых в этом же селении (2 большие, 12 малых). В юртах Войкарских Обдорской волости в 1795 г. проживала 1 семья Сюлисовых численностью 37 человек, к 1858 г. она распалась на 2 малые и 2 большие семьи.

Средняя численность семьи хантов, по данным переписей конца XVIII-XIX вв., составляла: у южных - 5 человек, у северных - 7, у восточных - 8. Наиболее распространенными у всех групп были семьи из 5-9 человек. Следует отметить, что имелось довольно большое число семей, состоящих только из 2-3 человек. По-видимому,

это "остатки" более крупных в прошлом семей, вымерших по каким-либо причинам. Думается, такие неполные семьи могли вести самостоятельное хозяйство, пользуясь "родовыми" и общинными угодьями, а также помощью родственников. Что же касается одиноких стариков и вдов, то они вряд ли могли вести отдельное хозяйство, скорее всего, они объединялись с другими семьями.

Демографическая структура хантыйских семей отличалась гармоничностью. Соотношение мужчин и женщин было почти равным; например, 54% : 46% в Казымской волости, 52% : 48% в Белогорской. Доля лиц трудоспособного возраста составляла 54% в Большеюганской волости, 57% - в Подгородней, 56% - в Меньше-Кондинской. Дети (от 0 до 15 лет) составляли 32% в Казымской волости, 36% - в Большеюганской. Доля стариков (старше 50 лет) не превышала 12%. Такие демографические характеристики - равное соотношение полов, высокая доля лиц трудоспособного возраста, значительный процент детей и незначительная доля стариков - свидетельствуют об устойчивом демографическом воспроизводстве хантыйского этноса и опровергают тезис о "вымирании" и "деградации" остяков-хантов, не раз звучавший в работах конца XIX - начала XX вв. В XIX в. у хантов наблюдался высокий уровень рождаемости: в среднем женщина рожала по 5-7 детей. Однако итоговый естественный прирост был низким (около 0,5%), он сдерживался такими факторами, как высокая смертность, низкая продолжительность жизни.

Материалы ревизских переписей свидетельствуют, что группы родственных семей-однофамильцев, локализованные в пределах одного селения-юрта, образовывали патронимические объединения. По определению М.О. Косвена, патронимия "представляет собой группу семей, больших или малых, образовавшихся в результате разрастания и сегментации одной патриархальной семейной общины, сохраняющих в той или иной мере и форме хозяйственное, общественное и идеологическое единство и носящих более патронимическое, т.е. образованное от собственного имени главы разделившейся семьи, наименование".<sup>92</sup>

М.В. Крюков характеризует патронимию как форму социальной организации традиционного общества, "которая обнаруживает внешнее сходство с родом, но в то же время базируется на принципах, лежащих в основе большой семьи". Род включает в себя только однолинейных родственников по "крови", а патронимия - по "крови" и по браку.<sup>93</sup> Патронимические объединения северных и восточных хантов, соэвинских манси описывались в работах Н.А. Миненко, А.И. Пики.<sup>94</sup> Н.А. Миненко определяет угорскую патронимию как "определенный коллектив, имевший общую территорию, состоящий из родственных семей, коллективно владевшей угодьями,

обладавший определенным культовым единством (выразившимся в общем "идолослужении") и управлявшийся собственным старейшиной. Члены рассматриваемого коллектива были связаны обычаем взаимопомощи"<sup>95</sup>.

Пофамильное ведение переписей коренного населения облегчает выделение патронимических объединений у хантов. Их патронимии были небольшими, обычно они образовывались из 2-5 семей (больших и малых), проживавших в пределах одного поселка. В ряде поселков, особенно у восточных хантов, обнаруживается преобладание одной патронимической группы. Например, в ю. Чалтымовых Тромюганской волости в 1858 г. проживала патронимия Чалтымовых, состоящая из 5 семей общей численностью 34 человека. Ю.Асомкины той же волости были населены представителями одноименной патронимии, насчитывающей 8 семей численностью 40 человек. В некоторых поселках проживало по нескольку патронимических групп. Например, в ю. Цингалинских Тарханской волости в середине XIX в. существовало 5 патронимических объединений: Салтановых - 8 семей общей численностью 39 человек, Баевых - 3 семьи численностью 14 человек, Мамыкаевых - 10 семей, Пиевых - 5 семей, Кулилиных - 3 семьи. На протяжении XVIII-XIX вв. у хантов происходила как организация новых, так и распад старых патронимий. Сегментации патронимических объединений способствовали миграция населения, в результате чего появлялись новые селения-юрты. Так, в 50-е гг. XIX в. ю. Нялины Темлячевской волости были образованы патронимией Киселевых, переселившихся из ю. Базьяновских на Иртыше.

В традиционной хантыйской семье существовало строгое распределение обязанностей между ее членами. Власть и авторитет главы семьи были непререкаемы. Все мужчины с 15-16-летнего возраста занимались промыслами, а также изготовлением орудий промысла, средств передвижения (лодок, нарт, саней, лыж), строительством жилья. Основной обязанностью женщин было ведение домашнего хозяйства - переработка и заготовка впрок добытой продукции, изготовление одежды, обуви, выделывание шкур, заготовка дров. Исключительно женскими функциями считались приготовление пищи, ношение воды, поддержание огня в доме. Необходимо отметить, что положение и права женщин в хантыйской семье строго регламентировались: им запрещалось посещать культовые места (за исключением женских священных мест), подходить к культовым амбарам-лабазам, обходить "передний", священный угол дома с внешней стороны, перешагивать через мужские вещи и т.п.

Одна из основных функций семьи - воспитание детей. К промысловой деятельности детей начинали приобщать довольно рано. Обычно уже с 9-10 лет мальчики могли охотиться на водоплава-

юшую дичь, отец или старшие братья учили их изготавливать и настораживать примитивные ловушки. С 14-15-летнего возраста мальчиков приобщали к зимней пушной охоте. Первое время подростки охотились с кем-нибудь из старших, затем - самостоятельно. С этого же, подросткового возраста мальчиков начинали обучать приемам и методам заборного, сетевого, неводного рыболовства: изготавливать различные ловушки, сетевые снасти, строить запоры, управляться с лодкой. Девочек к будущим обязанностям жены и матери также приучали с раннего возраста. Играя с куклами, они учились шить, выделывать шкуры, убирать дом. Считалось, что к 13-14 годам девочка должна уметь выполнять все виды домашних работ, а также помогать мужчинам в промыслах. С раннего возраста детей приучали не только к различным видам хозяйственной деятельности, но и к уважительному отношению к старшим, а также приобщали к ритуально-культурной практике. В семье ребенок постигал нормы поведения в обществе.

В литературе имеются разные сведения о семейных духах хантов. Большинство исследователей сообщают о наличии в семье нескольких изображений духов-покровителей. Так, В.Ф. Зуев писал: "Все в чуму, не выключая баб и девок, каждый имеет своего собственного болвана, а иногда два и три, коих каждодневно по обычаю своему тешат"<sup>96</sup>. М.А. Кастрен также утверждал, что "у каждой семьи или даже отдельных лиц есть по одному или нескольку таких кумирчиков. Часто каждому из этих божков приписываются свои собственные силы"<sup>97</sup>. Аналогичные сведения приводятся у О.Финша и А.И. Андреева<sup>98</sup>.

По данным В.М. Кулемзина, у восточных хантов в семье имелось только одно изображение духа (за исключением александровских хантов), власть которого распространялась на всех членов семьи<sup>99</sup>. По мнению З.П. Соколовой, ханты в качестве семейных духов-покровителей почитали изображения умерших предков<sup>100</sup>.

По нашим материалам, у северных хантов в доме обязательно присутствовало изображение только духа - *Итта-мув-ики*, или *Курьльпы-ики*, который считался духом нижнего мира, мира мертвых и болезней. Его изображение *хор*, *кор* было антропоморфным, обычно из дерева. На *Итта-мув-ики* надевали одежду (халаты) исключительно черного цвета, его хранили около порога в отдельном *ай-ларац*. (Словом "*ларац*" ханты называют вместилище для изображений и прикладов божествам - сундук, коробку, ящик, чемодан, большой узел из платка). "Благосклонности" *Итта-мув-ики* добивались посредством жертвоприношений *йири* (забывать ему нужно было животное темной, лучше черной, масти, за исключением пехуха), угощений *поры* и подарков в виде кусочков ткани с завер-

нутыми вовнутрь монетами. Угощениями и жертвоприношениями стремились задобрить духа, чтобы он не рассердился и не навел болезнь.

Главным в хантыйском доме считалась хозяйка огня - божество женского рода *Тут-ими*, с которой связывалось благополучие семьи в широком смысле этого слова. Изображение *Тут-ими* отсутствовало, не было у нее и *лараца*. Однако ей также устраивались ежегодные (иногда через год) жертвоприношения *йири* (забивалось любое домашнее животное нечерной масти), а угощения - *поры* проводились гораздо чаще: по праздникам, по случаю приезда гостей, в связи с каким-либо знаменательным событием. В качестве подарков *Тут-ими* предназначались платя и платки белого или красного цвета, которые клали в огонь; считалось, что они не сгорают, а их надевает хозяйка огня. Во избежание несчастий в семье запрещалось выносить огонь из дома, бросать в него мусор, класть грязные дрова, трогать острыми предметами. *Тут-ими* доверяли охрану детей во время кратковременного отсутствия родителей, к ней обращались с просьбами присмотреть за детьми, уберечь их от несчастья.

Согласно религиозной традиции хантов, в каждом доме, помимо *Итта-мув-ики ларац*, имелись еще три *ларац*. Один из них был для *Вурт-ики*, или *Мир-ванты-ху*, другой - для *Калтац-ими*. Изображения этих богов часто отсутствовали, хранились только подарки-приклады для них. *Вурт-ики* предназначались пушные шкурки (чаще лисьи), светлые халаты, рубашки, светлые кусочки ткани с завернутыми "серебряными" монетами; *Калтац-ими* - платя, платки ("цветастые"), кусочки ткани с монетами. Значимость этих богов в жизни каждого человека определялась их функциями. *Калтац-ими* считалась богиней-жизнеподательницей, определяющей срок жизни и судьбу; *Мир-ванты-ху* внимательно следил за всем, что происходит на земле, наблюдал за "порядком", ежедневно объезжая мир на своем коне. Угощения *поры* в честь этих двух божеств устраивали в связи с каким-либо знаменательным событием. Кровавое жертвоприношение *Вурт-ики* проводили ежегодно в декабре, ему предназначалась белая лошадь (на севере - белый олень), которую забивали у специального столба *вой-йирты-ангель* у внешней стороны переднего угла. В честь *Калтац-ими* дома жертвоприношений не совершали, на поклонение богине полагалось трижды в течение жизни съездить в Калташкурт.

Относительно третьего *ларац* сведения информаторов расходятся. По утверждению одних, он предназначался *Ем-вош-ики* - духу-хозяину Вежакор, крупнейшего культурного центра хантов. По словам других, третий *ларац* был вместилищем прикладов для родового, точнее фамильного, божества, изображение которого находилось либо на священном культовом месте этого духа-покровителя, либо - в специальном культовом амбаре-лабазе (у северных хан-

тов-оленеводов - на священной нарте). Впрочем, иногда в *ларац* могла храниться копия основного изображения духа.

Духи-покровители, изображения которых хранились в специальных культовых амбарах или на священных нартах за передней стеной дома, считались "родовыми", генеалогическими (патронимическими в нашем понятии). Власть таких духов распространялась на группу родственных семей-однофамильцев. Хозяином (*козя-ики*) божества считался старший мужчина в роде-фамилии, хотя доступ в жилище духа имел любой мужчина из данной патронимической группы. Дважды в год, весной и осенью, духу делалось жертвоприношение, один раз в семь лет его "переодевали" - шили новую одежду, а старую оставляли тут же в специальном узле. Функции хозяина-хранителя духа наследовались младшим сыном. Как уже отмечалось, дух-покровитель фамилии, которая была основной в селении, считался духом-покровителем всего поселка. В таких случаях изображение божества хранилось на культовом месте поселка, а в амбаре или нарте за домом - копия изображения.

Таким образом, в "дорусский период" основной структурной ячейкой хантыйского общества являлась община-городок. Несколько "городков" составляли более крупное социально-политическое образование - княжество. В результате адаптации к новым социально-политическим условиям в составе Российского государства произошла "децентрализация" социальной структуры хантов: на смену княжествам с присущей им концентрацией населения вокруг "городков" пришла волостная структура, характеризующаяся дисперсностью расселения. В XVII - начале XX вв. в хантыйском обществе каждый или группа индивидов являлась членами какой-либо микроэтнической общности - волости, община-юрта, рода, семейно-патронимической группы. Формы групповых и межличностных отношений в различных сферах общественной жизни определялись различными видами связей: хозяйственно-экономических, фискально-административных, брачных, родственных, религиозно-культовых.

## 6. Землепользование и отношения собственности

В Западной Сибири границы уездов и волостей были определены во второй половине XVIII в. Однако на севере размежевание так и не было осуществлено, из хантыйских волостей полностью были обмежеваны только Назымская и Нарымская. "В пользовании инородцев" Назымской волости числилось 658 десятин земли, Нарымской - 1912 десятин<sup>101</sup>. Царская администрация отводила в "окружную межу" общие волостные границы, а промысловые угодья, земли для пастбищ, сенокосов и т.п. "приписывались" и закреплялись за отдельными поселками. Нераздельную принадлежность волостных

общностей составляли не используемые для промыслов земли, представлявшие собой своего рода "гарантийный фонд" нетронутых угодий, необходимый при ведении экстенсивного рыболовецко-охотничьего хозяйства. Необходимо отметить, что границы хантыйских волостей в основном совпадали с территорией, осваиваемой отдельными локальными этническими группами в процессе хозяйственной деятельности. Освоенная территория волости фактически являлась совокупностью используемых промысловых и других угодий отдельных селений, входивших в состав волости.

В литературе встречаются различные мнения о собственности хантов на промысловые угодья. Авторы XVIII - начала XX вв. писали об общинной, родовой, семейной собственности. На наличие "общинных" владений указывали М.А. Кастрен, Н.А. Абрамов, С.К. Патканов; "родовых" - М.А. Кастрен, С.К. Патканов, А.Г. Воронов, А.А. Дунин-Горкавич, М.Б. Шатилов. При этом под "родовой" собственностью, вследствие терминологической путаницы, понималась либо собственность нескольких семей-однофамильцев, либо жителей одного поселка. О семейной собственности на угодья у хантов упоминали П.С. Паллас, М.А. Кастрен, Н.А. Абрамов, А.А. Дунин-Горкавич, М.Б. Шатилов.

Как уже отмечалось, царской администрацией земли закреплялись за селениями-юртами, т.е. общинами. Однако необходимо учитывать, что владения общин не имели каких-либо границ. Территориальный ареал общины-юрта ("дача" - по терминологии русских официальных документов) следует рассматривать как совокупность хозяйственных угодий - "вотчин", вовлекаемых в промысел опромышлеваемых различными хозяйственными группами и отдельными семьями. Границы "дач" селений-юртов не были строго очерчены, тем не менее они были хорошо известны всем членам общины и соседних селений, нарушения их были редки и преследовались по нормам обычного права.

Общинными (юртовыми) рыбоугодьями считались пески для неводного и колыданного лова, сора для облавливания сетями и запорными сооружениями, устья притоков и приток, где устанавливались запоры, и юровые ямы, где велся юровой промысел ценных рыб. Следует отметить, что право владения перечисленными рыбоугодьями по существу было коллективным. Никто из членов общины не мог выделить свою долю и распоряжаться ею по своему усмотрению. Рыболовные угодья могли сдаваться в аренду (кортом) только с согласия всех совладельцев, а доходы от аренды делились поровну. Для лиц, не входивших в общину, существовал запрет на пользование угодьями. Вопросы о порядке, способах, времени использования общинных угодий решались на общем собрании. Ежегодно распределялись "по паям" сенокосные угодья, находившиеся

в собственности общины. У аганских, демьянских, ваховских хантов исследователи отмечают принцип свободного пользования охотничьими угодьями<sup>102</sup>.

Жители одного селения, по договоренности с жителями другого, могли пользоваться угодьями совместно. Так, жители Пельвожа, имевшие хорошие охотничьи угодья, договаривались с катравожскими, у которых были лучшие рыболовные места. Заключался договор, на основании которого пельвожские ханты весной выезжали рыбачить на общинных водоемах Катравожа, а катравожские ханты зимой охотились на землях Пельвожа. Большой сор Емынг-лор считался собственностью жителей Шурышкарских юрт. Однако в августе, по договору, на нем рыбачили представители других селений с Оби, Сыни и Куновата. Хозяева сора (шурышкарские рыбаки) ставили большой забор, а пришлым разрешалось рыбачить только ставными сетями<sup>103</sup>.

Некоторые богатые рыболовные пески по Оби и Иртышу находились во владении жителей нескольких соседних селений. Примеры таких межюртовых владений привел А.А. Дунин-Горкавич: "Водные угодья по Оби находятся в общем пользовании: вершинские, терешкинские, кышиковские остяки имеют на Большой Оби два песка - Терешкин и Коплин и, кроме того, на старице песок Ямку, у кузнецовских с пашкинскими на Большой Оби два песка Изголов и Пашкинская коса"<sup>104</sup>. Межобщинной собственностью считались и юртовые ямы на Иртыше у юрт Летнебуренских, Варлымовских и Солянских. На них зимой вели промысел жители Назымской, Тарханской и Меньше-Кондинской волостей.

Следует отметить, что жители притоков имели свои рыбоугодья (пески и сора) на Оби. Так, сынские, куноватские ханты на лето спускались на Малую Обь, где вели сетевой и заборный промыслы. При этом жители отдельных поселков выезжали на свои определенные места.

Наряду с коллективной (общинной) существовала семейная собственность на охотничьи и рыболовные угодья, которая основывалась на праве первого освоения и продолжительности фактического пользования. Семейная промысловая территория - "вотчина" - передавалась по наследству. Семейной собственностью являлись места для установки заборов, участки соров, озер, небольшие речки, т.е. угодья, где рыболовный промысел осуществлялся силами отдельной семьи. Места охоты на пушных зверей, ввиду большой экономической значимости пушного промысла, также находились в семейной собственности. Точно очерченных границ наследственные промысловые угодья не имели, обычно их замечали по каким-либо природным знакам: речкам, озерам, деревьям, камням и т.п. Каждый хорошо знал свои места. Для обозначения вотчин у хантов суще-

ствовало понятие *ма муэ* 'моя земля'. На семейные вотчины чужие не допускались, нарушения преследовались по нормам обычного права.

Наряду с семейными, у обских угров существовали и патронимические "вотчины", - нераздельные владения нескольких родственных семей-однофамильцев. На примере юрт Цингалинских на Иртыше С.К. Патканов дал характеристику пользования семейно-патронимическими угодьями. "В этом селении, писал он, - кроме общей дачи, которую пользуются все на общинных началах, отдельные роды (здесь явно речь идет о патронимии. - Е.М.) имеют еще свои особые "вотчины", перешедшие к ним частью непосредственно от предков, частью путем купли или завешания от лиц, владевших этими землями, из них некоторые принадлежали даже к смежным юртам Меньше-Кондинской волости".

Далее С.К. Патканов приводит примеры патронимических владений у остяков юрт Цингалинских: "1. Речка Чагрова с прилегающими землями (около ягодной протоки) принадлежит семи семьям Чагровых и Подлинных. 2. Речка Чилимка, приток Конды с правой стороны, с прилегающими угодьями составляет принадлежность 2 семей и одной женщины из третьего рода Дусматовых. 3. Речка Вачкиева с прибрежными угодьями. Владельцами ее являются три семьи родов Каскиных (2) и Мамкаевых (1). 4. Озеро и речка Калмадаева, выпадающие в р. Чилимку, составляют владение двух семей Кушлиных, из коих пользуется ими только одна, т.к. другая перешла на жительство в Айдарские юрты (по Салыму)"<sup>105</sup>.

Со сведениями С.К. Патканова совпадают и наблюдения А.А. Дунина-Горкавича: "Связь родовичей основана на общинном пользовании угодьями. Земли находятся в пользовании каждого отдельного рода, составляют известную территориальную единицу, большей частью бассейн какой-либо реки. Границы этих угодий хорошо известны смежным родам, поэтому вторжения на чужую территорию без должного разрешения караются довольно строго по обычному праву"<sup>106</sup>.

На охотничьей территории отдельных селений выделялись места, где охотились отдельные семьи, ставившие свои ловушки и имевшие избушки. По сведениям Сирелиуса, у ваховских хантов каждый охотник имел для своих самострелов несколько определенных мест, которые он нашел сам или же унаследовал от отца, и где никто не мог поставить свою ловушку, не спросив разрешения"<sup>107</sup>.

Наследование угодий осуществлялось только между "вотчинниками", т.е. людьми, имеющими право на совместное пользование этими угодьями, которыми, согласно обычному праву, являлись или родственники, или однофамильцы. В правовых обычаях угров отмечается, что "наследование детьми после отца этих угодий является

не самостоятельным, т.к. они не могут выделить из вотчинного угодья своей части, если, конечно, оно не является семейным".<sup>108</sup> Как справедливо заметила Н.А. Миненко, положение о переходе промысловых угодий только к родственникам "говорило о том, что участки эти не были частной собственностью отдельных семей, что они находились лишь в их наследственном пользовании".<sup>109</sup>

Вследствие высокой смертности среди аборигенов, "вотчины" часто переходили из рук в руки, в результате чего нарушался "родовой" (генеалогический) принцип владения угодьями. Обычное право угров стояло на страже "родовой" собственности: "Если через какой-либо промежуток времени кто-нибудь предъявлял права на определенный участок и мог доказать их свидетельством посторонних людей, участок этот передавался в пользование просителю".<sup>110</sup>

Рыбная ловля и охотничий промысел регулировались определенными правилами. На чужой "вотчине" нельзя было охотиться или рыбачить без разрешения; запруды, загоны и прочие приспособления для лова не должны были мешать друг другу. У нарушивших "вотчинное право" добыча (половина или полностью) изымалась в пользу хозяина; при повторном проступке, кроме добычи изымалось и орудие промысла, а в третий раз - ко всем этому добавлялось наказание розгами. Существовал строжайший запрет брать из чужой ловушки зверя или рыбу. Виновный подлежал общинному суду, добыча изымалась в пользу хозяина, причем ущерб должен был возмещаться в двух- и даже трехкратном размере.<sup>111</sup>

Права охотников на добычу регламентировались очень тщательно. Все спорные ситуации регулировались правилами, выработанными на основе опыта. Тяжело раненный зверь доставался тому, кто его ранил, а легко раненный - тому, кто его добывал. Если кто-нибудь, преследуя зверя, перехватывал след, не зная о другом охотнике, то зверь доставался ему, если же он, идя по следу, узнавал, что зверя преследует другой, то должен был прекратить погоню. Это правило действовало и при индивидуальной, и при коллективной охоте.

Что касается отношений собственности на средства производства (орудия промысла, транспортные средства), то они считались семейной собственностью, отмечаются и коллективные формы владения ими. Артельной собственностью считались большие рыболовные запоры, охотничьи избушки, большие невода, которые связывались из частей, принадлежавших отдельным семьям. Домашний скот (лошади, коровы, собаки) находился в семейной собственности. Олени принадлежали главе семьи, часть оленей отец отдавал сыновьям, а в собственности женщины находились те олени, которые были даны ей в приданое. Семейной собственностью считались также жилые и хозяйственные постройки, домашняя утварь. Следует от-

метить, что поскольку семейной собственностью распоряжался глава семьи - отец, то принадлежность промысловых орудий, скота и пр. семье олицетворялась как собственность главы семьи. К личной собственности взрослого мужчины относилось все то, что изготовлялось или использовалось им самим - ружье, нож, топор, небольшая лодка, одежда, обувь и т.п. Личную собственность замужней женщины составляли приданое, предметы личного обихода и подарки родителей. Личное имущество наследованию не подлежало, за немногим исключением, его клали в могилу вместе с умершим.

### Примечания

<sup>1</sup> На это уже обращала внимание З.П. Соколова. См.: Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири XVII - начала XX вв. М.: Наука, 1970. С. 107; Она же. Социальная организация обских угров (К истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М., 1974. С. 82; Она же. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. М.: Наука, 1983. С.3.

<sup>2</sup> П а т к а н о в С.К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая старина. СПб., 1891. Вып. III, IV. С. 89-106; Она же. Тип остяцкого богатыря по былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891. С. 74.

<sup>3</sup> М и л л е р Г.Ф. Описание Сибирского царства. СПб., 1750. С. 63-64.

<sup>4</sup> К н и г а Большому чертежу. М., 1950. С. 173.

<sup>5</sup> А б р а м о в Н.А. Описание Березовского края. СПб., 1855. С. 388-398.

<sup>6</sup> П а т к а н о в С.К. Тип остяцкого богатыря ... С.73.

<sup>7</sup> Т а м ж е.

<sup>8</sup> В и к т о р о в а В.Д. Памятники лесного Зауралья X-XIII вв. н.э. // Труды Камской археологической экспедиции. Пермь, 1968. Вып. 4. С. 239-256; К о н и к о в Б.А. К этносоциальной характеристике культур таежного Прииртышья VI-XIII вв. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1981. С. 66-70; М о г и л ь н и к о в В.А. О культурах лесной полосы Западной Сибири второй половины I тыс.н.э. // Там же. С. 82-85.

<sup>9</sup> Б а х р у ш и н С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI-XVII вв. // Научные труды. М., 1955. Т. III. Ч. 2. С. 86-152.

<sup>10</sup> С и б и р с к и е летописи. СПб., 1907. С. 333.

<sup>11</sup> Б а х р у ш и н С.В. Указ. соч.; Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ. М.; Л., 1939. Т. II. С. 20-

42; О н ж е. К истории родового строя у обских угров//СЭ. М.;Л., 1947. Т.VI-VII.С. 159-183.

<sup>12</sup> Б а б а к о в В.Г. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров//СЭ. 1988. N 3. С. 40.

<sup>13</sup> Б а х р у ш и н С.В. Указ. соч. С. 115,116.

<sup>14</sup> Б а х р у ш и н С.В. Указ. соч. С. 116; А б р а м о в Н.А. Указ. соч. С. 393.

<sup>15</sup> П а т к а н о в С.К. Тип остяцкого богатыря ... С. 14-16.

<sup>16</sup> М и л л е р Г.Ф. История Сибири. М.;Л., 1937. Т.1. С. 246.

<sup>17</sup> Б а х р у ш и н С.В. Указ. соч. С. 104.; Р у д е н к о С.И.

Угры и ненцы Нижнего Приобья//Архив АН СССР. Ф. 1004. Оп. 1. Д. 70. Л. 72.

<sup>18</sup> А б р а м о в Н.А. Указ. соч. С. 339-340.

<sup>19</sup> А б р а м о в Н.А. О введении христианства у березовских остяков //Журнал Министерства народного просвещения. 1851. N 12. Ч. 72. С. 12.

<sup>20</sup> П а т к а н о в С.К. Стародавняя жизнь остяков ... С. 87.

<sup>21</sup> Б а х р у ш и н С.В. Указ. соч. С. 137, 138.

<sup>22</sup> М и л л е р Г.Ф. История Сибири. Ч. 1. С. 247.

<sup>23</sup> Использована сводная таблица, составленная З.П. Соколовой. См.: С о к о л о в а З.П. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М., 1990. С. 186-192.

<sup>24</sup> О б щ е с т в е н н ы й с т р о й у н а р о д о в С е в е р н о й С и б и р и XVII - начала XX вв. М.: Наука, 1970. С. 391.

<sup>25</sup> П а т к а н о в С.К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям//Живая старина. СПб., 1891. Вып. III, IV. С. 102, 103; М у р з и н а А.И. К вопросу о социальном строе народов Северо-Западной Сибири//Уч. зап. ЛГУ, 1948. Серия востоковед. наук. Вып. II. С. 290; О н а ж е. Реформа М.М. Сперанского в Западной Сибири//Уч. зап. ЛГУ. 1950. Т. 115. С. 111; М и н е г о Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII - первой половине XIX вв. Новосибирск: Наука, 1970. С. 147.

<sup>26</sup> Д у н и н - Г о р к а в и ч А.А. Тобольский Север. СПб., 1904. Т.1. С. 77-78.

<sup>27</sup> С и м ч е н к о Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII в. М.: АН СССР, 1965. С. 60-104.

<sup>28</sup> Д о л г и х Б.О. Племя у народов Севера//Общественный строй у народов Северной Сибири в XVII- начале XX вв. М.: Наука, 1970. С. 339.

<sup>29</sup> Б а б а к о в В.Г. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров//СЭ. 1988. С. 45, 46.

<sup>30</sup> Д о л г и х Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.//ТИЭ. Нов. сер. М.: АН СССР, 1960. С. 57, 65, 80.

<sup>31</sup> ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43, 44, 75, 273, 347, 404, 992.

- <sup>32</sup> Долгих Б.О. Племя у народов Севера. С. 339.
- <sup>33</sup> Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов//Общественный строй у народов Северной Сибири в XVII- начале XX вв. М.: Наука, 1970. С. 125-126.
- <sup>34</sup> Штейниц В.К. Хантыйский (остяцкий) язык//Языки и письменность народов Севера. М.;Л., 1937. Ч. 1. С. 194.
- <sup>35</sup> Терешкин Н.И. Хантыйский язык//Языки народов СССР. М.: АН СССР, 1966, Т. III. С. 319.
- <sup>36</sup> Хайду П. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1986. С. 45.
- <sup>37</sup> ТФ ГАТО.
- <sup>38</sup> Мурзина А.И. К вопросу о социальном строе ... С. 293.
- <sup>39</sup> Зибарев В.А. Юстиция у малых народов Севера (XVII-XIX вв.) Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. С. 37.
- <sup>40</sup> Шунков В.И. Ясачные люди в Западной Сибири в XVII в.//Сов. Азия. 1930. N 3-4. С. 189.
- <sup>41</sup> Зуев В.Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII в. (1771-1772) //ТИЭ. Нов. сер. М.;Л., 1947. С. 52.
- <sup>42</sup> Фишер И.Е. Сибирская история. СПб., 1774. С. 132.
- <sup>43</sup> Миллер Г.Ф. История Сибири. М.;Л., 1937. Т.1. С.122-123.
- <sup>44</sup> ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44,75, 347.
- <sup>45</sup> ЦГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 264. Л. 7-8.
- <sup>46</sup> Марченко В.Г. Система управления сибирскими аборигенами в "Уставе об управлении инородцев" 1822 г.//Археология и этнография Приобья. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1982. С. 157-158.
- <sup>47</sup> Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев//Зап. РГО по отд. статистики. 1912. Т. XI. Вып. 2. С. 52.
- <sup>48</sup> Сибирские летописи. СПб., 1907. С. 332.
- <sup>49</sup> Спафарий Н. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая//Записки РГО по отделению этногр. 1882. Т. 10. Вып. 1. С. 34-35.
- <sup>50</sup> ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43, 44, 75, 993, 994.
- <sup>51</sup> Гурвич И.С. Соседская община и производственные объединения малых народов Севера//Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970. С. 389.
- <sup>52</sup> Андреев А.И. Описание о жизни и упражнениях обитающих в Туруханском и Березовском округах инородцев//СЭ. 1947. N 3. С. 94.
- <sup>53</sup> Титов А. Сибирь в XVII в. М., 1890. С. 73-64.
- <sup>54</sup> Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1788. Ч. III. Пол.1. С. 55.
- <sup>55</sup> ТФ ГАТО.

<sup>56</sup> М у р з и н а А.И. К вопросу о социальном строе народов Северо-Западной Сибири в первой половине XIX в. // Уч. зап. ЛГУ, Серия востоковед. наук. N 105. С. 296.

<sup>57</sup> ТФ ГАТО.

<sup>58</sup> П и к а А.И. Соседская община в процессе формирования северо-мансийской этнической общности // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1983. С. 158.

<sup>59</sup> Анализ хозяйственных коллективов хантов в составе различных хозяйственных объединений дан в работах: П е р е в а л о - в а Е.В. Хозяйственные объединения таежных хантов в конце XIX - начале XX вв. // Роль Тобольска в освоении Сибири: Тезисы докладов научной конференции. Тобольск, 1987. С. 38-40; Г о л - о в н е в А.В., К о н е в А.Ю. Община у народов Нижнего Приобья во второй половине XIX - начале XX вв. // Община и семья в сибирской деревне XVIII - начала XX вв. Новосибирск, 1989. С. 79-81.

<sup>60</sup> Д у н и н - Г о р к а в и ч А.А. Тобольский Север. Тобольск, 1911. Т. III. С. 97; П а т к а н о в С.К. Экономический быт государственных крестьян и инородцев Тобольского округа Тобольской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. СПб., 1891. Вып. X. С. 235.

<sup>61</sup> В о р о н о в А.Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоседов Томской губернии // Зап. РГО по отд. этногр. СПб., 1900. С. 29.

<sup>62</sup> М а р у с и н С. Промысловые артели Тобольской губернии // Юридический вестник. М., 1891. Т. VIII. Кн. III-IV. С. 441-445; Архив Российской Академии наук. СПб., Раз. IV. Оп. 1. Д. 81-82.

<sup>63</sup> В а р п а х о в с к и й Н.А. Рыболовство в бассейне р. Оби. СПб., 1898. Т. 1. С. 44; В о р о н о в А.Г. Указ. соч. С. 27, 29; Т у р к и н Н.В. Обычное охотничье право у наших инородцев в связи с поземельными владениями // Природа и охота. 1901. N 3. С. 3.

<sup>64</sup> В а с и л ь е в В.В. Река Демьянка: Экономозтнографический очерк. Тобольск, 1929. С. 10.

<sup>65</sup> Ш а т л о в М.Б. Ваховские остяки (этнографические очерки) // Труды Томского краевого музея. Томск, 1931. Т. IV. С. 146.

<sup>66</sup> В о р о н о в А.Г. Указ. соч. С. 48; Ш а т л о в М.Б. Указ. соч. С. 7.

<sup>67</sup> Ш а т л о в М.Б. Указ. соч. С. 9.

<sup>68</sup> К у л е м з и н В.М., Л у к и н а Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX - начале XX вв. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. С. 167.

- <sup>69</sup> Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. С.111.
- <sup>70</sup> Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. С. 137.
- <sup>71</sup> Большая Советская Энциклопедия. М., 1975. Т. 22. С. 156.
- <sup>72</sup> Першиц А.И., Монгайт А.Л., Алексеев В.П. История первобытного общества. М., 1982. С. 79; Итс Р.Ф. Введение в этнографию. Л., 1991. С. 64,65; Семенов Ю.И. Экономическая этнология. Кн. 1. Ч. 1//Материалы к серии "Народы и культуры". М., 1993. Вып. XX. С. 143-147.
- <sup>73</sup> Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М., 1853. С. 11.
- <sup>74</sup> Кастрен М.А. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах, остяках//Этнографический сборник, издаваемый РГО. СПб., 1858. Вып. IV. С. 77-78.
- <sup>75</sup> Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири//Магазин землевладения и путешествий. М., 1860. Т. 6. Ч. II. С. 184.
- <sup>76</sup> Дунин-Горкавич А.А. Очерк народностей Тобольского Севера//Известия РГО. СПб., 1904. Т. 40. Вып. 1. С. 3.
- <sup>77</sup> Воронов А.Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии//Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1900. Т. 18. С. 4, 29.
- <sup>78</sup> Шатилов М.Б. Ваховские остяки. Этнографические очерки//Труды Томского краевого музея. 1929. Т. 2. С. 4.
- <sup>79</sup> Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965. С. 79, 107, 124-126.
- <sup>80</sup> Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. Проблема фратрии и рода. М., 1983. С. 121; Она же. Еще раз о роде у хантов и манси//Семья и социальная организация финно-угорских народов. Сыктывкар, 1991. Труды института языка, литературы и истории. Вып. 49. С. 94.
- <sup>81</sup> Соколова З.П. Социальная организация ... С. 156.
- <sup>82</sup> Там же.
- <sup>83</sup> Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные по социальной организации восточных хантов//ИИС. Томск, 1976. Вып. 21. С. 235.
- <sup>84</sup> Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX - начале XX вв. Томск, 1977. С. 192.
- <sup>85</sup> Первалова Е.В. Брачно-родственные отношения северных хантов//Экспериментальная археология. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 124.

- <sup>86</sup> Большая Советская Энциклопедия. М., 1975. Т. 22. С. 156-157.
- <sup>87</sup> Вербов Г.Д. Лесные ненцы//СЭ. 1936. N 2. С.69; Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные ... С. 235; Пирева Е.В. Указ. соч. С. 16.
- <sup>88</sup> Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные ... С. 236.
- <sup>89</sup> Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества//СЭ. 1939. N 2; Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв.; Бабак В.Г. Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров//СЭ. 1988. N 3.
- <sup>90</sup> Подсчеты произведены по данным ревизских переписей населения. ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп.8, Д. 43, 44, 75, 243, 992, 993.
- <sup>91</sup> Памятная книжка Тобольской губернии на 1884 г. Тобольск, 1884. С. 25.
- <sup>92</sup> Косвен М.О. Патронимия и проблемы структуры рода//Вопросы этнографии Кавказа. Тбилиси, 1952. С. 71,72.
- <sup>93</sup> Крюков М.В. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации//СЭ. 1967. N 6. С. 85.
- <sup>94</sup> Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII - первой половине XIX вв. Новосибирск: Наука, 1975; Пика А.И. Сосьвинские манси как этносоциальная общность XVII-XIX вв. : Дис. ... канд. ист. наук. М., 1982.
- <sup>95</sup> Миненко Н.А. Материалы по обычному праву народов Северо-Западной Сибири первой половины XIX в.//Археология и источниковедение Сибири. Новосибирск: Наука, 1975. С. 36.
- <sup>96</sup> Зуев В.Ф. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов//ТИЭ. 1947, Т. 5. С. 41.
- <sup>97</sup> Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири//Магазин землевладения и путешествий. М., 1860. Т. 6. Ч. II. С. 186.
- <sup>98</sup> Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1992. С. 491.
- <sup>99</sup> Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. С. 107.
- <sup>100</sup> Соколова З.П. О культе предков у хантов и манси//Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 67.
- <sup>101</sup> Волости и населенные пункты. СПб., 1894. Вып. 10. Прилож. 5.
- <sup>102</sup> Шатилов М.Б. Ваховские остяки (этнографические очерки)//Труды Томского краевого музея. Томск, 1931. Т. IV. С. 146;

Головнев А.В., Конев А.Ю. Община у народов Нижнего Приобья во второй половине XIX - начале XX вв. //Община и семья в сибирской деревне XVIII - начала XX вв. Новосибирск: Наука, 1989. С. 83.

<sup>103</sup> По л е в ы е материалы автора. 1990, 1991.

<sup>104</sup> Д у н и н - Г о р к а в и ч А.А. Тобольский Север. Тобольск, 1911. Т. II. С. 319.

<sup>105</sup> П а т к а н о в С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891. С. 18-19.

<sup>106</sup> Д у н и н - Г о р к а в и ч А.А. Указ. соч. СПб., 1904. Т. I. С. 77.

<sup>107</sup> S i r e l i u s U.T. Reise zu den Os'jaken. Helsinki, 1983. S.

215. <sup>108</sup> Т Ф Г А Т О. Ф. 200. Оп. 1. Д. 71. Л. 7.

<sup>109</sup> М и н е н к о Н.А. Материалы по обычному праву народов Северно-Западной Сибири первой половины XIX в.//Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск: Наука, 1975. С. 37.

<sup>110</sup> Ц Г И А. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 269. Л. 79; П а м я т н а я книжка Тобольской губернии на 1884 г. Тобольск, 1884. С. 36; В о р о н о в А.Г. Юридические обычаи остяков Западной Сибири и самоедов Томской губернии//Записки РГО по отд. этногр. СПб., 1900. С. 27.

<sup>111</sup> П а м я т н а я книжка Тобольской губернии ... С. 37.

# Глава пятая

## Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень)

В народном творчестве любого этноса метрика полностью, а поэтическое изложение текста частично основываются на закономерной организации акустических элементов. Классические собиратели обско-угорского фольклора XIX - начала XX вв., как, например, А. Регули, Й. Папай, А. Алквист, Х. Паасонен, К.Ф. Карьялайнен, ввиду отсутствия звукозаписывающей техники не могли фиксировать акустическую сторону фольклора. Тем самым была потеряна и половина эффекта. При диктовке или специально замедленном пении тексты подвергаются негативным изменениям: исполнители сокращают количество повторов, упускают образные определения и дополнительные элементы, вставляемые ради сохранения метрического количества слогов. Последние выбрасывались и самими собирателями как неважные с точки зрения сюжета и мешающие восприятию содержания. О своих полевых наблюдениях, касающихся метрики, ученые высказывались бегло<sup>1</sup>, а о поэтических формах более подробно первым высказался Б.Мункачи<sup>2</sup>. В настоящей работе не рассматриваются теории, не основанные на акустических наблюдениях; например, венгерские попытки реконструкции древнеугорского стихосложения и др.

Самые ранние звуковые записи обско-угорского фольклора - это фонограммные цилиндры К.Ф. Карьялайнена (1898-1900 гг.) и А. Каннисто (1901-1906 гг.). Музыкаведческая обработка этих материалов есть в трудах А.О. Вяйсенена<sup>3</sup> вместе с небольшим разделом о взаимосвязи текста и мелодии<sup>4</sup>. Однако краткость самих фонограмм и публикации нот без слов в дальнейшем не позволяли специалистам более подробно проанализировать эти ранние примеры обско-угорского песенного творчества. Опираясь на достаточный звуковой материал, первую основательную метрику и отчасти поэтику дал В. Штейниц по своим северохантыйским собраниям<sup>5</sup>. Подробный анализ его текстов не столько по метрике, сколько по син-

таксическим закономерностям стихосложения был выполнен американским ученым Р.Аустерлицем<sup>6</sup>. Он же провел первые специальные исследования о соотношении текста и мелодии в мансийских песнях на основе магнитофонных записей Б.Кальмана 1957 г.<sup>7</sup> В последнее время мы занимаемся раскрытием эталонов метрики на основе обширного магнитофонного материала экспедиций 1980-1982, 1990-1992 гг. по казымскому и шеркальскому диалектам хантыйского языка.

Звуковые записи обских угров, годные для анализа, были доступны по северным группам<sup>8</sup>. Народное творчество живущих в тесных культурных связях хантов и манси не имеет больших различий в рамках крупных территориальных групп (например, северные ханты и северные манси). На современном материале можно получить представление о том, как могли звучать канонические песни, основной текст которых (т.е. без метрических элементов) сохранился благодаря прежним собирателям.

Невероятно богатое обско-угорское песенное творчество по формальной конструкции основывается на чрезвычайно взаимосвязанной системе, и можно предположить, что именно это является одной из главных причин его жизнеспособности и продуктивности. Соблюдение этих форм требует столько же духовной энергии, как, например, поэзия Гомера. Система многоярусна, и для каждого яруса существует свой закон с его вариативными возможностями и исключениями. При звучании песни все законы действуют одновременно; при этом (особенно в длинных песнях) конкретный результат некоторых творческих процессов достигается лишь в момент произнесения.

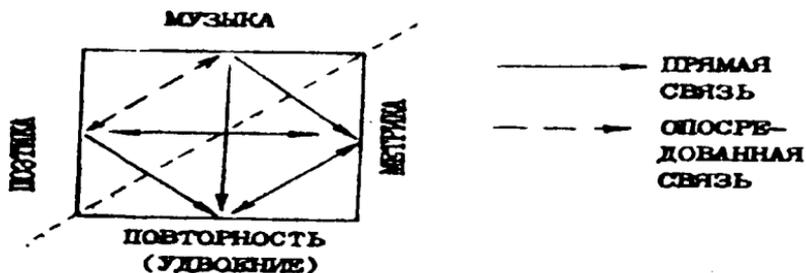
Поскольку основой любой закономерности является повторение, процесс соотнесения повторяемых структур разных ярусов приводит к изменению психического состояния и у исполнителя, и у слушателей. Нечто похожее на легкий экстаз может наступать после пения 30-40 строк даже бытовых песен - их субъективная эмоциональная нагрузка способствует этому не меньше, чем высокая сакральность обрядовых жанров. Внешние признаки такого состояния: исполнитель ритмически покачивается вперед-назад или вбок, двигая согнутыми в локтях руками; взгляд уходит в никуда, изменяется тембр голоса, в наиболее эмоционально нагруженных местах появляются слезы. При более сильном экстазе певец потест и дрожит. Он как бы переходит в другие миры и другие состояния сознания - более древние, светлые и мощные по сравнению с повседневным бытом.

Это энергии мира богов и духов-предков, откуда берет свое начало сакральное песнетворение. Поэтому в песенной форме исполнения народ выделяет два особых признака. Первый характеризуется повышенной достоверностью. Измененное психическое состо-

ание не только блокирует механизмы манипуляций информацией и чувствами, но и открывает путь к познанию "действительностей", недоступных в обычном состоянии. Творцам бытовых песен нередко кажется, что какая-то непреодолимая сила заставляет их выразить свои ощущения в красочной поэтической форме. В случае же с сакральными песнями - индивидуальными или коллективными - бытует мнение, что их дословно диктуют какие-то сверхъестественные существа. Второй признак: песня обладает большей силой, вроде волшебной, по сравнению с прозой. Исходящая из высших духовных энергетических слоев песня может претворить свою "действительность" и на уровне реального быта. Поэтому, например, у кратких непесенных магических жанров, как заговор, лорча, проклятие, клятва, часто параллельно существует песенный вариант.

Встает вопрос, какими формальными средствами они добиваются этой уникальной интенсивности песенного творчества, которую в цивилизованных обществах очень трудно достичь (и тем более при минимальном наборе признаков в каждом из средств). У обских угров бытует одноголосие и исполнение соло, архаические мелодии строятся лишь на нескольких нотах, сопровождающий инструмент - нехитрого строя, в тексте практически отсутствуют эффектные включения. Однако современному европейскому слушателю несвойственно такое глубокое переживание, какое можно наблюдать у хантов даже при исполнении обычных песен, не говоря уже о сакральных. Профессиональный композитор со своими сложными приемами, многоинструментным оркестром с его громким звучанием оказывается здесь бессильным. Одна из причин такого большого эффекта - конечно, психологическая: людям из близких к природе обществ более доступны самые глубокие слои психики. Им меньше мешает рациональное и контролируемое сознание, которое развилось в процессе цивилизации европейского типа, то есть непосредственность восприятия им дается легче.

Законы метрики и их взаимосвязь в обско-угорском стихосложении можно изобразить в четырехгранной системе. В ней вертикальные плоскости иерархического характера, в то время как горизонтальные приближаются к линейным.



Грани "музыка" и "поэтика", конечно, более широкого значения, чем подчиняющиеся им грани "метрика" и "повторение". Связь между музыкой и поэтикой подтверждается и тем фактом, что наиболее богатая поэтичность и стандартная стихотворная форма проявляются именно в песенных жанрах. Эти грани более высокого уровня со своими особенностями играют определяющую роль в интенсивности песен. В поэтике главный закон - это образность, в соответствии с чем перед важными именными понятиями обязательно должны стоять определительные-описательная структура. Вместе они составляют один стих, т.е. стихотворную строку. Эти традиционные эпитеты делают выражаемую ими внутреннюю "действительность" настолько наглядной, что она вырисовывается как картина. На грани "музыка" несколько элементов функционируют, сужая сознание и тем самым меняя психическое состояние. Эти ритм и мелодия - монотонны сами по себе, кроме того, в приемах подключения текста к мелодии тоже имеются эффективные механизмы создания монотонности (см. ниже).

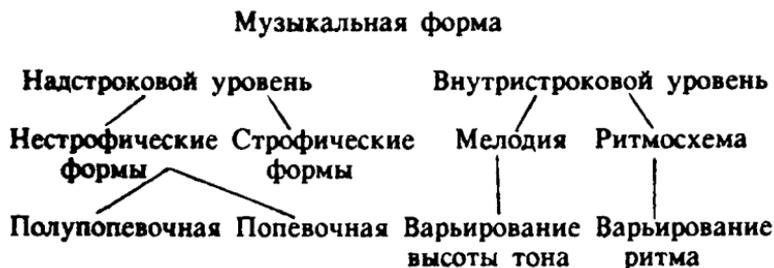
В настоящей работе подробно, хотя и не полностью, описывается наименее известная грань - метрика, то есть конструирование текста в соответствии с нормами на уровне слога и синтаксиса. До сих пор на основе опубликованных текстов читатель мог получить наибольшее впечатление о поэтике обско-угорского песенного творчества, ибо она весьма ощутима даже в переводе на другой язык. Звиду этого будут затронуты только те стороны поэтики, которые непосредственно связаны с метрикой. Грань "повторность" (удвоение) ввиду господствующей роли двойных структур можно описать как самостоятельную систему законов. В случае полного описания обско-угорского песенного творчества законы удвоения можно было бы перенести в соответствующие грани поэтики и метрики, и на четвертой грани оказалась бы категория жанра.

Уже при первом ознакомлении с обско-угорским песенным творчеством надо учитывать значимость парадоксальных структур законов. Почти в каждой области (или на каждом уровне) можно выявить, что главному закону соответствует побочный закон, диаметрально противоположный принципу главного закона. К ним обоим прибавляются несколько аннулирующих законов. Полученные таким образом вариативные возможности способствуют тому, порой с удивительным остроумием, что песня получается полностью закономерной, не становясь в то же время слишком связанной.

## 1. Грань "музыка" и ее взаимосвязь с текстом

У локальных групп северных хантов имеется свой фонд мелодий, которые в разной степени связаны с жанрами. Стабильность текста

зависит отчасти от жанра, отчасти - от исполнителя. Очевидно, что исполнение эпоса или некоторых видов индивидуальных песен требует более творческого подхода, чем, например, исполнение сравнительно кратких коллективных жанров (драматические представления на медвежьем празднике, призывные, похвальные песни и т.д.). Дословное воспроизведение текста, слившегося с попевками (как в европейском фольклоре), даже в этих кратких жанрах редко является результатом памяти. Относительно воспроизведения слов у хантов удивительные способности. Например, песню в 50-60 строк искусные представители старшего поколения могут спеть без записки после одного-единственного прослушивания. Это вовсе не значит, что все повторяется дословно, ибо результат получается из-за полного владения законами метрики и тренировки. По крайней мере, половина всего песенного творчества держится в памяти в промежуточной форме - между стабильным и импровизированным текстом - и каждый раз заново налагается на мелодию. Если мы хотим понять этот редкий для европейских обществ способ песнопения, то должны как-то моделировать для себя сознание исполнителей, а точнее, соответствующие законы и их соотношения. Так как при сочинении и исполнении песни мелодия с ритмосхемой первичны по сравнению с конкретным текстом, нам предстоит начать с музыкальной грани. Схема следующая:



## 1.1. Надстроковой уровень

### 1.1.1. Нестрофические формы

Они составляют преобладающее большинство хантыйского музыкального фонда. Возможна однострочная, а общераспространенной является двух-трехстрочная музыкальная структура. Они организуются в соответствии с основной схемой последовательности и законом вариации. Основная схема (например, последовательность попевок АББ) походит на строфу, но отличается от нее тем,

что элементы можно прибавить или убавить в определенной закономерности. Главное отличие от строфы, однако, в том, что эта основная схема полностью независима от текста и присоединяется к нему лишь в момент пения. Таким образом, структура попевок и структура стихов вольно переплетаются. В мелодиях имеется два типа в соответствии с тем, что служит основой музыкального мотива - полустишие или стих в тексте.

А. Полупопевочный тип. Более обобщенно его можно назвать речитативным. Он очень архаичен, большей частью встречается в культовых эпических жанрах. Строится на монотонном ("прямолинейном" - одно-двухтоновом или "волнистом" - поднимающемся-опускающемся) мотиве. Один вариант этого мотива благодаря какому-либо заметному скачку тона, в зависимости от того, в начале или в конце мотива он находится, становится как бы маркером, означающим то ли конец какого-то отрезка, то ли начало следующего. "Немаркированные" мотивы присоединяются в определенно варьирующем количестве, создавая музыкальную структуру в пределах двух-шести стихов по тексту. В одном стихе мотивы встречаются попарно, то есть это полустишие. Например, при начинающем мотиве А и немаркированных мотивах Б, В, Г можно создать такую структуру.

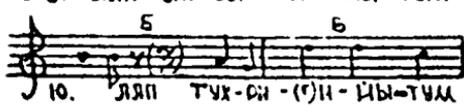
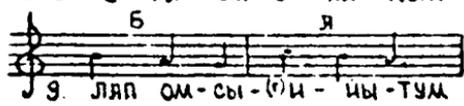
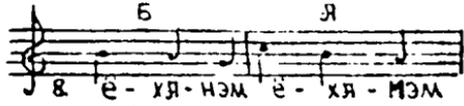
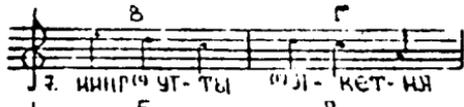
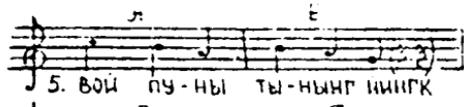
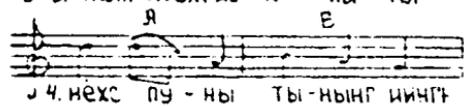
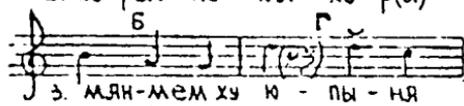
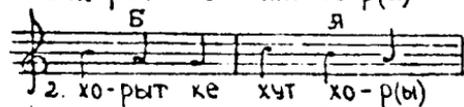
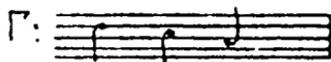
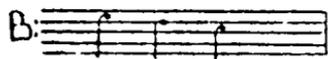
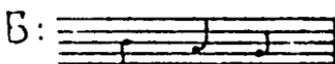
Попевка:	БА	БА	БГ	АБ	АБ	АБ	БГ	БА	БА	БВ
Стих:	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

#### Н о т н ы й п р и м е р I

Полупопевочный тип. Отрывок мужской эпической песни стиля героического эпоса. Исполнена: Смолин Григорий Прокопьевич, род. в селении Тунзигорт на Малой Сосьве, ок. 1908 г. Шеркальский диалект (По публикации: Lazar K. Egy motivikus szerkesztésű osztjak dallamtipusrol. // Zenetudomány-dolgozatok. Budapest, 1987. P. 222-224).

Если [прямую] линию, [то] семь линий [реки]  
 если [прямую] линию, [то] шесть линий [реки]  
 после [того], [как я] проехал, [вижу:]  
 дорогая вода [с богатством] соболиного меха  
 дорогая вода [с богатством] звериного меха,  
 живущими в воде дядьями [= бобрами]  
 живущими в воде дядьями  
 моя река, моя река  
 [полностью] перегорожена  
 [полностью] перекрыта.

# Мотив



Обязательность парного расположения показывает, что в тексте основной единицей является полный стих. Однако мотив Б можно повторить и далее непарно, оставляя, таким образом, полустушие в тексте. Вариативность количества таких мотивов и придает некую самостоятельность полустушиям. Таким образом, текст становится более гибким, ибо можно произвольно игнорировать законы конструирования полного стиха. Однако этой свободой не злоупотребляют, пользуются ею два-три раза на 50 строк.

Этот тип пения может дать потрясающие эффекты. Например, "музыкальная строфа" (основная схема) может начинаться с середины какого-либо глагола и заканчиваться где-нибудь в середине именного определения уже следующего предложения. Искусные певцы широко пользуются такими возможностями, чтобы показать свое мастерство, и так бросаются полупопевками-полустушиями, не соответствующими друг другу, что даже для того, чтобы просто следить за текстом, требуется не меньшая концентрированность, чем при медитации. Уникальные приемы такого пения весьма трудно передать в переводе (например, когда в полустушии остается только половина глагола). Даже публикация хантыйского текста песни возможна только по звуковой записи, иначе собиратель едва ли с диктовки на ходу может правильно определить границы несоответствующих друг другу полупопевок и полустуший. Так до сих пор этот тип пения в литературе не отражался.

Б. Попевочный тип. В настоящее время он наиболее характерен. Музыкальный мотив, т.е. попевка, соответствует стиху. Строй мелодии таков, что при разделении на отрезки она разрушается. Здесь тоже имеется попевка-маркер, означающая начало или конц, к которой в определенном количестве и очередности присоединяются немаркированные попевки. Эта очередность может диктовать либо простой повтор, либо более сложную структуру из нескольких разных попевок. Наиболее часто встречается структура с двумя-тремя попевками, хотя однопопевочные мелодии тоже существуют. Простые примеры близки к полупопевочному типу (например, когда основная структура состоит из немаркированных мотивов А, а маркированная попевка является близким вариантом этого).

Наиболее развитая форма выступает в виде схемы попевок АБВ (редко Г) со стабильной очередностью. Это можно было бы считать строфой, если бы в тексте тоже имелся строфический строй, но полупопевочный тип настолько же независим от строения текста, как и попевочный. Этот тип обязывает певца соблюдать правила строения целых стихов, которые, в свою очередь, приходят к употреблению метрических глагольных стихов и повторов полустуший (см. ниже).

По идее, имеется возможность соотнести определенные отрезки текста с определенными отрезками музыки, например, начало или конец предложения - с маркером начала или конца музыкальной схемы или же начинающийся стих параллелизма - с начинающейся попевкой. При наличии таких возможностей у некоторых певцов, особенно в кратких произведениях, иногда наблюдается намеренное создание таких соответствий, отчего появляется нечто, похожее на строфический строй. Однако в слишком широком объеме такой порядок приводит к непереносимой монотонности. Более благоприятно, если эти две грани независимо друг от друга соблюдают свои варьирующие правила, в процессе чего все равно стихийно создается некоторое количество совпадений. Намеренное соотнесение можно использовать в качестве приема для подчеркивания важных отрезков в тексте (например, начинать тематические единицы с начинающей попевки). Независимость музыкальной и текстовой граней объясняет ту специфику хантыйской песни, которую обобщенно можно передать понятием бесконечности, а конкретно - нескончаемости. Сами ханты вполне осознают это и намеренно усиливают эффект. В строении мелодии указанная особенность достигается тем, что в отличие от спускающейся языковой интонации конечный тон заключительной попевки поднимают вверх, как будто мелодия не кончается.

Но бесконечности достигают и на более высоком уровне. Автономность граней в большом количестве создает стихийно такие конструкции, в которых граница единицы одной из граней приходится в середину единицы другой грани, образуя таким образом структуру цепи, в которой по крайней мере одна из единиц оказывается на незаконченном этапе.



Эпические тексты, которые в печатном виде кажутся слишком длинными и переполненными повторами, в настоящем исполнении воспринимаются соразмерными, и их окончание причиняет почти физическую боль. На этом эффекте строятся эпические произве-

дения и те виды песен, функция которых заключается в самозащите при длительном периоде монотонного хода времени (песни, которые поются в дороге, во время ожидания, при домашней работе).

### *1.1.2. Строфические формы*

Из вышесказанного очевидно, что они не особенно характерны для хантыйского фольклора. Однако автономная вариабельность музыкальной и текстовой граней при благоприятных условиях способствует образованию строф в пределах 4-12 строк. Внутренним условием может выступать, например, повторение краткого тематического отрезка, а внешним условием часто является чередование адресата таких отрезков (т.е. диалогическая форма). Таким образом формируются диалогические представления на медвежьем празднике в строфах, а также некоторые танцевальные песни медвежьего праздника. Организованность кратких индивидуальных песен иногда тоже достигает этого уровня. За последнее время чужие образцы, например частушки, способствовали распространению строфических форм. Музыкальная структура основательно определяет возможности конструирования текста. Распространяющиеся с юга и запада сложные мелодии усиливают позиции попевочного типа, вытесняя полупопевочный. Они также более благоприятны для создания стабильных музыкальных форм, как и строфичность. Под их влиянием текст начинает укорачиваться и тем самым теряет свою образность, зато становится более устойчивым. В конечном итоге этот процесс снижает возможности индивидуального песнетворения, а также разрушает в сознании певцов механизмы воспроизведения крупной эпики.

### *1.2. Внутростроочный уровень*

Функционально он является переходным уровнем в сторону метрики текста. Два момента играют важную роль: 1 - структура музыкальных ударений, которая определяет метр текста (см. ниже); 2 - ритмическая вариабельность.

У большинства хантыйских песен ритмосхема четко определена. Исключение составляют некоторые импровизационные стили, в которых более важным можно считать расположение тонов, чем ритмосхему. Вариативность ритма тесно связана с метрикой текста. В попевках определены и те ноты, у которых ритм можно дробить и соединять. Эти места большей частью приходятся на ноты, начинающие или оканчивающие музыкальную единицу (например, такт) или близстоящие ноты. Они прибавляют или убавляют количество неударных слогов текста, не изменяя основного метра.

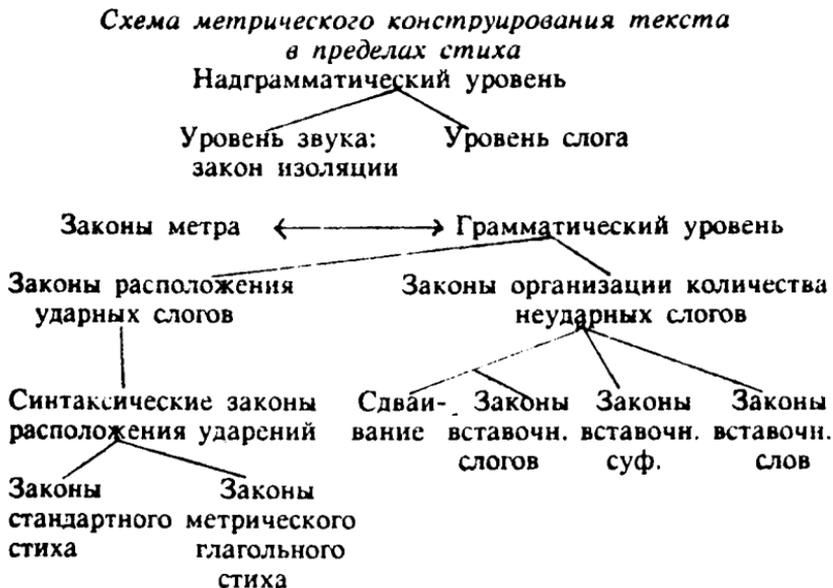
## 2. Грань метрики

### 2.1. Метр и конструирование текста

Ритмосхема попевки определяет метр, однако она является только вторичным реорганизующим принципом текста. Высшей единицей текста, в рамках которой происходит процесс дробления на попевки-стихи (стихотворные строки), является предложение. Главная особенность хантыйского и мансийского стихосложения - соотнесение трех моментов в пределах стиха.



Стихосложение такого типа можно назвать синтаксическим. Для того чтобы понять его функционирование, нужно предварительно ознакомиться с метрикой. Под ней понимается система тех законов, которые организуют текст на уровне слога.



## 2.2. У р о в е н ь з в у к а : и з о л я ц и я

В хантыйском языке дифтонгов нет и сочетание двух гласных в слове не допускается. Во избежание этого действуют разные языковые правила, одно из которых - изоляция гласных посредством вставки какого-либо согласного между ними. Это согласные особого статуса, а именно полусогласные-полугласные. В языке в таком качестве используется *й*. Во избежание сочетаний гласных в стихотворном тексте, где кроме случаев, обусловленных грамматическими правилами, гласные приходятся рядом и из-за вставочных гласных или удваивания гласной фонемы, допускаются и другие полусогласные. Во всех северных диалектах предпочитается щелевой *г*: независимо от того, является ли он в данном диалекте фонемой или нет (в шеркальском и низямском диалектах он является фонемой, а в остальных - нет). При произнесении *г* может оглушаться и звучать как *х*, реже становится смычным и звучит как *к*. Второй наиболее употребительный звук - *й*, а третий - губо-губной *в*.

Особенностью стихосложения можно считать, что в нем абсолютизирован закон избегания сочетания гласных. Он распространяется не только на случаи внутри словоформы и прибавленных к ним вставочных гласных, а затрагивает и случайные сочетания гласных на стыке двух слов. Если словоформа заканчивается на гласный и следующее слово начинается с гласного, то между ними должен прозвучать изолирующий полусогласный. Этот закон настолько абсолютен, что действует даже на стыке стихов. Полусогласный, разделяющий два слова, а также два стиха, произносится перед вторым гласным. Для обозначения его на письме следует писать букву поднятой в скобках.

Паштар <sup>(г)</sup>ими (гö) / ан<sup>(г)</sup>ки(г) <sup>(ö)</sup>ием(ö)  
<sup>(г)</sup>ангкем(ö) эн<sup>(г)</sup>мум(ö) / <sup>(г)</sup>йн ям(а) мув(ö)  
 "из дер. Паштар женщина, / моя матушка,  
 моя мать (где) росла /, (та) хорошая земля"

Закон изоляции дает пропорциональное распределение гласных и согласных в целом тексте. Спетая таким образом песня как будто продвигается ровно, без резких перерывов. Отказ от этого закона является средством для подчеркивания важных мест в тексте, выделенных как будто резкостью пения. В новом, нетрадиционном исполнительском стиле изоляция между словами или строками не соблюдается. Это создает чужое, грубое звучание по сравнению с традиционным исполнением.

## 2.3. У р о в е н ь с л о г а

### 2.3.1. Тип хантыйского стихосложения

Основной принцип обско-угорского стихосложения уже давно служил объектом научных дискуссий, когда В. Штейниц в 1941 г. опубликовал свою теорию, основанную на анализе звукового материала. В ней он отвергал мнение своих предшественников, которые в основном выделяли ударные в качестве организующего начала. Он выявил метрическую единицу из 1-4 слогов как главный составной элемент стихосложения и называл их по-немецки *Versfuss*, т.е. стопа. По его мнению, эти "стопы" равноценны и стихи строятся из 4 или 6 таких единиц (4-стопные, 6-стопные стихи). Анализируя тексты Штейница по приведенным им же примерам метрики, Р. Аустерлиц счел членение им на стопы порой произвольным, ибо возможно иное членение без нарушения приведенных правил. Сам Штейниц лишь бегло намекал на то, что начальный слог стоп - ударный и что при членении он учел и распределение музыкальных ударений. Автором этих строк при анализе большого количества собственных записей, аналогичных текстам Штейница, установлено, что Штейниц отмечал ударные начальные слоги стоп на тех местах, куда приходятся музыкальные ударения.

Это подводит к такому выводу, что организующим началом в метрике является ударение, то есть у хантов - особый тип ударного стихосложения. Сущность песнетворения заключается в том, что музыкальные ударения в попевке надо соотносить с лексическими ударениями (то есть стабильным ударением отдельного слова) в тексте. Далее выяснилось, что выявленные по расположению ударений единицы неравноценны. В четырехчленных стихах законы первой и третьей единиц, а в шестичленных законы первой, третьей и пятой единиц действуют на 100% - они являются местами главного ударения. В случае же четных единиц отклонения от правил лексического ударения в 30-40% случаев вполне допустимы - это места побочного ударения.

Таким образом, становится очевидным, что хантыйское стихосложение не только ударное, но в нем действуют особые законы внутреннего членения стиха, основывающиеся на различении главного и побочного ударения, т.е. стих внутри себя дробится по главным ударениям. Это примерно тот тип метрики, которая встречается также в венгерском народном стихосложении и соответственно называется "расчленяющим". Самую малую единицу из 1-4 слогов, которую Штейниц называл стопой, обозначаем в дальнейшем более подходящим термином - ударной группой. Сочетание двух-трех ударных групп, начинающееся с главного ударения, можно назвать

блоком. В большинстве случаев оно совпадает с полустихием (т.е. половиной строки).

Метр, или размер текста, на первом этапе образуется таким образом, что структура музыкальных ударений в ритмосхеме попевки переоценивается в структуру главных и побочных метрических ударений текста. В пении ведь звучит только один поток звуков, которые одновременно подчиняются правилам и музыки, и стихосложения текста. Ударные места как бы даны заранее в музыкальной ритмосхеме, но как они в тексте будут функционировать - в качестве главного или побочного ударения - определяется этим процессом. Некоторое расхождение в оценке музыкальных и метрических главных и побочных ударений допускается; например, главный музыкальный акцент может восприниматься как побочное ударение в метрике текста или наоборот. Количество неударных слогов, стоящих после ударных, определяется таким же процессом соотношения количества нот в попевке с метром текста. Здесь расхождения чаще всего встречаются за счет мелизмов, где на один гласный поется несколько нот.

## Нотный пример 2

д. Шеркалы (По : Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. 1976. Bd. 11. S. 298).

Я́-ты-нґя кѐ | э́т-тя-е́н  
со́р-нен вян-ши |<sup>r</sup> э́т-мянґ нѐт

Утром | растущей  
Золотой муравой | обросший мыс.

(Количество слогов, а также количество ударений расходится по сравнению с ритмическим строем попевки).

Прежде чем описать стихосложение, необходимо кратко изложить характер ударения в хантыйском языке. В угорских языках главное лексическое ударение слова привязано к первому слогу, таким образом оно не различает значений, а маркирует границу лек-

сических единиц, т.е. слов. Побочные ударения располагаются на последующих нечетных слогах, и каждый второй из них сильнее предыдущего. Такая схема очень похожа на принцип музыкальных акцентов. В разных диалектах в разной мере имеются подправила перенесения ударения на четные слоги, обычно с условием, что четный слог является как бы "сильным" (открытым, с полным гласным). Тем самым он может как бы привлечь на себя ударение предыдущего нечетного слога, если тот является "слабым" (закрытым, с редуцированным гласным внутри). Что касается не лексического, а синтаксического ударения, т.е. как и какое из возможных ударений звучит в актуальном предложении, то оно связано с дроблением полустиший ввиду "синтаксического типа" стихосложения.

### 2.3.2. Характеристика составных единиц хантыйской метрики

Законы стихосложения чаще всего образуются абсолютизацией какого-либо языкового закона. Как уже отмечено в свое время Штейницем, распределению ударений хантыйского языка наиболее соответствует метрическая схема из 8 слогов с 4 ударениями (так же, как и в венгерском).

#### ОСНОВНАЯ МЕТРИЧЕСКАЯ СХЕМА ХАНТЫЙСКОГО СТИХОСЛОЖЕНИЯ

УДАРЕНИЯ ( / - ГЛАВНОЕ, - ПОБОЧНОЕ)

СЛОГА ( X )

УДАРНЫЕ ГРУППЫ (А, Б)

БЛОКИ-ПОЛУСТИШИЯ (I, II)

СТИХ



Наибольшей самостоятельной единицей, конечно, является стих, построению которого способствуют как внутриметрические законы, так и более внешние синтаксические правила. Наименьшая единица - ударная группа. Несмотря на подчиненность полустиший, она на удивление самостоятельна. Это доказывается тем, что законы включения вставок на уровне слога действуют именно в ее пределах. Поэтому Штейниц и считал их основной единицей.

После стиха наиболее важной оперативной единицей выступает полустишие. Отражение его значимости мы уже видели в описании музыкальной грани: оно может выделиться даже как основная еди-

ница, например, в полупопевочном типе. Что касается его синтаксического строя, то определительные формулы размером со стих также обычно делимы в середине и возможна перестановка получаемых половин. Этот прием называется вариацией полустуший.

Метрическое полустушие является той единицей, в пределах которой упорядочивание количества слогов обязательно должно быть завершено - за исключением метрических глагольных стихов.

Метросхемы можно обозначать распределением количества слогов по ударным группам; например, основная схема выглядит так: 22 22. Конкретное расположение любой из ее составных частей легко определяется указанием сперва полустушия (римскими цифрами), затем ударной группы (буквами) и позицией слога (арабскими цифрами). Так, например, на единицы разного порядка в стихе можно ссылаться следующим образом.

"Беловодная изобильная Обь"

Но́ви йи́нгу́п | лантанг `Ас

1.а 1.б. 2

### 2.3.3. Типология метров

В северохантыйском песенном фольклоре на самом деле все метры можно вывести из основной схемы 22 22. Большинство метров строится на этой четырехударной схеме, меняется только количество неударных слогов. Наиболее узкий метр: 21 21, наиболее широкий: 33 33. Этот последний, если учесть законы вариации, может достичь даже предельного 16-сложника (43 43). В соответствии с ритмосхемами попевок, возможны десятки видов с разным распределением ударений, служащих стабильными метросхемами для текстосложения в рамках одной песни.

Типологию метров можно обрисовать по количеству в них ударных мест и их расположению в полустушии. Приводим здесь лишь перечень типов распределения ударений, не останавливаясь подробно на конкретных метрах, которые включают в себя и количество неударных слогов.

I тип. Два главных, два побочных ударения: это описанный выше основной тип (например, 22 22), из которого могут образоваться разные метры соответственно количеству неударных слогов (например, 32 22, 32 21, 21 21 и т.д.).

II тип. Два главных ударения: размер 3 3. Это получается из самого узкого 4-ударного размера 21 21, ибо его одинокие побочные ударения обычно приходятся на неблагоприятные по языковым нор-

мам слоги. При быстром пении побочные ударения теряют свой вес и в итоге остаются всего два главных ударения.

III тип. Два главных, четыре побочных ударения: например, 221 221. Он образуется таким образом, что к основной схеме 22 22 при сохранении места второго главного ударения (т.е. начала второго полустихия) к концам полустихий прибавляется еще одна ударная группа с побочным ударением. Такое построение не очень влияет на организацию текста и активизирует лишь законы вставочных элементов.

IV тип. Три главных, три побочных ударения: например, 22 22 22 и его варианты. Здесь к концу стандартного метра 22 22 прибавляется еще одно полустихие. Этот метод приводит к серьезной реорганизации текста ввиду того, что именные описательные формулы рассчитаны на один стих и внутри них приходится прибегать к разным повторам элементов, а глагольные же стихи строятся по особым правилам. Этот метод чаще всего встречается в медвежьих песнях.

Основной метр или же метры внутри одной песни, если у разных попевок разная структура, остаются постоянными в пределах одного произведения. То есть каждая песня исполняется в определенном метре. Расхождения встречаются в виде исключения. Изменения основного метра внутри одной песни порой наблюдаются в больших эпических произведениях. У эпических певцов бывает любимая мелодия с размером, настолько запечатлевшаяся в их сознании, что любой текст они могут изложить на ходу в соответствии с его правилами. Если мелодия или метросхема какой-то песни почему-либо непривычна для них, то они после нескольких десятков стихов незаметно переходят на свою любимую мелодию и метр. Зафиксированы также случайные перестройки метра в индивидуальных песнях, если исполнитель не уверен в первоначальной их форме.

#### 2.4. У р о в е н ь г р а м м а т и к и :

#### с и н т а к с и ч е с к о е с т и х о о б р а з о в а н и е

Особенностью и даже уникальностью обско-угорского стихосложения является то, что в соответствии с синтаксическим критерием действуют два противоположных типа распределения ударений. Основная текстовая единица, в рамках которой функционирует данный закон, - это предложение. Однако описать его проявления целесообразно на уровне стиха, так как результат проявляется в его рамках.

### 2.4.1. Именной стих

Главной причиной продуктивности хантыйского песнетворения можно считать наличие описательных именных формул, рассчитанных на объем стиха. Из этих полуготовых кирпичиков любой певец может построить любое образное предложение. Этот процесс происходит примерно так. У человека имеется содержание, которое он хочет сообщить. Для каждого из предложений он находит художественную форму, например сравнения, метафоры; часть из них также хранится в виде полуготовых структур в народной памяти. С частью основных именных компонентов предложения сразу же ассоциируется соответствующая определительная формула, вместе с которой само имя существительное составляет целый стих. В таких стихах-формулах место главных ударений четко определено: первое главное ударение приходится на первый слог стиха, обычно на прилагательное определительной либо притяжательной конструкции. Второе главное ударение приходится на первый слог слова, начинающего второй синтаксический разрез в стихе. Распределение главных ударений сохраняется и при прозаическом исполнении.

"Из двух деревьев (в длину)

Кат юхи

соединенный дом"

олтум хот

Если традиционное определение короче, чем стих, тогда имеются разные приемы удлинения структуры, чтобы достичь предела стиха (см. ниже). Закон второго главного ударения на первый слог слова никогда не нарушается в именных стихах.

### 2.4.2. Метрический глагольный стих

Если все главные именные части предложения изложены в рамках стиха, то в таком языке, как хантыйский, где глагол стоит после именных составных, остается место целого стиха для одного глагола. Глагольные формы, в свою очередь, бывают не длиннее 2-4 слогов. Если размер, например, восьмисложник 22 22 и в нем глагол занимает только три слога, тогда место пяти слогов остается пустым (например, *лонгсум* "я зашла"). Тут требуется особый закон, определяющий расположение глагола по ударным местам. Остающаяся часть стиха уже легко заполнить разными вставными элементами. В таких глагольных стихах будет действовать закон противоположного характера по сравнению с именными стихами, как будто парадоксальный противозакон. Начальный ударный слог ставится

под первым побочным ударением, т.е. это будет вторая ударная группа.

$\acute{X}X \quad \backslash X X$ лонг-		$\acute{X}X \quad \backslash X X$
--	--	-----------------------------------

В таком случае очевидно, что второе главное ударение не только не приходится на первый слог, но даже не попадает на слово. Значит, глагольную форму надо продлить, чтобы ударение могло бы расположиться внутри нее. Для этого как раз удобны словообразовательные суффиксы продолжительности, многократности, моментальности. Для такой операции в говорах приняты разные суффиксы. Далее обычно следует не суффикс времени, как в обиходной речи, а форма причастия с лично-притяжательным суффиксом. Наш глагол в верхнеказымском говоре звучит так:

$\acute{X}X \quad \backslash X X$ лонг-тый-лу-мем		$\acute{X}X \quad \backslash X X$ "я заходила"
--	--	---

Распределение ударений в разговорном языке в этой словоформе было бы *лонгтыйлу-мем*, т.е. первый слог с главным ударением, а третий - с побочным. В метрическом же тексте ударения располагаются на тех же слогах, но в противоположном порядке: на первый слог приходится побочное метрическое ударение, а главное ударение на третьем слоге разрезает глагол посередине как будто на два полустихия. После этого остается лишь заполнить первую и последнюю ударную группу стиха. Перед глаголом обычно ставят существительное либо личное местоимение в функции подлежащего или же обстоятельства места и способа действия. Оставшийся неударный слог можно заполнить каким-либо указывающим элементом.

$\acute{X}X \quad \backslash X X$ ма си лонг-тый-лу-мем		$\acute{X}X \quad \backslash X X$ "я вот заходила"
--	--	---

В последнюю ударную группу уже трудно ставить настоящую часть предложения, ибо оно кончается глаголом. Сюда помещаются слова или суффиксы, придающие субъективную оценку предложению, или же слово, которое служит обращением певца к слушателям.

$\acute{X}X \quad \backslash X X$ ма си лонг-тый-лу-мем		$\acute{X}X \quad \backslash X X$ и-си.
"я вот заходила		тоже"

Слово "тоже" в конце несет нечто вроде утверждения певца в реальности излагаемого.

Такой стих Штейниц и вслед за ним Аустерлиц называли "глагольным стихом" и при анализе отделяли любой стих, содержащий в себе глагол, от стихов именного характера. Однако при анализе скоро выясняется, что связь вышеуказанной метросхемы с глаголом не так проста.

Во многих стихах глагол не всегда удлиняется суффиксами и располагается по метрическим правилам именных стихов как любое другое слово. При этом он может стоять в конце стиха в последней ударной группе или же начинаться с главного ударения второго полустушия, заполняя целое полустушие. Далее, глагольный корень, несущий распределение ударений по правилам глагольного стиха, не обязательно является сказуемым.

Причастия тоже могут занимать позиции этой метросхемы, но они служат в качестве определения к именам существительным. Таким образом, оппозиция именного и глагольного стиха не всегда имеет место. Описанную выше особую метросхему лучше назвать метрическим глагольным стихом, ибо ударения глагольного корня распределяются в ней не по языковым, а по метрическим правилам. По сравнению с этим стихи противоположного распределения ударений можно назвать просто стандартными, независимо от того, встречаются ли в них имена или глагол.

Метрический глагольный стих очень трудно передать в переводе, потому что в других языках не выработаны грамматические средства для растяжения такого стиха на 8-12 слогов.

## 2.5. Средства метрической организации слогов

Метры, выведенные из ритмосхемы попевок, содержат то меньше, то больше мест для слогов, чем текстовая единица - стих, на которую они должны быть спеты. В таких случаях активизируются законы организации слогов, которые способствуют достижению их желаемого количества при сохранении правильного места ударений.

Хотя заполняющие элементы, используемые ради метра, принадлежат разным уровням языка, а соответственно и в самих законах есть иерархия, результат их действий отражается в конечном итоге на грани поэтики, точнее, стиля. Эти законы целесообразно свести вместе и описать в рамках метрики.

### 2.5.1. Уровень фонемы: сдваивание

Если в метре больше мест для слогов, чем в строке текста, для заполнения одного места удобен способ сдваивания одной гласной фонемы. Поскольку две гласные не могут стоять рядом, между ними появляется изолирующий г, но традиция довольно строго определяет возможность использования сдваивания, поэтому оно применяется не очень часто.

Сдваивание обычно располагается на ударных местах. Ударение может быть и главным, и побочным. Типы сдваивания выделяются по признаку ударения - на первый или второй гласный. Сдваивание характерно скорее для второго полуступища, чем для первого.

В шеркальском и казымском диалектах предпочитается размещение ударения на второй гласный. Это особенно касается суффиксов продолжительности и многократности, а также уменьшительного суффикса, которые содержат сочетание *-ий-*. Этот слог способен привлекать на себя лексическое ударение по языковым нормам. Таким образом, сдваивание регулярно происходит в метрических глагольных стихах, предполагающих этот глагольный суффикс со следующим распределением ударений:

ма си ехты | (г) ия́лмём

"я вот приходила"

Реже встречается расположение под вторым побочным ударением:

Ай Петося | эви (г) ием

маленькая Федосья доченька моя

Употребление типа расположения с ударением на первом гласном менее определено, сдваивать можно любой гласный, при некотором предпочтении гласного *а*.

не́хснг лапат | я́ (г) ам ма́ра

"на мясной неделе доброе время"

Больше всего данных о сдваивании такого типа известно с верхнего Казыма и из более северных диалектов.

### 2.5.2. Вставочные гласные

Дело в том, что если надо заполнять место слога в метре, то это возможно лишь посредством слогаобразующего элемента: гласной фонемы. Такой гласный может располагаться в любой части слова, кроме начала. Преобладающее большинство вставочных гласных (около 97%) используется, чтобы заполнить оказавшийся лишним по сравнению с текстом последний неударный слог ударной группы перед начинающим ударением следующей ударной группы. Можно сказать, что именно эта позиция является характерным местом для организации слогов способом вставочного гласного.

Однако и здесь действует парадоксальный противозакон: вставочный гласный может стоять в позиции побочного ударения ударных групп I.б и II.б. Данным законом пользуются весьма редко (около 3%) для избегания монотонности главного закона. В таких случаях обычно ставится наиболее полный гласный, который и в языке мог бы привлечь на себя побочное ударение. В шеркальском диалекте обязательно, а в казымском предпочтительно требуется гласный а для заполнения пустого ударного места. В расширенном шестиударнике типа 221 221 в последнем слоге полустигшия с побочным ударением обычно стоят такие же вставочные гласные, как в неударных слогах. Если распеть приведенные выше стихи на размер, например, 33 33, то они могут звучать следующим образом:

$\acute{X} X X \quad \backslash X X X$   ка-ты-ен ю-хи-(йö)	$\acute{X} X X \quad \backslash X X X$   ол-ту-м(ö) ям хо-т(ö)
$\acute{X} X X \quad \backslash X X X$   ма си-лэ лонг-тый(ö)	$\acute{X} X X \quad \backslash X X X$ (г) лу-ме-м(ö) и-си (йö)

"В из двух деревьев в длину соединенный добротный дом  
я вот заходила тоже".

Здесь видно, что слова, раздробленные на четыре ударные группы, изначально рассчитанные на основной размер 22 22, удлиняются гласным о, чтобы заполнить пустые места в ударной группе до начала следующей ударной группы, т.е. вставочный гласный, как правило, заполняет место последнего неударного слога, чтобы начинающее ударение следующей ударной группы приходилось бы на нужное место.

Если посмотреть пример, то можно увидеть, что в первом именном стихе вставочные гласные располагаются на конце слова, в сле-

дующем же глагольном стихе вставочный гласный ударной группы 1.б стоит внутри глагола. Если же показать пример размещения вставочного гласного в позицию слога с побочным ударением, то наш первый стих - очень редко - может прозвучать:

$\overset{/}{X} X X \quad \overset{\backslash}{X} X X \quad X X X \quad X X X$

ка-ты-ен ю-хи-(йö) ин ол-ту-м(а) хот т(ö)

В северных диалектах предпочитают вставлять на ударное место гласные, соответствующие полному у (низямский, шеркальский у, казымский о, березовский и шурышкарский у или о) Кроме этого, в шеркальском диалекте встречается редуцированный э (э), в казымском наряду с полным о - редуцированный у. Заполнение полного а тоже возможно, но для него лучше сохранить более весомые места, например под побочным ударением. Если вставочный гласный приходится на место после гласного в слове, то их разделяет изолирующий г, й, реже - в.

Частота вставочных гласных находится в прямом соотношении с количеством слогов в метре. В широких метрах частенько слово оканчивается на такой гласный. При небрежном изложении текста, когда певец не заботится о заполнении места слогов внутри ударных групп, "пустые" места слогов в метре собираются в конце стиха. По эталонам хантыйской метрики, сочсгание двух вставочных слогов возможно, но нежелательно. Более двух вставочных слогов встречается лишь в порядке исключения. Такие случаи чаще всего наблюдаются в импровизациях.

В качестве противозакона здесь можно выделить особый тип стиха, в котором содержательная часть меньше, чем заполняющие метрические элементы. Они состоят из незначительных слов, например междометий, уменьшительных суффиксов и т.д., а все другие места заполняются вставками. Эти "чистые" эталоны метросхемы помогают певцу настроиться на метр и, следовательно, располагаются во вводной части песни. Ими можно также отделить друг от друга смысловые единицы или подчеркнуть важные моменты внутри предложения. В случае сбоя с текста или с метра их можно спеть в любом месте для сохранения непрерывного исполнения.

Вставочные гласные и присоединенные к ним изолирующие звуки не относятся к грамматическому уровню и при расшифровке текста их следует выделить скобками. Они могут повлиять на звучание словоформы на уровне вариантов (так, в шеркальском диалекте редуцированный э перед г, й произносится как и, даже если они являются лишь изолирующими). Временами могут действовать и некоторые морфологические правила, например, восстановление по-

стоянных сочетаний согласных при соединении вставочного гласного с корнем.

Так, слово *лось* "снег", где после суффикса, начинающегося с гласного, восстанавливается полная форма корня *лоньсь-*, может произноситься в случае вставки *о* как *лоньсь(о)* или *лось(о)*. Наиболее явным доказательством действия вставочных гласных на неграмматическом уровне является, например, отсутствие этого процесса в корнях, где из последнего слога выпадает редуцированный гласный при присоединении суффикса, начинающегося с гласного (поется *холум(о)* "три", а не *холм(о)*).

Нужно отметить некоторые интересные переходные явления в случае вставочных гласных. Порой кажется, что вставленные в конец слова *а* или редуцированный *о* исторически обоснованы: они восстанавливают древний полный корень. Например, у певца с нижнего Казыма Петра Ивановича Юхлымова в широких метрах часто встречается вставка (*айо*), вопреки закону избегания сочетаний вставочных слогов. В ней несомненно вставочным гласным является *о*, а статус *а* иной, поскольку перед ним могут выпасть из корня редуцированные гласные; поэтому поется *холм(айо)* "три".

Вставочные гласные, вернее их распределение, придают песне особое акустическое качество, и их конкретный выбор создает интересные эффекты. Некий отпечаток мастерства в обращении с ними отражается в расшифрованном тексте, если вставочные гласные четко выделены, но для выражения их в переводе на другой язык нет средств.

### 2.5.3. Уровень морфемы

Вставочные суффиксы. Было бы очень упрощенным способом заполнять все свободные места слогов в стихе звуками без значения. Это привело бы лишь к "разбавленному" варианту текста. Конец слова - это естественное место для суффиксов, и в суффиксальном языке (каким является хантыйский) они могут следовать друг за другом. Грамматика песенного языка в этой области значительно отличается от норм обыденного языка.

Суффиксы в любом случае имеют собственное значение, которое отражается в грани поэтики, точнее, стилистики. Кто не знает эти значения и законы употребления суффиксов песенного языка, тот может серьезно затрудняться в понимании текста, как это часто можно наблюдать у современного молодого поколения хантов, оторванного от традиции.

В песенном языке возможности пользоваться суффиксами намного шире, чем в обыденной речи, однако при этом их позиции четко

определяются традицией. Не затрагивая стилистику, укажем лишь на основные типы расхождений между грамматикой песенного и разговорного языка.

В песне некоторые виды суффиксов можно упускать, хотя их функция в языке весьма важна. Например, падежные суффиксы имен существительных, стоящих в конце стиха, можно вообще не ставить. Есть суффиксальные грамматические формы, которые полагается заменять другими, тоже употребляемыми в языке, но менее широко. Так, песенный язык предпочитает глагол-сказуемое в форме причастия с лично-притяжательным суффиксом вместо обычной формы: суффикс времени + суффикс лица. Причастные формы употребляются и в разговорном языке. Придавая некий именной характер глаголу, они выражают констатацию состояния или процесса. Это можно считать особым констатирующим залогом. В песенном изложении он распространяется почти на все глаголы-сказуемые. Есть суффиксы, которые в песне можно заменять архаичным суффиксом, который ныне не активен. Таким является суффикс *-ал*, образующий прилагательное из существительного, соответствующий обиходному *-ли* или *-анг*, например, *кари нангк-кар севал вóрт* "(цвета) користой лиственничной коры косатый богатырь", где севал 'косатый' стоит вместо *севанг* или *севпи*. Архаические суффиксы и их сочетания часто появляются в таких позициях, где вообще не требуется суффикс. Так как их первоначальное значение уже утрачено, множество таких словоформ фиксируется в памяти как особые песенные словоформы.

Суффиксы активные или устаревшие могут применяться в таких случаях, когда по синтаксическим правилам они не требовались бы, но их присоединение к корню не противоречит законам для частей речи. Например, излюбленный уменьшительный суффикс *-ие* можно ставить не только к именам существительным, но и к прилагательным (например, *аице* 'малюсенький'), не являющимся определением перед существительным. В песенном же языке он может присоединяться к прилагательным в любой функции. Наконец, есть такие способы обращения с суффиксами, которые вообще игнорируют самые основные законы по частям речи, создавая тем самым языковые абсурды. В песне лично-притяжательные суффиксы, а также уменьшительный суффикс *-ие* свободно употребляются с числительными в определительной функции. Лично-притяжательные суффиксы ставятся, кроме этого, к любому прилагательному или причастию, выполняющему функцию определения.

Из множества таких особых морфологических средств, очевидно, не все имеют метрическую функцию. Например, упущение суффикса или замена его другим не прибавляют количества слогов. Так же обстоит дело с некоторыми архаичными суффиксами, которые

настолько срослись со словом, что их функция даже не воспринимается. Метрическими суффиксами можно считать лишь те, которые действительно заполняют определенные пустые места в стихе. Такие места встречаются в закономерном распределении, и правила употребления суффиксов зависят от этих позиций. В именных стихах с определительной конструкцией весомые слова приходятся на конец стиха: здесь располагается имя существительное. В конце таких стихов законы заполнения пустых мест суффиксами строго учитывают языковые правила. Чем больше мы удаляемся от последнего существительного в сторону начала стиха, тем менее весомы будут слова по сравнению с содержанием предложения и соответственно сами законы суффиксации все менее соблюдают грамматические правила. Со вставочными суффиксами дело обстоит иначе, чем у вставочных гласных-слов: первые собираются в начале стиха, а вторые - в конце. В именных стихах последние 1-2 слога стиха часто остаются свободными ввиду того, что определяемое существительное слишком коротко. На эти места можно ставить словообразовательный суффикс субъективной оценки (например, уменьшительно-ласкательный), а реже лично-притяжательный суффикс в определительной функции, примерно как артикли в других языках. Другие суффиксы мешали бы пониманию текста. Так последнюю ударную группу нашего стиха *катыен юхи (йö) олтум(а) ям хот(ö)* 'В из двух деревьев (в длину) соединенный добротный дом' можно построить и иначе: *катыен юхи(йö) олтум(ö) хотим*, где *хот* 'дом', *-ие* - уменьшительно-ласкательный суффикс, *-ем* - лично-притяжательный суффикс 1 лица ед. числа, то есть 'домик мой'. Примерно такие же законы относятся и к существительному, стоящему в конце первого полустушия, в функции обладателя. К прилагательному, стоящему в первой ударной группе второго полустушия непосредственно перед именем существительным, можно добавлять еще архаичные суффиксы, образующие прилагательное из существительного, или уменьшительный суффикс, иногда вместе с лично-притяжательным. Например, *яснгал(ö) хотла(гö) төсла(йö) ики(йö)* 'слово свое знающий умелый старик', где к прилагательному *тос* 'умелый' присоединен еще древний суффикс *-ла*; или: *хантыя(йö) манты(йö) аием(у)пошхем(ö)* 'хантышкой (жизнью) идущий маленький детеныш мой', где к слову *ай* 'маленький' ставится уменьшительный суффикс *-ие*, а затем лично-притяжательный суффикс 1 л. ед. ч. *-ем* - ; или: совместное употребление этих средств: *нымланг(у) кури(йу) ямлаем(ö) сохум(у)* 'лыжистой ноги добрый шаг', где к слову *ям* 'добрый' присоединяются оба типа суффикса подряд. Примерно так же поступают с прилагательным первой ударной группы первого полустушия. Именно здесь в начале стиха встречается наибольшее разнообразие частей речи в определительной функции

и приемы прибавления к ним словообразовательных и лично-притяжательных суффиксов почти не зависят от части речи. Поэтому здесь встречается большинство языковых абсурдов, как, например, числительное, личное местоимение, указательное местоимение, порой существительное в падежной форме с присоединенными суффиксами: субъективной оценки (уменьшительно-ласкательный, уменьшительно-презрительный), образования прилагательных и вводных - с лично-притяжательными. Первое слово приведенного нами стиха и построено таким способом: к числительному *кат* 'два' прибавлен уменьшительный суффикс *-ие*, а потом лично-притяжательный суффикс 2 л. ед.ч. *-ен*. Особые сочетания суффиксов употребляются для причастий, чтобы удлинить их на две ударные группы, т.е. на целое полустипение. Здесь к суффиксу причастия *-ты*, а также к архаичному суффиксу *-ла* присоединяется формант прилагательных *-анг*, затем лично-притяжательный суффикс 2 л. ед.ч. Полученное длинное окончание *-танген*, *-ланген* приходится на вторую ударную группу.

Если в именных стихах можно лишь перечислять способы удлинения частей речи в определенных позициях и конструкциях, то в случае метрических глагольных стихов нетрудно дать четкие метрические схемы расположения глагольных суффиксов. В разных говорах установлено несколько схем, по которым желательно строить глагольные формы. Например:

Шеркальский:  $\acute{X}X \quad \grave{X}X \mid \acute{X}X \quad \grave{X}X$   
 (корень)-*и*- | (*г*)*а*- (прич.+лично-притяж. суф.)  
 $\acute{X}X \quad \grave{X}X \mid \acute{X}X \quad \grave{X}X$   
 (корень)-*и*- | (*г*)*и*-*ит*- (прич.+личн.-прит. суф.)

Казымский:  $\acute{X}X \quad \grave{X}X \mid \acute{X}X \quad \grave{X}X$   
 (корень)-*и*- | (*г*)*и*-*ял*- (прич.+личн. прит. суф.)  
 $\acute{X}X \quad \grave{X}X \mid \acute{X}X \quad \grave{X}X$   
 (корень)-*ий* | *лайй*- (прич.+личн.-прит. суф.)

Шурышкарский:  $\acute{X}X \quad \grave{X}X \mid \acute{X}X \quad \grave{X}X$   
 (корень)-*и* | *-лы*- (прич.+лично-прит. суф.)

Оставшиеся в конце стиха два слога, если их заполняют суффиксом, занимают только именными суффиксами субъективной оценки: уменьшительным *-ие* или увеличительным *-шиги* (шеркальский), *-шиви* (казымский). Другими суффиксами не пользуются, но и эти именные суффиксы, поставленные после окончательной глагольной формы, создают весьма интересный эффект. Иногда по этим

же схемам строятся и причастия определительной функции. В такой же форме возможно их размещение с начала полуступишия. Таким образом, они занимают целое полуступишие и ударное место в середине слова приходится на побочное ударение.

То́с най а́нґкем | ё́нты(г)и́йлум ...

"Умелой *най* матерью моей|шитый ...

Часть песенных суффиксов сохраняется и при диктовке, так что они были известны языковедам с прошлого века. Особенно это касается архаизмов, которые могут сохранять информаторы, чтобы передать древний стиль. Чаще всего опускаются при диктовке сугубо метрические суффиксы, например, уменьшительные и лично-притяжательные, употребляемые лишь ради размера. В переводе на другие языки архаизмы как-то можно выразить, а эффект метрических суффиксов не передать.

#### 2.5.4. Уровень слова: вставочное слово

В случае вышеописанных элементов для певца известно, на какой слог слова в стихе должно приходиться ударение. По этой схеме он линейно может заполнять свободные места вставочными гласными в любой ударной группе, а если надо заполнить такое место, для которого существуют законы высшего уровня, то он может пользоваться вставочными суффиксами. Однако певец держит в голове не только схему целого сюжета, но и предварительную форму последующих предложений. В рамках ближайшего предложения в первую очередь важно дробление его составных частей на стихи. При этом для певцов перед произнесением уже должен вырисовываться приблизительный синтаксический строй стиха, т.е. его основные слова и их взаимосвязи. На этом этапе уже становится ясным, что некоторые места слогов трудно будет заполнять на уровне слога и морфологии, ибо в стихе слишком мало слов или они расположены не на тех местах, куда можно линейно вставить элементы. В таких случаях при выборе вставочных элементов надо подниматься на уровень выше, т.е. на уровень слова, и оттуда как будто сверху заполнять те места, которые определяются традицией как предпочтительные для приема вставочных слов. Качественное расхождение уровней заполнения выражается и в том, что если вставочные гласные и суффиксы большей частью занимают неударные места, то вставочные слова можно поместить и на ударные части разреза.

Для именных стихов характерно заполнение слов в качестве определения перед важными словами. Здесь законом наиболее низкого

уровня, действующим почти механически, является то, что на главное ударное место начала полустушишия перед любым именовым понятием можно ставить односложное определение *ин* 'теперь'. Им пользуются как бы в качестве определенного артикля. Следующее типическое место - это первая ударная группа полустушишия II.a, куда можно прибавить определение, относящееся к основному имени существительному в стихе, если во втором полустушишии оно оказывается одиночным и слишком коротким. Перед ним можно заполнять целую ударную группу, начиная с полустушишия, но возможно и расположение более короткого определения, после которого побочное ударение приходится на первый слог имени существительного. В связи с тем, что существительные в конце стиха частенько бывают одиночными в рамках полустушишия, наибольшее количество вставочных слов встречается перед ними. Таким образом создаются двойные определительные конструкции, в которых определение перед основным именем существительным несет меньше семантической нагрузки, чем стоящая в первом полустушишии часть. Такая позиция весьма удобна для выражения субъективной оценки. Слово *ям* 'хороший, добрый' с множеством оттенков таких значений, как 'добротный, красивый, любимый' и т.д., можно расположить в этой позиции почти машинально, независимо даже от синтаксической структуры и мысли. Процесс нейтрализации значения из-за частого употребления достигает такого предела, что для подобного слова не требуется даже имя существительное в качестве определяемого. Пример дословного соотношения:

ма́ партэм̣ ки моя кончина если	я́м юпиин̣ хороший после
------------------------------------	-----------------------------

В таких послеложных конструкциях слово *ям* может выступать попарно в обоих полустушишиях, что указывает на переход его семантики в качество пустого метрического элемента. Вышеприведенный стих иногда поется так

ин̣ я́м партэм̣ теперь хорошая моя кончина	я́м юпиин̣ хороший после
---	-----------------------------

или:

ин̣ я́м партэм̣ теперь хорошая моя кончина	ин̣ юпиин̣ теперь после
---	----------------------------

Это означает "после моей кончины", где слово *ям* ставится перед послесловом (лингвистический абсурд!) и, кроме того, отсутствует

содержание. Большею частью в вышеназванной позиции находятся такие прилагательные позитивной оценки, как, например, дорогой, милый, маленький, великий, важный. Настолько же применимы прилагательные, отражающие какое-то другое, субъективно важное качество существительного, например, обладания какой-то важной частью, название материала изготовления и т.д. Временами так же можно поступать с существительными первого полустишия.

В метрических глагольных стихах первая ударная группа является почти обязательным местом для заполнения слов, так как сам глагол начинается со второго ударения и до него все важные члены предложения уже выразились в именных стихах. Если осталось какое-то обстоятельство места и образа действия или глагольный префикс, то они в этой позиции считаются не в тавтологичными элементами, ибо их семантика достаточно обоснована. В остальных же случаях на первое место стиха обычно ставится подлежащее в виде личного местоимения или существительного. Учитывая, что окончание глагола, казывает на лицо действующего, а само подлежащее (если 3-е лицо) могло стоять в начальных стихах предложения, то получается тавтология. После такого "метрического" подлежащего на оставшееся место можно ставить какое-либо указательное местоимение, усиливающее значение сказуемого. В других случаях подлежащее можно удлинить метрическими суффиксами до конца ударной группы. Типичный метрический стих выглядит следующим образом (например, в казымском диалекте), если пользоваться тавтологическим, объяснительным подлежащим:

ма́ хõ ёхты- | лумем иси  
 "я, мужчина, приехал | тоже"

или:

ёви ма ёхты- | лумем-ие  
 "девушка, я | приехала-(уменьш. суф.)"

С местоименным подлежащим и усилительной вставкой:

ма́ си ёхты- | лумем иси  
 "я уже приехала | тоже"

Сравнительно реже встречаются случаи вставки послелогов. Их типичное место - это последняя ударная группа стиха, если она осталась свободной. Поскольку здесь стих уже завершён, то слово, если оно связано с предыдущими, может выражать только вторичную оценку, например, слово *лелы* 'вроде бы', придающее неоп-

ределенность. В большинстве случаев слова, поставленные сзади, не относятся к предложению, а являются обращениями к слушателям; например, "ребята", "слушайте", "вот так" и др. Их обычное место - последняя ударная группа метрического глагольного стиха. В первом же полустии особый оттенок приобрело слово *ки* 'если', вставленное после первого слова в стихе. Кроме метрической функции оно воспринимается как нечто, выражающее относительность. Пример:

мувал    ки (его) земля если=		хув    ям    мув далекая хорошая земля
относительно		

В таких же конструкциях с подобным значением встречается и *кинсья* - слово сравнения.

Вставочные слова обычно сохраняются при диктовке. В переводе их можно передать, но их субъективный оттенок значения надо каждый раз приводить в соответствие с конкретным контекстом.

Итак здесь были рассмотрены закономерности, обуславливающие правильный метрический строй внутри стиха (стихотворной строки). В процессе творения и исполнения они начинают действовать только после того, как певцу становится приблизительно ясным дробление всего предложения на стихи-строки.

Стихотворность уже в рамках предложения, состоящего из нескольких стихов, может быть описана в синтаксической типологии стихов и приемов их строения. Это следующая задача.

#### Примечания

<sup>1</sup> О ранних попытках определения обско-угорской метрики см.: Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Budapest, 1976. Bd. II. S. 1-2.

<sup>2</sup> Munkácsi B. Vogul népköltési gyűtemény. Budapest, 1892-1902. I. P. XXV-LVI.

<sup>3</sup> Väisänen A.O. Wogulische und ostjakische Melodien. Phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K.F. Karjalainen. Helsinki, 1937. 378 p.

<sup>4</sup> Väisänen A.O. Untersuchungen über die ob-ugrischen Melodien. Helsinki, 1939. S. 159-163.

<sup>5</sup> Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen. Stockholm, 1941. S. 1-61.

<sup>6</sup> A u s t e r l i t z R. Ob-ugric Metrics. Helsinki, 1958; Idem. Der ostjakische Versbau//Congressus Internationalis Fenno-ugristarum. 1960. Budapest, 1963. P. 226-267.

<sup>7</sup> A u s t e r l i t z R. Text and melody in Mansi songs//Current musicology, spring. New-York, 1966. P. 37-57; Idem. Das Ineinandergreifen von Texe und Melodie im wogulischen Volklied//Congressus Secundus Internationalis Fenno-ugristarum. 1965. Helsinki, 1968. Pars II. P. 94-101.

<sup>8</sup> Например, полностью нотированные песенные тексты манси, которые анализировал и Р. Аустерлиц, опубликованы в книге:

К á l m a n B. Wogulische Texte mit einem Glossar. Budapest, 1976.

<sup>9</sup> Т а р а г у п т а Л.А. "Ай-лух посл эви" - хантыйская народная песня//Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин, 1986. С. 295-296.

Следует отметить, что данная работа является единственной, где носитель культуры высказывается о процессе песнетворения и об истолковании народом разных поэтических элементов.

## Глава шестая

# Художники и скульпторы XX века

Изобразительное искусство народа ханты имеет богатейшую историю, уходящую корнями в археологические пласты времени. В.Н. Чернецов, комплексно занимавшийся изучением традиционной культуры обских угров, не раз указывал на взаимосвязь памятников археологии Западной Сибири и Урала с материалами этнографии хантов и манси<sup>1</sup>. Традиционной скульптуре и изображениям на плоскости посвящены главы фундаментальных исследований С.В. Иванова<sup>2</sup>.

Искусство хантов, как их ближайших родственников манси, а также непосредственных соседей ненцев переживает в наше время особый период. Параллельно с традиционным творчеством, сохранившимся в достаточно цельном комплексе, и в глубокой связи с ним зарождаются и вырабатывают собственный художественный стиль современные виды изобразительного искусства: живопись, графика, скульптура. И хотя число художников невелико, созданное ими представляет явление значительное и неповторимое. Очевидна самобытность каждого мастера, самостоятельно, силой природного таланта обратившегося к изобразительной деятельности. В зависимости от сложившихся условий творчество каждого из них является той или иной формой взаимодействия искусства традиционного и современного, своего рода вехой в развитии национального изобразительного стиля.

Важнейший период становления национального изобразительного искусства связан с деятельностью художественных мастерских Института народов Севера (Ленинград, 1920-1930-е гг.)<sup>3</sup>. Там сформировался яркий талант Константина Панкова, бывшего охотника и рыбака из мансийского поселка, а также ханта Натускина, селькупов Ижимбина, Агилева, ненки Лампай, эвенкийки Терентьевой, удэ Киле-Пячка и других. За короткий срок в мастерской ИНСа

были достигнуты результаты, привлекая внимание ленинградских искусствоведов и художников<sup>4</sup>. Специалистов поражала своеобразная художественная система, которая со всей очевидностью обнаружилась в рисунках, картинах и скульптурах северян, впервые обротившихся к новым для них видам искусства.

Молодой ханты К. Натускин занимался в мастерской ИНСа с середины 1930-х гг. в период наиболее активной и плодотворной ее деятельности. Именно тогда сформировалась плеяда известных художников-северян. К этому времени талантливыми руководителями мастерской, скульптором Л.А. Мессом и живописцем А.А. Успенским уже была подготовлена почва для развития их дарования. "Мы стремились уберечь студентов от ... утери того свободного образного мышления, которое присуще народному искусству и лежит в основе всякой художественной деятельности. Мы стремились к тому, чтобы, не переводя севфаковца механически к усвоению нашей условности изобразительности, научить его контрольно, рационально и целеустремленно пользоваться тем арсеналом изобразительных средств, который ему свойственен"<sup>5</sup>. В этих словах Л.А. Месса - программа, характеризующая дух исследовательского, глубоко профессионального бережного отношения к выявлению и развитию рождающегося художественного стиля. Подобная методика могла бы быть основой для подготовки северных художников и в наше время, так как проблема эта стоит очень остро; к сожалению, современные специалисты практически незнакомы с художественным опытом ИНСа 30-х гг.

Атмосфера мастерской способствовала выявлению, совершенствованию как общестилистических, так и индивидуальных качеств творчества. Любимым сюжетом пейзажных композиций Натускина была охота. Как и у друзей по мастерской, пейзаж панорамный, вид сверху, словно с высоты птичьего полета. Изображение не сужается к точке горизонта по принципу прямой перспективы, а разворачивается по горизонтали и вертикали поверхности картины. Дается ощущение большого неограниченного пространства; оно наполнено жизнью природы, частью которой является и герой-охотник. Путь охотника, его движение в пространстве этого мира определяет горизонталь композиционного построения, ее подчеркивают ритмически повторяющиеся рельефы холмов. Вертикаль дается чередованием деревьев, словно отмеряющих путь и соединяющих линию земли и неба. Вертикали деревьев группируются, подобно элементам хантыйского орнамента, в повторяющиеся мотивы и их вариации, которые можно продолжать, что и делает художник в своих работах. Расширяет он и поверхность картины, обращаясь, как и его друзья, к панно - эпической, монументальной форме живописи.

Простота и изысканность в разработке ритмических групп ни у кого, пожалуй, не достигает такого совершенства, как у Натускина, он свободно пользуется "свойственным ему арсеналом средств". В работе "Охота на песка" <sup>6</sup> "шаг" деревьев напоминает строгую геометрию архаического орнамента. Но вот вариант темы ("Охотник") - и в вычлененной группе деревьев "заработала" пластика движения ветвей, отчетливее проявилась фактура.словно сам орнамент восточных хантов выразился в двух своих формах: строгой геометрической и раскованной пластически-криволинейной, с проработкой фактуры фона.

Ритмически-орнаментальное построение придает работам Натускина особую музыкальность. В отличие от Панкова, которого увлекала стихия цвета и динамика движения жизни природы, пейзажи Натускина полны тишины и покоя. Больше всего он любил писать зимний лес, сезон охоты. На покрывале белого снега особенно отчетливо читаются силуэты холмов, деревьев, птиц, изгибы ветвей, следы человека и зверя.

Творчество студентов ИНСа, как и их жизни, прервала война. Большая часть работ погибла в блокадном Ленинграде. Сохранилось живописное панно К. Натускина, которое находится в Музее Арктики и Антарктики.

По-разному складывалось творчество художников 1960-1990-х гг.: самостоятельного живописца М. Тебетева, резчика по дереву из п. Питляр Г. Хартаганова, профессионального художника Г. Райшева, народного мастера А. Гришкина. Обращение к живописи уже зрелого человека, служащего Митрофана Алексеевича Тебетева в немалой степени связано с развитием в 60-70-е гг. самостоятельного творчества. Центром этого движения в г. Ханты-Мансийске был окружной Дом народного творчества, объединявший благодаря работавшему там художнику М.Е. Бронникову, любителей живописи. Творчество Тебетева неоднородно, а порой противоречиво. Оно развивалось в двух направлениях: создание картин на сюжеты из жизни обских хантов и освоение опыта академической живописи с обращением к пленэрной живописи, а также к портретам.

Самобытность автора определяют "этнографические" картины. Он стремится запечатлеть жизнь своего народа в новых условиях: строительства национальных поселков, перехода к оседлому образу жизни. Традиционные и новые черты нашли воплощение в типе композиции, разработанной Тебетевым в семидесятые годы ("Лототкурт". 30-е гг.). Следуя привычному мышлению охотника-рыбака, он строит картины "топографически", как изображают местность многие ханты. Но, в отличие от композиций Натускина и Панкова, это не ландшафт местности, а "ландшафт" застройки. Вид сверху, на покрытой травой земле горизонтальными ярусами раз-

мешаются вертикальные группы людей, построек, предметов быта. Горизонтальная композиция создает пространство открытое, не замкнутое, а диагонально расположенные тропинки, лодки вносят движение, сюжетно и композиционно выводят за рамки картины. Работа написана по воспоминаниям детства и окутана особой атмосферой гармонии. В дальнейшем развитии темы ("Усадьба. Обские ханты", 1981 г.; "Усадьба строится") прослеживается укрупнение вычлененной из "потока жизни" группы, конкретизация бытового сюжета, сужение панорамы композиции, фрагментарное построение ее. Развивается объемность изображения, свето-теневая проработка. Эпическая картина наполняется элементами бытового жанра.

В картине "Прибыли на каникулы" (1982 г.) признаки бытового жанра становятся доминирующими, причем явно сказывается влияние общераспространенных сюжетно-бытовых изображений. В работе очевидно противоречие двух живописных систем: условно-декоративного решения фигур в национальных одеждах на переднем плане и "натуральной" свето-воздушной среды пейзажного фона.

Конкретно-бытовое и фольклорно-эпическое соединились в картине "Медвежий праздник" (1970-е гг.). Этому в немалой степени способствует сама тема, привлекающая внимание автора в связи с ростом интереса к фольклору. Просторная изба из вновь выстроенных, "портретные" лица участников на переднем плане, объемно-перспективные изображения фигур и помещения - все это признаки конкретного "современного" изображения. Но образный строй работы художник находит в традиционном арсенале средств. Он безошибочно определяет композицию круга как мотива объединяющего движения. Мотив развивается в различных вариантах: круговое расположение участников-зрителей, танец по кругу, ритмические движения танцоров, круговая повязка на голове переднего танцора и бордюр узора по кругу подола костюмов. "Орнаментальное" мышление с его образно-ритмическим строем, с темой сюжета рождает гармоническое произведение. В 80-90-е гг. Тебетев увлекается пейзажными этюдами, портретами, но это уже работы иного строя.

Резчик по дереву Геннадий Еремович Хартаганов живет в родном поселке Питлярь. Это художник нового поколения, выросший в условиях современного национального поселка, где тесно переплетаются черты нового и традиционного быта. Находясь в "живой" среде, мастер тесно связан с художественной жизнью области, он один из активных участников и организаторов районных, окружных, а также областных выставок народного и изобразительного творчества (с 1990 г. Хартаганов является членом Союза художников РСФСР). Характерное двуединство подобных выставок тоже по-своему формировало автора, как и его старшего коллегу мансийского художника П.Е. Шешкина. Увлечение народным декоративно-приклад-

ным искусством сочетается у них с созданием авторских станковых произведений.

Потенциал мастера наиболее убедительно проявился в вариантах скульптурной композиции "Золотая рыбка". Цельность объемов, лаконичность и характерность пластики фигуры рыбака сродни традиционным культовым скульптурам. Но в отличие от "недоступных" отстраненных культовых изображений здесь все очеловечено и смягчено: объемы, жесты, фактура. Найдена мера обобщенности и психологичности, монументальности и декоративности. Скульптуру можно было бы условно назвать "Добрый идол". Она имеет свое пространственное поле и обладает притягательной силой; оттененная деликатной резьбой с подцветкой белизна объемов дерева несет ощущение тепла и света. Своеобразным композиционным центром является жест рук, держащих у груди рыбку, он воспринимается одновременно притягивающе-оберегающим и молящим. По-народному просто и с любовью вырезана рыбка. Как в народной механической игрушке, она может "двигаться" - свободно выниматься и вставляться - в руках рыбака. Таков вариант "Золотой рыбки" из собрания Тюменского музея изобразительных искусств. Сказочная метафоричность названия совпала здесь с образной структурой работы.

В небольших "сувенирных" скульптурах Хартаганова последнего времени заметно усиление декоративности. Это сказывается в размерах работ, в ритмически-декоративном их строе, в обработке гладкой поверхности с использованием подцветочного орнаментального декора (варианты композиций "Полярная сова", "Метание тынзяна", "Выплывем"). Округлость и гладкость форм порой напоминают изделия мастеров-косторезов, которые художник знает по выставкам и альбомам. Хартаганов - мастер ищущий и пробующий, но всегда его заботит главное - выражение национально-самобытного, которое он хорошо чувствует.

Как носитель живой традиционной культуры известен в Ханты-Мансийском округе Артем Григорьевич Гришкин из поселка Ванзеват. Он один из лучших исполнителей на санквылтапе, старинном музыкальном инструменте; сам изготавливает инструменты, как и его мансийский коллега Г.Н. Сайнахов. По роду занятий рыбак и охотник, недавно пошел на пенсию и обратился к изобразительному творчеству. Пишет картины, режет небольшие скульптуры (одна из них - "Играющий на санквылтапе"). В картинах автор сюжетно и по приемам изображения заметно следует привычным образцам любительской живописи. Интереснейший сплав картины-скульптуры представляют выполненные им крашенные рельефы (доска, резьба с выбранным фоном). Показателен путь интуитивного соединения народным мастером нового для него вида творчества - картины -

и привычного материала - дерева. Правда, до этого у него были удивительно "художнические" утки-манки, бытовая скульптура охотника. Он не просто вырезает и красит их, как многие охотники, но, можно сказать, "рисует", достигая артистизма в разработке ритмики оперения, до профессиональности точно пользуется цельным цветным пятном и графически-орнаментальной линией. За счет этого контраста возникает ощущение особого пейзажного "речного" пространства, которое так мощно и по тем же законам воссоздал в своих графических картинах профессиональный художник Райшев. Ритмика линий, цвет продиктованы здесь самой природой, но выполнены не инертно, а с той художественной условностью, которая усиливает их выразительность. Этим близки произведения народного мастера и хорошего художника, что слилось воедино в творчестве Гришкина.

Серия резных рельефов "Охота" заставляет вспомнить работы Натускина и других художников ИНСа 1930-х гг. Вновь, спустя несколько десятилетий, на плоскости картины запечатлелась "песня охотника". Но исполняет ее не молодой охотник, а мудрый сказитель. То же эпическое пространство, развернутое по горизонтали и вертикали, его заполняет вода, земля, деревья. Пространство это столь же бесконечно, сколько конкретно, как часть линии орнамента или сюжет вечно повторяющейся жизни. Оно повторяется, продолжаясь в каждом рельефе, на каждом из них изображена сцена охоты: на лося, медведя, горностаю. Сам материал диктует изображение лаконичное, с максимальной отобранностью и выразительностью каждого элемента и их соотношения. Столь же лаконичен и сюжет: это не охота-путешествие, а охота "крупным планом", в ее кульминационном проявлении - противоборство жизни и смерти, длящееся мгновение перед "шагом" зверя в иное жизненное пространство. В этом застывшем движении жизни в целом все гармонично и пронизано токами ее вечного течения. Но упругость туго натянутой тетевы лука, острие стрелы и напряженность контура плоских объемов изображений животного, дерева, орудия ловли на фоне мягкой вибрирующей поверхности воды создают скрытое внутреннее напряжение. Рельефы Гришкина пронизаны поэтикой народного творчества. Внешняя "простота" произведений сочетается с многослойностью содержания, несущего в себе мудрость народной культуры.

Особое место в изобразительном искусстве ханты занимает творчество Геннадия Степановича Райшева. Многочисленные крупницы народного гения, рассеянного по земле древней Югры, словно сосредоточились в созданиях этого большого мастера. Здесь присутствуют песня охотника и ритмы орнамента, образы легенд и ритуальная торжественность священных праздников. Все это соединяется в многокрасочную и многообразную мозаику жизни Севера.



Рис. 1. М.А. Тебетев. Усадьба. Обские ханты. 1981. Фот. В. Турбина

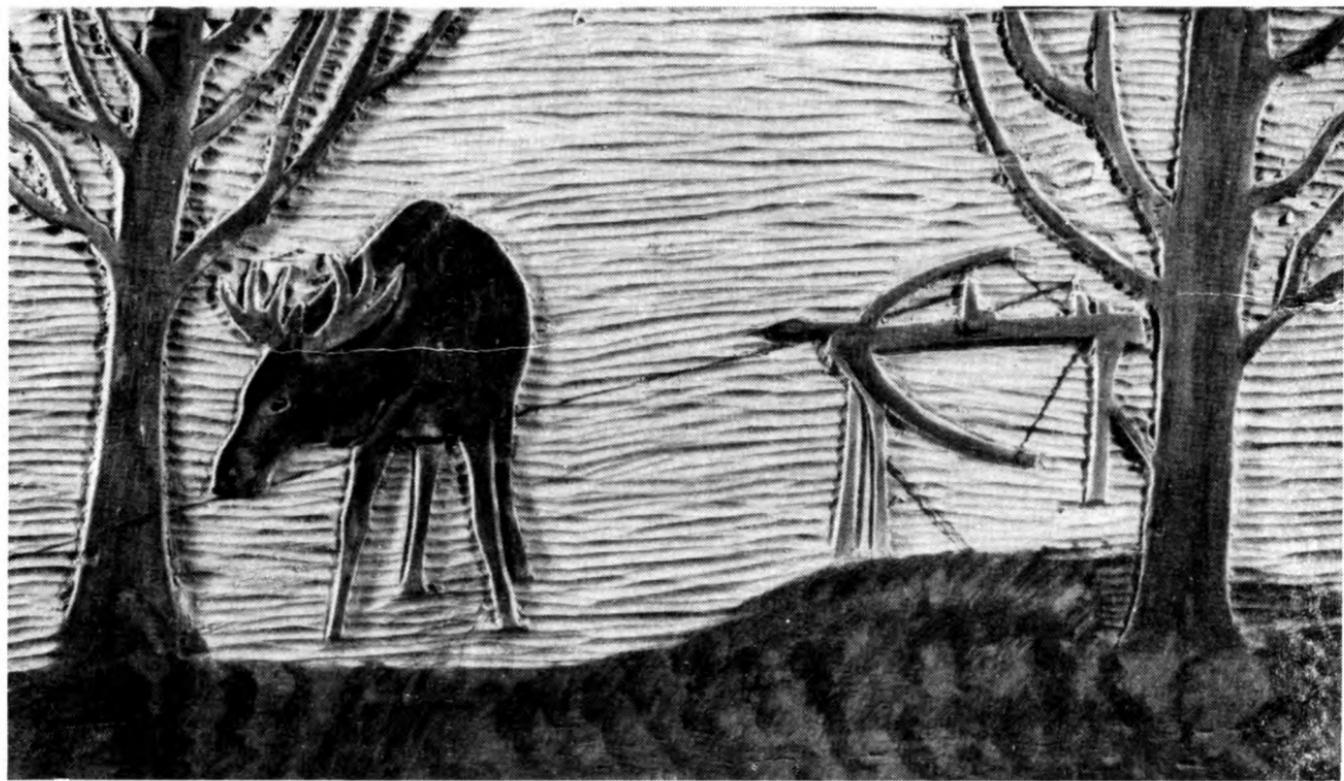


Рис. 2. А.Г. Гришкин. Охота. 1990. Фот. В. Турбина

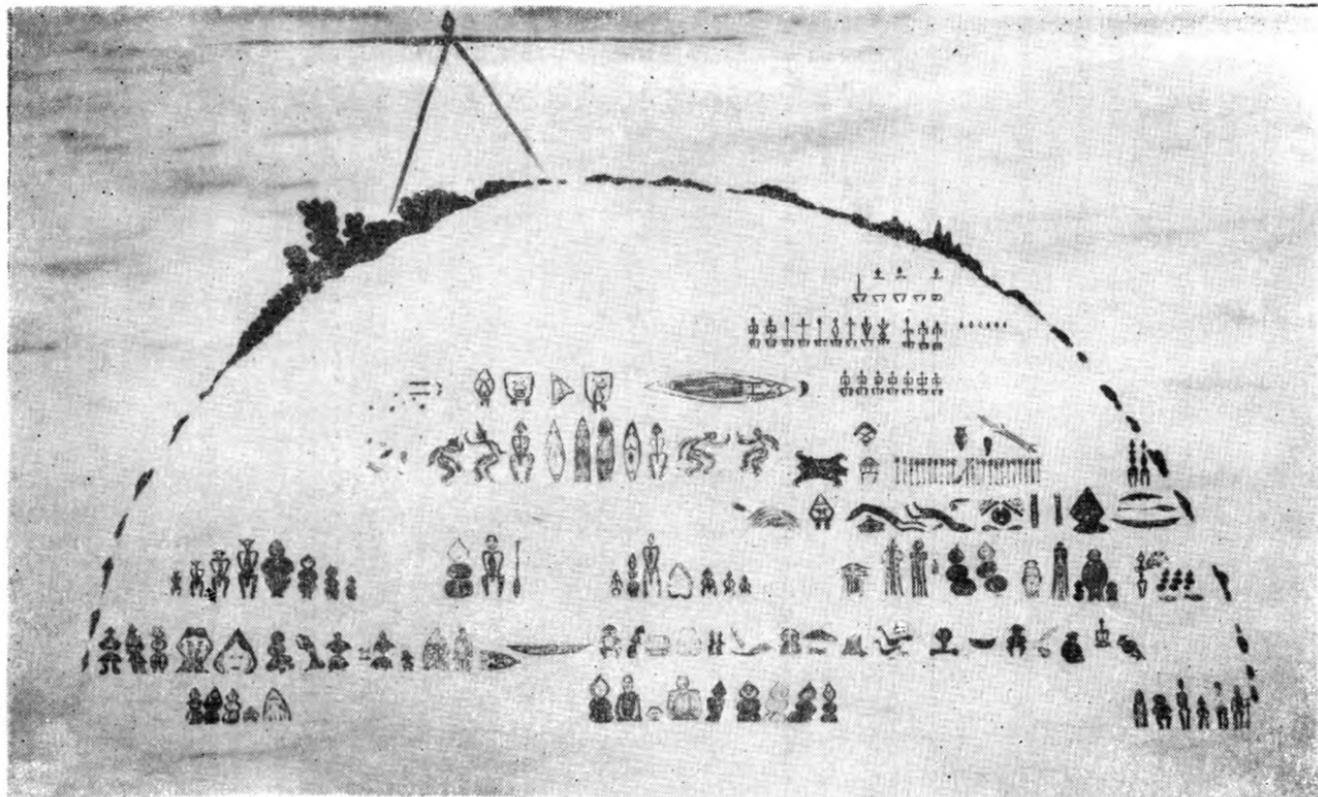


Рис. 3. Г. С. Райшев. Югорская легенда. 1987. Фот. В. Турбина.

Райшев относится к тому типу художников, с которыми связывается возрождение национальной культуры. Подобно мастерам начала века Чюрленису в Литве, Сарьяну в Армении, Петрову-Водкину в России, он, глубоко проникнув в родники традиционной народной культуры, дал ей новое дыхание, соединил древнее и современное, национальное и общемировое искусство, взаимообогатив их. Как и его предшественников, Райшева отличает масштабность, универсальность дарования: найденный им стиль блестяще проявился в живописи, графике, искусстве оформления книги, в монументальных интерьерных панно, в скульптуре традиционных, а также современных дизайнерских форм.

Мастер самостоятельно прокладывает собственный путь в искусстве<sup>8</sup>. Получив в конце 1950-х гг. образование на филологическом факультете Ленинградского педагогического института (отделение народов Севера) и имея природный дар художника, он вскоре следует своему призванию. Многие годы Райшев живет в небольшом городке Карпинске, в Северном Урале. Постоянны его связи с родной землей, с профессиональными художниками Свердловска (он является членом Екатеринбургской организации Союза художников). Формирование творчества Райшева совпало с общим возрождением национальной культуры. Еще со студенческих времен и позже, во время многочисленных встреч в Ханты-Мансийске, он активно общался с известными ныне поэтами и писателями Ю. Шестаковым, А. Тархановым, А. Коньковой, Е. Айпиным, М. Вагатовой, многими носителями традиционной культуры. В поисках собственного изобразительного языка художник обращался к культуре своего народа, а также к достижениям мирового искусства XX века, которые близки ему в стремлении создания синтетического, центрального изображения картины мира. Оказалось, что современное и народное искусство в этих своих установках едины. Благодаря силе творческого таланта, воле художника, он не "растворился" в многообразии современного искусства, а адаптировал вновь постигаемое к собственной почве.

В начале 70-х гг. Райшев приходит к "северному" пространственно-ритмическому типу картины. Итогом этого пути стала серия графических работ "Мужики салымские" (1972 г.). Композиция бескрайнего пространства Севера, разработанная им уже в предшествующих графических листах ("Земля предков", 1972; "Полярная ночь", 1971), нашла здесь пластическое выражение, по точности и совершенству близкое к универсально-знаковому изображению: это бликующее, развернутое по горизонтали и вертикали "речное" пространство воды и света, в которое органично вписываются фигуры рыбаков, сидящих в лодочках, с веслом. "Я всегда мыслю себя человеком, идущим от природы. Всегда пишу от того места, где ро-

дился, где меня осветило солнце, с берега реки, где осознал мир как благость"<sup>1</sup>. В каждом из этапов дальнейшего творчества художник будет возвращаться, всякий раз по-иному, к однажды открывшемуся его образу пространства "речного народа" ("Возвращение", 1974; "Автопортрет", 1978; "Хозяйка Югана", 1984; "Югорская легенда", 1986). "Каждая вещь, образ диктует свои ассоциации, свое пространство, музыку, цвет". По закону гармонической взаимосвязанности, взаимообразования, идущего от самой природы, создается "ткань" произведения. Здесь вода рождает волну, волна - весло, весло - "весельного человека", речной народ. Так же зарождается ритм, он создает движение в пространстве, движение есть жизнь природы. Райшев приближается к законам построения орнамента своего народа, выражая его изобразительными формами, и это объединяет его с народными художниками.

Творчество Райшева масштабно и полифонично. "Речное пространство" переходит в "лесное", рождается тема охоты и композиция большого пространства-пути. Характерность ландшафтов, выразительность образов живой природы сочетаются у художника с особым поэтически-музыкальным построением его работ ("Над Обью", "Идущий за солнцем", "Стреляющий в утку" - 1978 г.) Так, в репертуаре медвежьего праздника - энциклопедии хантыйского эпоса - соседствуют в разнообразии сочетаний мотивы бытовых и священных песен. Райшев хорошо знает культуру своего народа, был гостем на медвежьих праздниках, живая традиция которых сейчас заново возрождается. По таким впечатлениям он создает эпические произведения конца 80-х гг.: "На семи холмах", "Изначальное". Концентрация образа, как ритмически-пластическая, так и цветовая, достигает здесь особого напряжения и лаконичности, приближаясь к знаковой выразительности.

Недолгий, но уже верно найденный путь изобразительного искусства содержит в себе большие возможности дальнейшего развития и исследования. Это одно из ярких явлений художественной жизни нашего времени.

#### Примечания

<sup>1</sup> Чернецов В.Н. Бронза усть-полуйского времени//МИА. 1953. N 35; Он же. Наскальные изображения Урала//САИ. 1964. В. 4-12; М., 1971, В. 4-12.

<sup>2</sup> Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX вв. М.;Л.: Изд-во АН СССР, 1954. Он же. Скульптура народов Севера Сибири. Л.: Наука, 1970.

<sup>3</sup> Ч у г у н о в Г.И. Искусство северян. Творчество студентов Института народов Севера в 1920- 1930-х гг.//Сов. живопись. М., 1976. С. 188.

<sup>4</sup> П у н и я Н.Н. Искусство примитива и современный рисунок//Искусство народностей Сибири. Л., 1930.

<sup>5</sup> М е с с Л.А. Работы художественных мастерских Севфака//Искусство народностей Сибири. Л., 1930. С. 40.

<sup>6</sup> С о в е т с к а я живопись. М., 1976. С. 188.

<sup>7</sup> Г о р Г. Ненецкий художник К. Панков. Л., 1968. С. 28.

<sup>8</sup> Г е н н а д и й Р а й ш е в . Хантыйские легенды. Свердловск, 1991.

<sup>9</sup> Здесь и далее приводятся записи бесед автора с Г. Райшевым.

### Сокращения

ВА - Вопросы антропологии. М.: Наука

ВАУ - Вопросы археологии Урала. Свердловск: Изд-во Уральск.

ун-та

ИИС - Из истории Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та

ЛГУ - Ленинградский гос. университет

МИА - Материалы и исследования по археологии СССР. М.: На-

ука

ОИН - Отделение исторических наук АН СССР

РГО - Русское географическое общество

СА - Советская археология. М.: Изд-во АН СССР, Наука

САИ - Свод археологических источников. М.: Наука

СМАЭ - Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во

АН СССР, Наука

СЭ - Советская этнография. М.: Изд-во АН СССР, Наука

ТГПИ - Томский гос. педагогический институт

ТИЭ - Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия.

М.;Л.: Изд-во АН СССР, Наука

ТФ ГАТО - Тобольский филиал Гос. архива Тюменской области

ЦГИА - Центральный гос. исторический архив

АЕ - Acta Ethnographica Academia Scientiarum Hungaricae.

Budapest

CSJFU - Congressus septimus internationalis Fenno-ugristarum.

Debrecen, 27 VIII - 2 IX. 1990. Summaria Dissertationum. Ethnologica

et folkloristica. Literaria. Historica. Archeologica et antropologica.

Debrecen, 1990.

ОА - Ostjakologische Arbeiten

## О г л а в л е н и е

Глава первая. Этногенез ( <i>В.И. Молодин</i> )	3
Глава вторая. История изучения верований и обрядов ( <i>Н.В. Лукина</i> )	45
Глава третья. Мировоззренческие аспекты охоты и рыболовства ( <i>В.М. Кулемзин</i> )	65
Глава четвертая. Общественное устройство в XVII-XIX вв. ( <i>Е.П. Мартынова</i> )	77
Глава пятая. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве внутрискочный уровень. ( <i>Е. Шмидт</i> )	121
Глава шестая. Художники и скульпторы XX века ( <i>Н.Н. Федорова</i> )	153
Сокращения	161

**Вячеслав Иванович Молодин  
Надежда Васильевна Лукина  
Владислав Михайлович Кулемзин  
Елена Петровна Мартынова  
Ева Шмидт  
Наталья Николаевна Федорова**

## **ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА ХАНТОВ**

**Редактор В.С. Сумарокова  
Компьютерный набор и верстка Г.П. Орлова  
Корректор В.Г. Лихачева**

Сдано в набор 11.12.94 г. Подписано к печати 02.02.95 г.  
Формат 60x841/16. Бумага офсетная N 2. Гарнитура Дутч.  
Печать офсетная. Печ. л. 10+0,5 вклейка. Усл. печ. л. 9,3.  
Уч.-изд. л. 11,2. Тираж 1000 экз. Заказ 89

Издательство ТГУ. 634029, Томск, ул. Никитина, 4.  
Ротапринт ТГУ. 634029, Томск, ул. Никитина, 4

