

*Е.Г. Федорова*

## **ПОГРЕБАЛЬНЫЙ КУЛЬТ СЕВЕРНЫХ МАНСИ В ЭТНОИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ**

Одним из наиболее ярких элементов культуры любого народа является погребальный обряд. При тех изменениях социально-экономической и культурной ситуации, которые происходили на протяжении всей истории человечества в целом и каждого конкретного народа в отдельности, он продолжает сохранять ряд специфических черт, что позволяет использовать данные по погребальному обряду при различного рода исторических реконструкциях. Вместе с тем, как показывают исследования последних десятилетий, в частности по этнографии и археологии Западной Сибири, погребальный обряд подвержен трансформации, как и многие другие явления этнической культуры. По этой причине использование данных по погребальному обряду в рамках решения одной из наиболее значимых для исторической науки задач — задачи выявления преемственности культур — становится весьма проблематичным. При всей внешне, казалось бы, изученности погребального обряда того или иного народа, той или иной археологической культуры, очень заметно отсутствие каких-либо конкретных данных, позволяющих хотя бы в относительно полной мере воссоздать целостную картину этого явления. В одних случаях отсутствие данных может касаться локальных особенностей, в других — мировоззренческих представлений, связанных с погребальным обрядом, в третьих — детального описания самих действий, в четвертых — фиксации атрибутики, участвующей в погребальном обряде. Наконец, зачастую отсутствуют данные поздних археологических памятников, из-за чего нет возможности установить непосредственную связь между археологическими и этнографическими материалами, связь между известным, ныне существующим этносом и

той археологической культурой или теми культурами, которые лежат в его основе либо принимали участие в его формировании хотя бы на поздних этапах. В этом состоит одна из главных проблем этнографической науки при определении истоков известных в этнографической действительности элементов и явлений этнической культуры: часто отсутствуют звенья той цепи, которая представляет собой явление в хронологическом плане. По отношению к погребальному обряду хотелось бы еще раз подчеркнуть, что дело в первую очередь в отсутствии его элементарных детальных описаний на уровне локальных подразделений каждого этноса или вариантов археологических культур. Поэтому исследователи практически во всех случаях, когда речь идет о сравнении культур, вынуждены оперировать только отдельными характеристиками погребального обряда, как представляется, отражающими лишь очень небольшую часть явления.

Конечно, при исследовании погребального обряда могут ставиться самые различные задачи. Это общее и особенное в мировоззренческих системах близкородственных или соседствующих народов; это поиски универсалий; это попытки обнаружить общее в собственно действиях; попытки раскрыть семантику тех предметов и материалов, которые используются при погребении, и многое другое. Все имеющиеся данные позволяют констатировать, несмотря на выше сказанное, что погребальный обряд с учетом его изменчивости — явление культуры, которое дает большую возможность для изучения различных этноисторических и этнокультурных процессов и будет давать ее в еще большей степени в дальнейшем по мере накопления материала.

В названии данной статьи фигурирует словосочетание «погребальный культ», хотя в этнографической науке, во всяком случае в тех работах, которые посвящены народам Западной Сибири, чаще применяется термин «погребальный обряд». Использование понятия «культ» представляется более правильным, поскольку под ним подразумеваются не только сами действия, связанные с погребением, но и тот обширный пласт религиозных представлений, на котором строятся все эти действия, представлений о существовании умершего в инобытии, представлений об ином мире и его обитателях. Наиболее точное определение исследуемого явления было дано В.С. Ольховским, который включил в понятие погребального культа идеологические представления и религиозные нормы, практическую деятельность и материальные объекты, сопровождающие погребальный обряд, рассматривая все перечисленное как единое целое [Ольховский 1986: 72].

Манси — один из малочисленных народов Севера, обитающий преимущественно в бассейне р. Северной Сосьвы, одного из крупнейших притоков Оби в ее нижнем течении, а также в верхнем и среднем течении левого притока Иртыша в его низовьях — р. Конды. Это таежные охотники, рыболовы и оленеводы. Они, как и обские угры в целом, относятся к числу тех народов, сведения по погребальному культу которых собирались на протяжении достаточно длительного времени как миссионерами, путешественниками, краеведами, врачами, оказавшимися среди этих народов, публикации которых обычно используются в качестве источников при подготовке этнографических работ, так и специалистами-этнографами (обобщение сведений см.: [Соколова 1980б]. По ряду элементов погребального обряда северных манси были выявлены и локальные особенности, характеризующие ту или иную территориальную группу [Федорова 1993; 2005; 2006; Иванова 2009]. Более того, манси оказались в числе тех народов, которые рассматривались в специальном исследовании, посвященном проблемам выявления общего и особенного в погребальном культе у народов региона не только на уровне этнографической действительности, но и в ретроспективном отношении [Очерки культурогенеза 1994]. К сожалению, из-за слабой археологической изученности погребальной обрядности территорий, в этнографической действительности занимаемых манси, в последнем аспекте этот народ оказался, наверное, в наименее выигрышном положении. Кроме того (что, видимо, является наиболее важной деталью при всестороннем изучении погребального культа манси), собранные на определенный момент сведения по погребальной обрядности распространялись на весь народ или, в лучшем случае, на одну из его этнографических групп (как правило, северную, которая в определенной мере сохраняет традиционную культуру вплоть до настоящего времени). Поэтому относительно погребальной обрядности в специальной литературе возникли в значительной степени искаженные представления. При ее описании речь шла о манси в целом, хотя нельзя не отметить, что по возможности локальные особенности все же подчеркивались. Но исследовательский подход был другим, не ставилась цель дать описание погребального культа по территориальным группам. Возможно, это было связано с отсутствием материалов по всем или хотя бы по большей части территориальных групп; возможно, выявление локальной специфики не рассматривалось в качестве первостепенной задачи.

Возможно, в связи с тем, что собранные на определенный момент этнографические материалы воспринимались как относящиеся ко все-

му народу, а не к отдельной этнографической или территориальной группе (не говоря уже о том, что они могли характеризовать погребальный обряд обитателей конкретного селения, отличавшийся в силу каких-то причин от такового в других населенных пунктах той же территориальной группы), у исследователей возникла позиция, согласно которой в мировоззренческих установках, связанных с погребальным обрядом, в религиозных представлениях манси, особенно касающихся места нахождения мира мертвых, имеется много противоречий, неточностей и путаницы. Эта позиция получила широкое распространение в этнографической литературе. Вместе с тем идея о том, что все разночтения в погребальной обрядности конкретного этноса связаны с особенностями процессов формирования его и его подразделений, также фигурирует в научной литературе. В первую очередь это касается, опять же, представлений о месте нахождения нижнего мира, что соотносится с моделью Вселенной: вертикальной или горизонтальной. Их сочетание в мировоззрении одного этноса уже давно связывается с разными этнокультурными компонентами, принимавшими участие в его формировании.

В настоящей статье ставятся две цели: во-первых, охарактеризовать состояние погребального обряда северных манси в обозримом прошлом, которое, с одной стороны, не так уж отдалено от настоящего, а с другой — в общегосударственном масштабе имело совершенно определенное содержание в плане идеологии; во-вторых, по возможности выявить те черты погребального культа северных манси, которые подтверждают присутствие в их составе различных культурных компонентов, что может быть использовано в дальнейшем для этно- и культурогенетических построений.

Наиболее обеспеченным материалом в плане характеристики трансформации погребального культа северных манси является период с 1970-х гг. по настоящее время. В историческом масштабе — это очень небольшой отрезок, тем не менее он очень важен в том смысле, что собранные данные позволяют понять причины изменения погребальной обрядности, поскольку было получено много объяснений того, почему исчезают те или иные ее элементы и возникают новые. Как представляется, в ряде случаев эти объяснения могут быть экстраполированы на более ранние периоды, для которых в целом характерны те же процессы, что и для последней четверти XX — начала XXI в. Это изменение государственной политики по отношению к коренным малочисленным народам, изменение государственного строя, социально-экономических отношений, а также резкий скачок в сфере научно-технических дости-

жений. Разумеется, эта терминология больше всего подходит к указанному периоду, но смысл ее может быть распространен и на более раннее время.

Социально-экономические и культурные преобразования, проводившиеся в конце советского и в постсоветский периоды, оказали значительное влияние на состояние традиционной культуры северных манси. В первую очередь они касались традиционной материальной культуры. Особо заметный сдвиг в этом плане произошел в последние десятилетия. С традиционными культурами ситуация оказалась иной. Однозначно охарактеризовать ее не так просто. Во-первых, определенный пласт духовной культуры в силу его особой сакральности и в прошлом не был доступен основной массе представителей коренного населения, не говоря уже о носителях «чужой» культуры. По этой причине достаточно сложно, а скорее вряд ли возможно в полной мере восстановить религиозную ситуацию даже для того периода, когда традиционная культура сохранялась достаточно хорошо, несмотря на то что и сейчас еще живы люди, воспитанные в соответствии с традицией. Во-вторых, из-за борьбы с религией, которая осуществлялась в рамках государственной политики, из-за преследований служителей культа, активной пропаганды атеизма сформировалось отношение к религиозным представлениям и обрядам, искажающее реальную картину. Это отношение распространяется как на носителей культуры, так и на исследователей, которые анализировали ее, что называется, со стороны. Первые вынуждены были скрывать свои предпочтения и действия, вторые трактовали наблюдаемые ими явления как пережиточные.

Нужно отметить, что в плане сохранения традиций в сфере погребального культа существуют и значительные различия между носителями культуры. Они обусловлены тем, в какой — городской или сельской — местности проживают эти люди. Причем относительно сельской местности также существует градация: в крупных поселках с полиэтничным населением, в поселках, возникших в советский период, традиции сохраняются в значительно меньшей степени. В сказанном нет ничего необычного, аналогичная ситуация наблюдается у многих других народов независимо от того, в какой части страны они проживают. Важную роль здесь играют взаимоотношения между поколениями, т.е. то, насколько дети прислушиваются к мнению своих родителей, причем в данном случае речь не идет о том, воспитывались ли эти дети в рамках традиции. По полевым материалам известны примеры, когда манси, проживающие в крупных населенных пунктах, в том числе и в областном центре (Тюмень), хоронили родителей в значительной степени в со-

ответствии с традицией: умерших привозили в ту деревню, откуда они были родом и захоранивали их по существующим там нормам, либо, если были вынуждены хоронить в городе, соблюдали традицию частично, в том, что было связано главным образом с одеждой покойника, а также с некоторыми другими деталями. Это те элементы погребального обряда, которые на общем фоне многонациональных захоронений на городском кладбище не будут бросаться в глаза.

Существуют и другие примеры. В сельской местности по просьбе родителей дети хоронили их по русскому обычаю. Интересно отметить, что такие случаи распространяются не только на людей, полностью или частично отошедших от традиций: «по-русски» по их просьбе иногда хоронили даже тех, кто имел отношение к культовой сфере (устное сообщение В.С. Ивановой).

Ведущую роль в погребально-поминальной обрядности, как и в прошлом, у северных манси играют женщины. По наблюдениям, сделанным во время полевых исследований, во всяком случае по отношению к рубежу тысячелетий, это скорее женщины среднего, а не пожилого возраста. Их относят к категории «знающих». Каким образом они перенимают нужную информацию, существуют ли какие-то этапы обучения, выяснить пока не удалось. На основании некоторых данных можно думать, что «умение» хоронить передается по наследству: «Она всегда была около матери, она знает, как нужно хоронить».

Во второй половине 1970-х гг. был зафиксирован случай, когда руководящую роль в погребальном обряде играл мужчина. Но это касалось формы надмогильного сооружения (пос. Няксимволь, верховья р. Северной Сосьвы), которое делают мужчины. На общем поселковом кладбище три мансийские могилы резко отличались от других. В одной из них был похоронен проводник известного отечественного угроведа В.Н. Чернецова [Федорова 1993: 90]. На вопрос, почему эти надмогильные сооружения отличаются от других, его вдова ответила: «Он почему-то так похоронил своего брата и племянника, и мы так же похоронили его».

Существуют и другие данные, позволяющие считать, что мужчины в погребальной обрядности не только выполняли функции, связанные с изготовлением гроба, надмогильного сооружения и т.д., но и выступали в качестве «знающих». Возможно, это относится только к современному периоду, когда практически во всех жизненных сферах манси стало достаточно заметным перераспределение ролей между половозрастными группами. Наиболее яркий из известных примеров в данном случае характеризует еще и взаимодействие различных территориальных групп

северных манси. Этот пример касается набора жертвенных животных, задействованных в погребально-поминальной обрядности северных манси. В последние десятилетия у одной из территориальных групп северных манси, а именно — верхнесосьвинской, среди них фигурирует петух, что не соответствует традиционным установкам этой группы даже с точки зрения молодого поколения. По словам информантов, эта инновация появилась под влиянием приезжавших сюда на похороны родственников, проживающих на территории обской группы северных манси (кстати, в верховьях Северной Сосьвы носителей этой фамилии уже нет) [ПМА 2004]. Таким образом, происходит определенная нивелировка погребальной обрядности.

Трудно сказать, насколько подобные явления были характерны для предшествующих периодов. Внедрение какого-либо новшества в области духовной культуры мог осуществить только очень уважаемый человек. Если это был носитель «своей» культуры, к его мнению должны были прислушиваться. Но, видимо, сфера его влияния в прошлом не выходила за рамки определенной группы. Можно думать, что именно по этой причине так долго сохраняются локальные особенности погребального культа манси, изменения в котором происходят лишь на уровне отдельных элементов.

При опросе информантов и обследовании поселковых кладбищ было установлено, что в этой сфере сохраняется очень многое. Нельзя не заметить, что наиболее подробные сведения с акцентом на локальных особенностях были собраны в последние десятилетия [Ромбандеева 1980; Федорова 1993, 2005, 2006; Иванова 2005]. Они в основной своей части не противоречат полученным ранее данным (обобщение см.: [Соколова 1980б, 2005]. В сельской местности в соответствии с традицией производятся действия до погребения, само погребение и действия после него. Умерший лежит в жилище в определенном месте, его обмывают, одевают, с ним сидят так, как положено, и столько, сколько положено, при этом в доме обязательно горит огонь. Стараются придерживаться традиции и при посещении кладбища во время похорон и поминок. Она может нарушаться в силу того, что близкие родственники умершего живут в других селениях или вообще в городах, откуда, учитывая транспортные проблемы, существующие для большей части территории обитания северных манси, добраться к нужному времени иногда нет возможности. Городские же родственники не могут в полной мере соблюдать траур по умершему (в частности, ношение особых повязок или платков наизнанку): они будут слишком выделяться на фоне окружающих. В городских условиях, где преобладают «чужие», не нуж-

но демонстрировать признаки иной культуры, поскольку это вызывает недоумение и вопросы со стороны окружающих.

В последние десятилетия все меньше приходилось слышать о том, что вместо гроба используют лодку. (Кстати, одно из названий гроба — *xān* — совпадает с названием лодки.) Объяснение здесь следующее: мастеров, которые могут сделать хорошую лодку, становится все меньше, лодки нужны для живых. Действительно, традиционные лодки, которые использовались в погребальном обряде, сейчас встречаются все реже и реже. По словам информантов, это обязательно должна быть долбленая лодка, в дощатых хоронить не полагалось, хотя, если с покойным нужно было положить много вещей, борта лодки надставлялись досками. В то же время известны случаи (среднее течение Северной Сосьвы, среднее течение ее крупного притока р. Ляпин), когда хоронили в лодках-калданках.

Б. Мункачи объяснял обычай хоронить в лодках (челноках), распространенный не только у манси, но и у хантов, тем, что земля мертвых, по представлениям этих народов, находится на севере, в низовьях Оби, куда умерший отправляется по воде. Но, по мнению К.Ф. Карьялайнена, эти представления возникли достаточно поздно, и, следовательно, обычай хоронить в лодках тоже. Использование лодки в качестве гроба он объясняет тем, что умершему в потустороннем мире необходимо добывать себе пищу, для чего ему требуется лодка [Карьялайнен 1994: 119]. Но у северных манси достаточно четко фиксируются представления, согласно которым покойник едет в мир мертвых на лодке летом или на нартах зимой. (Нужно заметить, что нарты могут связываться только с оленеводческими группами, каковыми являлись не все территориальные подразделения северных манси.) Таким образом, речь идет о лодке как о транспортном средстве, которым пользовались для переездов, в том числе и в «чужое» пространство, за чем могут стоять реальные миграционные процессы.

Обычай использовать вместо гроба лодку может быть отголоском существовавшего в далеком прошлом способа погребения, когда умершего сплавливали по реке. Погребения в лодках считаются характерными для культуры приречных рыболовов [Алексеев 1986: 110]. На территории, где можно искать предков манси, раскопано погребение на поселении (Леуши XIV), по форме могилы напоминающее лодку [Беспрозванный, Старостина 1986: 35]. Оно относится к рубежу мезолита — ранней бронзы. Но по отношению к последней четверти XX в. гроб-лодка не фиксируется у тех групп северных манси, хозяйство которых базировалось на рыболовстве. Отсутствуют сведения и о том,



что использование лодки вместо гроба было распространено повсеместно. Когда по отношению к концу XIX — началу XX в. говорится о том, что хоронили еще и в дощатых гробах, создается ощущение, что это более позднее явление, хотя существует мнение, что дощатый гроб предшествовал гробу-колоде, который также был достаточно характерен для многих групп обских угров, кроме северных манси (подробнее см.: [Соколова 1980б: 131]).

Вместе с тем связь между гробом-лодкой и гробом-колодой представляется достаточно очевидной. Если же добавить сюда тот факт, что дощатые гробы у обских угров также делались в форме лодки, во всех трех типах гробов можно увидеть одну основу — лодку. Не исключено, что первоначальным вариантом была колода, а два остальных возникли по мере развития технологии. В то же время на мансийских материалах прослеживается и отождествление способа захоронения в колоде и в дупле дерева [Попова 2003: 73–74], в чем можно видеть переплетение двух моделей Вселенной — в образе реки и в образе дерева.

Весьма устойчивым признаком погребального культа северных манси остается место расположения кладбища. Оно устраивается ниже по течению реки относительно населенного пункта. Для крупных поселков с этнически смешанным населением и деревень, возникших во второй половине XX в., где также нередко проживают представители разных народов, еще сравнительно недавно было характерно наличие особого мансийского кладбища либо деление общего кладбища на две части. Нужно отметить, что этот принцип соотносится и с самими населенными пунктами подобного типа. Мансийская часть располагалась всегда выше по течению реки относительно другой части селения: «чужое» должно быть ниже. Это можно было наблюдать в крупных поселках еще несколько лет назад.

В некоторых небольших селениях продолжают существовать и специальные детские кладбища, хотя сложно сказать, насколько они были характерны для всех групп манси в прошлом. В последней четверти XX в. на кладбищах северных манси детские захоронения чаще всего можно было увидеть рядом с могилами взрослых, но на детских надмогильные сооружения были меньших размеров [Федорова 1988: 91 рис., 93].

Известно и одно кладбище северных манси, на котором хоронят мертворожденных и беззубых младенцев. На такое кладбище доступ имеет ограниченный круг людей — это пожилые женщины и маленькие девочки, поэтому информация о нем практически отсутствует. По

имеющимся данным, детские кладбища располагаются между селением и кладбищем взрослых либо несколько в стороне от последнего.

При посещении современных кладбищ северных манси бросается в глаза наличие надмогильных сооружений в виде домиков. В последние годы они претерпели определенные изменения по сравнению с тем, что приходилось наблюдать во второй половине 1970-х гг. За могилами начинают ухаживать, что не было характерно для традиционной мансийской культуры. Кстати, просьба некоторых людей похоронить их по русскому обычаю, о чем уже упоминалось, основана именно на желании, чтобы за их могилой был уход.

Удалось выявить некоторые особенности в конструкции надмогильных сооружений у северных манси последней четверти XX в. Во-первых, высота и массивность сооружения зависят от глубины могильной ямы, что естественно, поскольку при неглубокой яме или наземном захоронении требуется надмогильное сооружение, которое вмещает не только гроб с умершим, но и погребальный инвентарь. Большие домики приходилось видеть в д. Ломбовож (нижнее течение р. Ляпин). По имеющимся данным, сооружения таких же размеров делались на кладбищах д. Хурумпауль (среднее течение р. Ляпин) и Яны-пауль (верховья Северной Сосьвы). Это срубы из массивных плах высотой в три венца (есть сведения, что венцов должно быть четное количество — два или четыре). В конце 1970-х гг. высота такого сооружения превышала половину роста взрослого человека. Гроб помещался на две доски, положенные вдоль. Подобные сооружения ставились на этом кладбище и в начале 2000-х гг.

Надмогильные сооружения при захоронениях в более глубоких ямах делались из толстых досок, они не такие массивные, как в предыдущем случае. Количество венцов здесь — один-два. Есть сведения, что еще в недалеком прошлом глубокая могила закрывалась только крышей, имитирующей крышу срубного жилища. Эта информация была получена в пос. Няксимволь (верховья Северной Сосьвы) и д. Кимкясуй (граница между средним и верхним течением той же реки).

Для недавних (с конца 1980-х гг.) захоронений на некоторых кладбищах как будто характерны сравнительно небольшие домики с высотой стенок в одну доску, причем в данном случае использованы более тонкие доски. Существует мнение, что дощатые надмогильные сооружения постепенно заменяют срубные [Зенько 1997: 107–108]. Возможно, это так, хотя нет оснований считать, что в прошлом повсеместно делались одинаковые сооружения. Тем более что предыдущий пример свидетель-

ствует об обратном. Домик начали ставить в тех селениях, где его раньше не было.

Узкие длинные дощатые домики над глубокими ямами известны у обских манси. Их ставили еще в конце 1980-х гг. Домик в один венец был характерен и для поселкового кладбища Няксимволя. Здесь же, как упоминалось выше, были зафиксированы три еще более отличающиеся от условно стандартного типа захоронения. Они представляли собой дощатую двухступенчатую пирамиду, каждая ступень которой была высотой в один венец. Таким образом, крыша сооружения была плоской. В головах покойника ставился деревянный столб, который ассоциировался с широко распространенными в советский период надмогильными обелисками, хотя есть данные о каких-то особых захоронениях со столбами. В названии этих столбов фигурирует слово *віт* 'вода', по ним, как считается, в могилу попадает вода. От среднесосьвинских манси приходилось слышать, что «со столбами хоронят выше по Сосьве».

Крыша у всех надмогильных сооружений делалась из досок. Под них клали бересту, которую затем заменил толь. Существует одна деталь крыши, по наличию или отсутствию которой также можно классифицировать надмогильные сооружения северных манси, — это поперечные перетяжки, как правило, из черемуховых прутьев по концам крыши. Такие перетяжки зафиксированы у надмогильных сооружений на кладбище д. Ломбовож и у части надмогильных конструкций на кладбище д. Щекурья (верховья Ляпина). В д. Ясунт (верховья Ляпина) и Кимкьясуй эти перетяжки отсутствуют. К сожалению, по другим населенным пунктам данных нет.

Таким образом, по имеющимся сегодня материалам можно выделить три варианта надмогильных сооружений: 1) массивные, сделанные из толстых досок, высокие, с двускатной крышей (среднее и нижнее течение р. Ляпин); 2) из более тонких досок, сравнительно невысокие, с двускатной крышей, крытой 9–11-ю досками (Ляпин, верхнее и среднее течение Северной Сосьвы); 3) из очень тонких досок, с двускатной крышей, крытой 3–5-ю досками (низовья Северной Сосьвы и Обь). Кроме того, выделяются накаты-крыши над могильными ямами (верховья Северной Сосьвы). Распространение этого варианта вниз по течению Северной Сосьвы (как минимум до д. Кимкьясуй) может быть связано с перемещением части верхнесосьвинских манси после образования в первой половине 1930-х гг. Сосьвинской культбазы, вокруг которой постепенно сконцентрировались манси из прилегающих деревень, в результате чего сформировалась новая территориальная группа северных манси — среднесосьвинская.

Надмогильные сооружения северных манси различаются и по месту расположения отверстия в срубе, через которое происходит «общение» с умершим. Это отверстие бывает в головах с торца (Хурумпауль, Ломбовож, Кимкясуй, часть захоронений в Щекурье) или в боковой стенке с правой стороны (Яны-пауль, Няксимволь, Ясунт, часть захоронений в Щекурье). Отверстие закрывается специальной пробкой. Зафиксировано два ее варианта. Первый — пробка массивная с массивной же ручкой. Он характерен для тех сооружений, у которых отверстие для «общения» с покойником расположено в торце сруба. В целом, как уже сказано, эти сооружения более массивные. Второй вариант — пробка более легкая, с тонкой ручкой. Он отличает надмогильные сооружения с отверстием в боковой стенке. По наблюдениям автора этой статьи, на каждом кладбище представлен один из двух указанных вариантов и только в Щекурье фиксируются оба.

Различия в деталях конструкции надмогильных сооружений у северных манси требуют объяснения. Наиболее простое из них может быть дано в рамках широко распространенных представлений, согласно которым могила ассоциируется с домом. Действительно, у манси известно несколько типов срубных и дощатых жилых и хозяйственных построек (подробнее см.: [Соколова 1963]). Один из наиболее ярких — это так называемый дом западного типа со свесом крыши над входом. Он, на что указывает уже название, был характерен для западной части мансийского ареала. В последней четверти XX в. постройки такого типа уже не воспроизводились. Исключением, пожалуй, можно считать жилые дома («дачи») в д. Менквя (верхнее течение Северной Сосьвы), которые используются только в летний период. Они представляют собой сочетание домов западного типа с современными. В этой же деревне в конце XX в. еще сохранялись полуразрушенные дома западного типа в их классическом варианте [ПМА 1999]. Кроме того, в это же время подобные дома еще существовали в верховьях р. Лозьвы и некоторых селениях в верховьях Северной Сосьвы [ПМА 1987, 1999]. Наиболее же ярко в последней четверти XX в. детали конструкции этого типа оказались выражены в одном из видов хозяйственных построек — свайном амбаре. В надмогильных сооружениях повторяются черты построек западного типа: массивность, заметный свес крыши над входом (в данном случае над отверстием для «общения» с умершим), вход (отверстие) в торцевой стене.

Надмогильные сооружения другого варианта можно соотнести с наземными срубными жилищами манси так называемого восточного типа, которые отличаются отсутствием свеса крыши над входом. Возможно

и другое объяснение. В надмогильном сооружении отразился процесс трансформации наземных срубных жилищ: исчезновение деталей традиционной конструкции, постепенное превращение в сруб так называемого русского типа, имеющего вход в боковой стене. Но если учесть то обстоятельство, что в культовых постройках традиционные черты сохраняются значительно дольше, более правильной представляется первая позиция. В ее рамках можно даже объяснить наличие надмогильных сооружений из тонких широких досок, зафиксированных на Оби. Здесь у обских угров в прошлом было известно жилище из таких же досок.

Связь же конструкций жилых построек и надмогильных сооружений по конкретным селениям в настоящее время у северных манси не просматривается. Например, один из наиболее выразительных в плане сохранения традиций в духовной сфере населенный пункт — д. Ломбовож. В прошлом это крупный культовый центр. Кроме того, эта деревня, в отличие от других, несколько скрыта от посторонних глаз: она не находится непосредственно на берегу основной водной магистрали. Надмогильные сооружения на ломбовожском кладбище соответствуют домам западного типа, но в жилых и хозяйственных постройках, за исключением, пожалуй, сооружений для содержания лошадей и крупного рогатого скота, в последней четверти XX в. не было заметно никаких признаков традиционных построек. То есть в жилище, хозяйственных сооружениях исчезли традиционные черты, а в погребальном сооружении — нет.

Это можно объяснить следующим образом. С 1930-х по начало 1950-х гг. Ломбовож был центром сельского совета, там проживали представители разных национальностей, существовал колхоз. Этот населенный пункт по определенным показателям развивался достаточно активно из-за его значительной социально-экономической роли в этот период. Традиционные жилые и хозяйственные постройки здесь исчезали довольно быстро.

Позднее, в процессе укрупнения населенных пунктов, сюда переместилась часть манси из других селений. Сейчас это одна из немногих довольно крупных деревень, где практически отсутствует немансийское население. Ломбовож, особенно в последние годы, вернул себе роль культового центра северных манси.

Другой пример касается д. Яны-пауль. Здесь наблюдается несовпадение места расположения отверстия в надмогильных сооружениях и входа в жилище. Когда-то это селение, как и Ломбовож, выделялось среди мансийских деревень. Но в процессе преобразований советского

периода Яны-пауль как неперспективный поселок не развивался и постепенно пришел в упадок. В конце 1970-х гг. он отличался тем, что в нем сохранялись традиционные постройки, наиболее яркой из которых был жилой дом западного типа (он существовал и позднее, но уже не использовался в качестве жилого). Надмогильные же сооружения по месту расположения отверстия для «общения» с умершим не соответствовали жилью: это отверстие находилось в боковой стенке, а дверь дома — в торце. Таким образом, зависимость конструкции надмогильных сооружений от конструкции жилища просматривается лишь в общем плане, ее трансформация напрямую не связана с изменениями в жилище.

С конструкцией жилых построек некоторые исследователи связывали и такой важный признак погребального обряда, как глубина могильной ямы, поскольку могила ассоциируется с жилищем. Так, В.Н. Чернецов упоминает старое кладбище у д. Ломбовож, где могилы были глубокими (1–1,5 м), со срубами и бревенчатыми перекрытиями внутри них, и соотносит их с периодом, когда здесь жили в землянках. С появлением наземных бревенчатых жилищ произошел переход и к наземным захоронениям [Чернецов 1959: 146]. Но наземные или слабо углубленные в землю жилища в Нижнем Приобье и Зауралье известны еще с эпохи бронзы [Плетнева 1994: 172], и по отношению к населению Ломбовожа нужно искать, видимо, другое объяснение того, почему его предки проживали в землянках.

Скорее всего в землянках обитали в определенный период, когда были нередки военные столкновения — именно с этим у информантов ассоциируется проживание в землянках в глубине леса. Есть сведения, что люди уходили в лес от какого-то мора. Действительно, примерно в двух километрах от Ломбовожа, в глухом заболоченном лесу до сих пор хорошо видны землянки, которые располагаются небольшими группами на некотором расстоянии друг от друга. Местные жители связывают их со своими предками.

Место, где находятся эти землянки, вряд ли можно назвать удобным для проживания. Можно думать, что обитали там в течение какого-то короткого срока. Но практически рядом с землянками обнаружены кладбища (либо одно очень большое), размеры которых заставляют предполагать другие сроки проживания в землянках или же связывать их, действительно, со временем военных столкновений, когда смертность могла быть более высокой. Об эпидемии в данном случае вряд ли может идти речь — в такой ситуации скорее люди переселились бы в другое место.

От могил около землянок остались неглубокие ямы, поперек которых положено по две перекладыны: одна — почти посередине, вторая — ближе к краю. Имеются и остатки двух наземных захоронений в дощатых конструкциях размером примерно 1,20 × 2,5 м, крытые берестой, с отверстием для «общения» с умершим в торце. Таким образом, на соседних, а возможно, и на одном кладбище фиксируются разные захоронения.

В целом у северных манси известны следующие варианты захоронений: 1) поверхностное, когда снимался только слой дерна или утаптывался мох; 2) в яме глубиной до 50 см; 3) в яме глубиной около 0,8–1 м; 4) в яме глубиной около 1,5 м; 5) в яме глубиной около 2 м [Федорова 2001: 116–117].

Важно отметить, что захоронение в яме у северных манси не всегда сопровождается засыпанием землей. Она, по словам современных информантов, мешает выйти душе умершего; нельзя засыпать землей гроб — иначе, как считается, покойнику будет тяжело. Незасыпание землей обусловлено идеей возрождения, возвращения умершего в комлибо из его потомков, которая отличает религиозные представления обских угров. Поэтому внутри могильной ямы устраивали специальную конструкцию. Досками покрывали ее дно, а над гробом делали перекрытие, которое держалось на столбах (подробнее см.: [Федорова 2007: 203–204]).

Кроме рассмотренной здесь связи могилы с жилищем, принято считать, что переход к захоронениям в земле происходил под влиянием христианизации и русских. Не исключая такого объяснения, все же следует заметить, что эта точка зрения не представляется убедительной хотя бы потому, что сложно понять, по какой причине именно данный признак оказался в такой зависимости от чуждого влияния и почему его трансформация происходила столь неравномерно. Конечно, можно думать, что определенную роль в этом сыграли конкретные люди, имевшие возможность влиять на коренное население. В прошлом это могли быть священники, позднее — врачи, председатели сельсоветов и т.д., которые не просто придерживались иных традиций, но и считали наземные захоронения опасными в плане соблюдения гигиены. Подобные случаи известны по материалам начала 2000-х гг. В Яны-пауле было получено еще одно объяснение причины перехода от наземных захоронений к погребениям в глубоких ямах: могилы разрывал медведь. Но это скорее единичные случаи, которые в целом не дают возможности определить какие-либо четкие закономерности процесса изменения глубины могилы.

Если, например, считать, что она менялась под влиянием христианства и это влияние, видимо, не везде было одинаковым, то, вероятно, больше оно проявлялось там, где были сооружены церкви (Щекурья, Няксимволь). Но «молитвенные дома» имелись и в Ломбовоже, и в юртах Искарских [Павловский 1907: 137, 141], которые отождествляются с Яны-паулем, где хорошо известны наземные захоронения. Кроме того, по словам информантов, в прошлом и русские хоронили здесь своих умерших с надмогильными сооружениями в виде домиков (правда, относительно глубины могильной ямы в данном случае ясности нет).

Все имеющиеся материалы свидетельствуют о том, что наземные захоронения и захоронения в земле у северных манси сосуществовали на протяжении, во всяком случае, нескольких последних столетий, на которые и приходится процесс формирования этой этнографической группы народа. Имеются упоминания об оставлении умершего в доме, который живые покидали, а также о единичных захоронениях на нартах на поверхности земли. В данном случае можно говорить о переплетении представлений о разных моделях Вселенной. Оставление умершего в доме, наземные захоронения в домиках отличают мировоззрение, в котором отсутствуют представления о существовании особого мира мертвых. Они предшествовали появлению представлений о нижнем мире в низовьях реки и, возможно, отправлению покойника, помещенного в лодку вниз по реке. Захоронения же в земле связываются с вертикальной моделью Вселенной, которая подразумевает наличие особого мира мертвых под землей и на небе, причем появление этой модели не обязательно обусловлено влиянием христианства (подробнее см.: [Кулемзин 1990: 102–103; 1994: 397–400]).

Селения, по которым имеются данные о глубине могильных ям, можно сгруппировать по признаку принадлежности их обитателей к фратриям Пор или Мось [Федорова 2003: 258]. Захоронения в глубоких ямах характерны для тех населенных пунктов, где жили люди Мось (Щекурья, Ясунт, Хангла, Няксимволь), причем в Ясунте, основанном, как считается, людьми Пор, произошла смена населения.

Для кладбищ деревень, где обитали люди Пор, были характерны захоронения в неглубоких ямах или на поверхности земли (Яны-пауль, Ломбовож, Хурумпауль). Но Ломбовож и Хурумпауль были основаны людьми Мось. Ломбовож был культовым центром именно этой фратрии. Относительно же Хурумпауля интересно отметить, что Мис-не — дух-покровитель наиболее старой фамилии в Хурумпауле — Паланзевых (Мось), как считается, не имеет детей. В Яны-пауле, по данным З.П. Соколовой, население в XVIII–XIX вв. относилось к двум фрат-



риям с преобладанием Пор [Соколова 1983: Приложение, табл. 2: 173]. Позднее эта ситуация изменилась: здесь остались только люди Пор. Интересно отметить, что современные информанты связывают обычай наземных захоронений в Яны-пауле с конкретной фамилией, а именно — Куриков.

Таким образом, наиболее убедительным объяснением наличия у северных манси для одного и того же периода захоронений разной глубины является то, что мы имеем дело с особенностями погребального обряда, характерными для каждой из фратрий. Когда в селении одновременно оказывались представители сразу двух фратрий, там могли появиться разные кладбища или могилы двух типов на одном. Если население менялось полностью, менялась и глубина захоронений.

Одним из обязательных признаков, которые учитываются при анализе материалов по погребальной обрядности в археологических и этнографических исследованиях, является ориентация погребений. В научной литературе неоднократно отмечалось наличие множества ее вариантов для обских угров (см., например, [Соколова 1980б: 137]). Как отмечал В.М. Кулемзин, «ориентация могил была самой различной и объяснялась она по-разному, что, как известно, служит причиной разногласий для исследователей, пытающихся на основе формальных признаков установить строгую закономерность» [Кулемзин 1984: 143].

Археологические материалы с территории Западной Сибири также свидетельствуют о том, что умерших ориентировали по-разному, причем для позднего неолита и ранней бронзы характерны направления головой на север, северо-восток, а также с учетом направления течения реки; для эпохи развитой и поздней бронзы (андроновские, еловские, ирменские могильники) — на юг, юго-запад, запад, северо-запад-запад; для раннего железного века (гороховская, саргатская, потчевашская, устьишимская, большеереченская, кулайская и верхнеобская культуры) — на север и северо-запад; для позднего средневековья — на северо-восток и юго-восток [Матющенко 1994: 331–332]. Такие кардинальные различия в ориентации умерших не могут не свидетельствовать об особенностях мировоззрения, присущих носителям разных культур.

Вероятно, спецификой мировоззрения отдельных территориальных групп манси объясняется и наличие множества вариантов ориентации захоронений, зафиксированных этнографическими источниками. Связь между действиями и представлениями в данном случае, насколько можно судить, сомнений ни у кого не вызывает. Скорее удивляет достаточное разнообразие объяснений, полученных от информантов. Среди множества вариантов направлений, по которым ориентировали умерших

у обских угров в целом, в качестве основных было выделено три: на север, что соответствовало представлениям о местоположении входа в загробный мир в низовьях Оби; вниз по течению реки (направление в сторону входа в загробный мир), а также на фамильный поминальный костер, в чем усматривают отражение родовой направленности погребального обряда [Зенько 1997: 106–107].

Как показывают материалы, основная идея — при ориентировке покойника задается направление движения в мир мертвых — прослеживается практически повсеместно. Основной вопрос заключается в том, осуществляется это движение вперед ногами или вперед головой. Имеющиеся материалы свидетельствуют о наличии и того, и другого варианта (нельзя не заметить, что в некоторых случаях направление, в котором обращено лицо умершего, трактовалось как направление его головы, что вносит известную неточность в определение ориентации погребенных).

Ногами на север умершего ориентируют достаточно часто. Это объясняется, как уже говорилось, тем, что он должен идти в нижний мир, который находится на севере, в низовьях реки. В.М. Кулемзин приводит своеобразную трактовку того же самого действия у одной из групп северных хантов: «Покойника кладут не ногами на север, а головой на юг. Он должен идти на юг, в сторону, откуда есть возврат. Север — страна мертвых, и оттуда возврата нет» [Кулемзин 1994: 418].

Вместе с тем душа «идет» как на север, в нижний мир, так и на юг, в теплые края, куда она улетает на птице. Эти представления хорошо известны северным манси [Ромбандеева 1993: 112–113; Федорова 2006: 210]. Первоначальное направление движения души — все же на север. Скорее всего здесь соединились представления о перемещении тела вместе с постоянно, даже после смерти находящейся при нем одной из душ (в чем, возможно, присутствуют отголоски существовавшего когда-то обряда отправления умершего вниз по реке, что ассоциируется с движением на север), с представлениями о перемещении души отдельно от тела. Поэтому, видимо, одно и то же положение умершего трактуется двояко. Но в любом случае речь идет о движении в потусторонний мир, как бы разделенный на две части. В представлениях манси это север–юг либо запад–восток.

Север, как и запад («вечер»), считается плохой стороной, а юг (и восток) — хорошей. Вариант запад–восток наравне с вариантом север–юг зафиксирован у одной из территориальных групп северных манси — верхнесосьвинских («на восток плывет»): умершего ориентировали головой на запад.

Место расположения кладбища также связано с этими направлениями. У значительной части территориальных групп северных манси, как уже говорилось выше, оно находится ниже по течению реки относительно селения, т.е., если исходить из представлений о строении Вселенной, — в сторону севера. Таким образом, здесь мы видим проявление той же идеи: умерший/его душа отправляется и на север/запад/вниз, и на юг/восток/вверх.

Имеет ли место во всех случаях ориентировки погребений в направлении запад/восток влияние христианства, сказать трудно. Скорее мы сталкиваемся еще и с отголосками прежних контактов с теми степными народами, которые ориентировали своих умерших по линии запад–восток.

Таким образом, как представляется, ориентация погребенных по линии север–юг и запад–восток у манси отражает все ту же выявленную в свое время В.Н. Чернецовым двухкомпонентность культуры, которую отличают черты, присущие культурам таежных охотников и рыболовов, с одной стороны, и южных пришельцев-скотоводов — с другой. В этнографических материалах мы видим отражение тех процессов, которые происходили много веков назад. Сочетание в мировоззрении одного народа в этнографической действительности двух моделей Вселенной, с особым в каждой из них местом нахождения нижнего мира, мира мертвых и мира предков — результат длительного взаимодействия двух традиций. Причем выявляется это сочетание даже в рамках одной этнографической группы: у соседних территориальных групп могут укладывать покойников по-разному, например, у нижне- и среднесосьвинских манси — ногами на север, а у верхнесосьвинских — ногами на юг. Интересно, что здесь обнаруживается и определенная связь с хозяйственными занятиями: манси, в экономике которых важное место занимало рыболовство, ориентировали своих умерших головой на юг; те группы, которые занимались преимущественно охотой и у которых была заметна роль оленеводства, — на север [Федорова 1993: 87].

Впечатление о наличии множества вариантов в ориентации умерших связано еще и с тем, что при погребении может/должно учитываться направление течения реки как пути в мир мертвых. Реальное воплощение этих представлений — все тот же обычай хоронить в лодках, зафиксированный у северных манси еще и в последней четверти XX в.

В представлениях северных манси, путь вниз по течению реки — путь на север, в нижний мир. Причем эти представления известны даже у тех территориальных групп, которые обитают по рекам, полностью

или частично текущим в широтном направлении. Возможно, данный факт не всегда принимался во внимание при попытках соотнести ориентацию погребенных со сторонами света: при осмотре кладбища выявлялось разнообразие. Манси же исходили из реального расположения реки, в сторону которой нужно было положить умершего (при этом подразумевалось, что он в любом случае «пойдет» в правильном направлении).

Ориентировка погребений на каждом конкретном кладбище зависела от места его расположения. Если оно находится на берегу реки или сравнительно недалеко от него, хорошо видно, что погребения направлены в сторону реки. На больших кладбищах, расположенных в лесу или на берегу маленьких речек, прослеживается другое выражение идеи дороги: умерших укладывали головой к тропинкам между могилами или к той дороге, которая связывает селение и кладбище. И в том, и в другом случае на обследованных кладбищах выявляется все-таки одна закономерность: покойников старались ориентировать головой к реке, даже если она находится на некотором расстоянии от кладбища.

Таким образом, если говорить об ориентации, связанной с направлением течения реки, то принципиально важными оказываются все те же представления о том, головой или ногами вперед нужно «отправлять» умершего.

Обязательно манси покойников ориентировали головой в сторону поминального костра, общего для представителей каждой конкретной фамилии. Пространство вокруг могил, около костра в традиционных представлениях принадлежит умершим. Они «охраняют свою территорию», а также тех «своих», кто приходит на поминки. У манси принято обязательно поминать умерших в течение определенного срока. При этом на поминки «приглашаются» и другие умершие члены семьи, похороненные рядом.

Во время поминок происходит «общение» живых с умершими. Им рассказывают, кто пришел, как обстоят дела у живых родственников и т.п. Живые сидят у костра, где, как считается, «сидят» и умершие. Для общения с ними в надмогильном сооружении, как говорилось выше, имеется специальное отверстие, которое должно быть направлено в сторону костра. То, в какой стенке оно находится, вероятно, определялось при первых захоронениях на данном кладбище и увязывалось с другими представлениями о направлении, в котором нужно ориентировать умершего, а также, возможно, с конструкцией жилища, а именно — с местом расположения входа.

Таким образом, изложенные здесь материалы дают основание полагать, что при определении направления, в котором у северных манси принято ориентировать умерших, нельзя разделять три важные идеи, присутствующие в представлениях о пути в потусторонний мир и пребывании в нем. Покойник (его душа) должен идти в мир мертвых, путь осуществляется по реке, «общение» с родственниками происходит в строго отведенном месте — вокруг поминального костра. Эти идеи старались совместить при захоронении. Выделение исследователями какой-либо из них в качестве единственной кажется неправильным. Имеющиеся материалы не отражают всей полноты картины, у различных территориальных групп манси зафиксированными оказались лишь фрагменты представлений, связанных с погребальным обрядом в целом и с принципами ориентировки умерших в частности, поэтому и складывается впечатление о многообразии вариантов последней. В действительности же, как представляется, все это многообразие укладывается в два основных варианта: север–юг и запад–восток, каждый из которых своим происхождением, видимо, связан с разными этнокультурными компонентами в составе манси. То же можно сказать и относительно северных хантов.

Определенная путаница, связанная с ориентацией умерших, может объясняться еще и тем, что она фиксировалась у групп, которые помещали мир мертвых не в низовьях реки, а на кладбище. К сожалению, из-за того, что наличие двух вариантов места нахождения мира мертвых было принято рассматривать как свидетельство нечеткости этих представлений, сейчас трудно сказать, для каких именно территориальных групп представления о подземном мире мертвых были характерны. По имеющимся материалам, сейчас их можно отнести к обским и нижнесосьвинским манси. В подземный мир мертвых, как считается, ведет своя дорога, на которой стоит мифическое существо в облике женщины, проверяет пришедших и показывает им дальнейший путь. Вход в этот мир осуществляется через могилу. Можно думать, что наличие подземного мира мертвых соотносится с захоронениями в ямах, но для решения этого вопроса требуются дополнительные сведения. В любом случае здесь подразумевается другая модель мира — вертикальная, отличающаяся от горизонтальной речной. Сочетание связанных с ними представлений в погребальном культе северных манси — скорее всего результат этногенетических процессов.

В плане выявления южного этнокультурного компонента в составе манси в том, что касается погребального обряда, важно использование ткани, материала, который на первый взгляд не может быть характер-

ным для культуры таежных охотников и рыболовов. Ткань или вещи из нее присутствуют в действиях до похорон, во время похорон и после них.

Как показывают полевые материалы, в погребальной обрядности манси второй половины XX в. фигурирует покупная хлопчатобумажная ткань. В качестве одной из деталей женского погребального костюма выступали мансийские платья из хлопчатобумажной ткани. В то время такие платья носили в сельской местности женщины пожилого и среднего возраста. Эта одежда служила своего рода маркером: платья одевали и тогда, когда выезжали в какой-либо крупный населенный пункт, например в г. Ханты-Мансийске.

В погребальном обряде большинства территориальных групп северных манси фигурируют 4 платья (4 — число, которое связывается с женским началом, причем, насколько можно судить, в первую очередь именно в погребальной обрядности). Определенное исключение составляют обские манси. Помимо повсеместно распространенного варианта фигурирует и другой: на умершую женщину надевали три платья и халат, также из хлопчатобумажной ткани (этот вид одежды характерен именно для обских и нижнесосьвинских манси), еще два платья клали сбоку [Федорова 1993: 81–83]. Для умерших мужчин старались найти рубахи традиционного покроя. У нижнесосьвинских манси на покойника надевали одну рубаху. В погребальном обряде обских манси — от одной до трех рубах, их клали в гроб.

Нужно сказать, что мужская национальная одежда из хлопчатобумажной ткани в последней четверти XX в. встречалась уже довольно редко. При общей тенденции к исчезновению и мужской, и женской национальной одежды из повседневного быта и перехода ее в категорию праздничной традиционные мансийские рубахи и платья все же старались сохранять еще и как погребальную одежду. Известен случай, когда ее доставляли в город для того, чтобы соответствующим образом похоронить пожилую родственницу, хотя при жизни в городских условиях она уже давно перешла на покупную одежду.

С покойником должны были положить какой-либо предмет из ткани, который хранился в культовом амбаре в качестве приклада духу. Это могли быть куски ткани, как у обских манси, либо халат, как у ляпинских. Нужно подчеркнуть, что и женщин, и мужчин у северных манси хоронили в распашной одежде: в женской шубе (в том числе и мужчин), в мужской малице (одежда глухого покроя), на которой делался разрез спереди, в овчинном тулупе. Правда, у обских манси была зафиксирована информация другого плана. По их представлениям, мужчина-покой-

ник может обидеться, если его похоронят в женской распашной одежде [Там же: 81]. Нужно подчеркнуть, что, во-первых, в данном случае речь идет о зимней одежде, а во-вторых, обские манси как более активно контактировавшие на протяжении всей их истории с инокультурным населением в силу доступности мест их проживания оказались подвижнее в плане трансформации традиционной культуры. Вместе с тем специфика погребального культа этой группы может отражать пути ее формирования, которые отличались от таковых у манси верховьев Северной Сосьвы и Ляпина.

Нужно отметить, что национальная мужская одежда северных манси на протяжении более ста лет была глухого покроя (за исключением особого вида охотничьей одежды верхнепелымских манси). Распашная мужская одежда, причем именно из ткани, сохранялась в качестве одеяний культовых изображений, а также как костюмы богов, которых «приглашали» на медвежий праздник. Исполнители танцев этих богов выступали исключительно в распашной одежде (халатах), подпоясанной длинным поясом из ткани же, и с платками, которые держали в руках, прикрепляли к одежде или затыкали за пояс. Платками во время танцев закрывали также нижнюю часть лица.

Халаты, которые брали для покойников из культовых амбаров, как считается, указывали на связь с фратриальным духом-покровителем [Соколова 1971: 236]. Другой предмет из ткани связывал умершего с его личным духом-покровителем — у верхнесосьвинских манси это полоска ткани, которая составляла часть изображения такого духа при жизни человека. Покойнику ее повязывали на шею [Федорова 2005: 171].

Важнейший элемент традиционного мансийского костюма — платок. И сейчас он продолжает оставаться головным убором пожилых женщин, несмотря на то что не всегда удобен в климатических условиях севера. Дарение платка — знак высочайшего уважения по отношению к женщине, которой этот подарок предназначен. Среди всех предметов одежды, использующихся в погребально-поминальной обрядности северных манси, платок играет, пожалуй, ведущую роль. Платки, как и платья, нужно «взять» с собой. И вещи, которые будут на покойнице и в ее гробу, при жизни хранят завязанными в платок. На умершей женщине должно быть 2–4 платка, либо два на голове и два в гробу, либо (у среднесосьвинских манси) один платок повязывают на голову, три кладут в гроб. Ими перед выносом закрывают лицо покойницы.

При оплакивании покойника, пока тот еще находится в доме, женщины, сидя на полу, опускают платок так, что его концами касаются пола, таким образом изолируя себя от окружающего пространства. Во время

траура родственницы умершего носят платок наизнанку. Это главный признак траура практически у всех территориальных групп северных манси. Женщины у нижнесосьвинских и обских манси раньше во время траура носили наизнанку и халат из хлопчатобумажной ткани.

У верхнесосьвинских манси женщины во время траура несколько раз должны менять платки. И использованные уносят в лес и вешают там на елку. Причем родственницы умершего, живущие в других селениях или в городах, специально присылают платки в знак того, что они оплакивают покойника [Федорова 2006: 212].

В 1970–1990-е гг. существовали еще две обязательные детали погребального костюма, которые делались, во всяком случае в последние десятилетия, из ткани. Это лицевая маска и погребальные рукавицы. Маска, которую информанты иногда называли особым платком, представляет собой кусок ткани, оторванный от той, которой покрывают всего покойника. Места глаз и рта обозначали бусами, пуговицами, бисером. Маску делали на второй день после смерти. Если в доме не оказывалось нужной ткани, до ее покупки лицо умершего закрывали платком. Маску прикрепляли к платку на голове умершей женщины или к шапке на голове мужчины. При прощании с покойником его целовали через эту маску.

По некоторым группам манси есть данные, что маску в прошлом делали из оленьей шкуры [Соколова 1980б: 128]. У северных же манси платок (ткань) в этой роли фигурировал еще в конце XIX в. [Kannisto 1958: 31]. У этой группы зафиксировано два названия погребальной маски. Первое переводится на русский язык как «лица ткань» [ПМА], второе — «лица [некий] кусок» [Попова 2003: 58].

Из такой же ткани в 1970–1990-е гг. делали рукавицы-мешочки, в которые клали деньги, необходимые, как считается, для того, чтобы выкупить дорогу в потусторонний мир. Эти рукавицы-мешочки обвязывали вокруг кисти шнурками. В данном случае «не задействованными» оказывались рукавицы верхней плечевой одежды из меха, которые пришиты к ней наглухо. Одежду накидывали на умершего так, что рукава оставались пустыми. Все это заставляет предполагать, что рукавицы-мешочки фигурировали в комплексе одежды покойника раньше, чем стали использовать меховую одежду с наглухо пришитыми рукавицами, т.е. рукавицы существовали как отдельный предмет одежды.

Также умершего полностью покрывали тканью, а поверх гроба накидывали платок или полог из хлопчатобумажной ткани. Имеются данные, что такие действия осуществлялись и в конце 1990-х — начале 2000-х гг.



Ткань фигурировала и в качестве подарка ранее умершим людям. Их родственники, когда приходили прощаться с недавно умершим, клали в его гроб куски ткани для «передачи» своим.

Наконец, нужно отметить еще несколько элементов в погребальном обряде северных манси, имеющих отношение к ткани и ткачеству. Это шнурки, которыми особым узлом — «узлом мертвых» связывали ноги покойника, прикрепляли рукава к одежде; мешочки-рукавицы на запястьях, а также нить, выдернутая из куска ткани. Эта нить лежала на умершем, пока он находился в доме. Затем она становилась знаком траура: ее с надетой на нее бусиной носил на ноге один из ближайших родственников умершего.

Оставшаяся от покойника одежда — та, в которую он был одет в момент смерти и в которой, как считается, еще остается «живая» душа, — тоже завязывалась в кусок ткани. Узел вешался на дерево в лесу между селением и кладбищем или зарывался в землю. Это делается и сейчас.

Относительно цвета ткани, используемой в погребальной обрядности, преобладают данные, что она должна быть светлой, нередко — белой. Так, рукавицы-мешочки должны быть из белой ткани. Вообще можно брать любую светлую, даже с рисунком, ткань. Запрет существует по отношению к ткани красного и черного цветов. Красный — символ среднего мира, мира живых людей (хотя в одной из разрушенных могил был виден какой-то предмет одежды из ткани красного цвета). Вещи черного или темного цвета обычно «идут» духам нижнего мира.

На первый взгляд ткань воспринимается как заменитель других материалов, более характерных для представителей тех хозяйственно-культурных типов, к которым относятся северные манси. Тем более что имеющиеся данные относятся к достаточно позднему периоду, когда у коренного населения в силу особенностей экономической ситуации не было такого доступа к меху, как в прошлом. Исследователи традиционной культуры манси при анализе погребальной обрядности этого народа склонны придавать большее значение шкурам как символу бытовавшего когда-то способа захоронения (см., например: [Попова 2003: 69–70]). Но возникает и другой вариант, который выводит на процессы формирования манси.

Судя по имеющимся данным, у предков современных северных манси могла быть одежда из тканей домашнего производства. Изготовление тканей у кондинских (восточных) манси фиксировалось еще на рубеже XIX–XX вв. В коллекциях отечественных и зарубежных музеев имеются образцы вышитой одежды из этой ткани. Ее покрой, топография и

техника украшений обнаруживают параллели с одеждой большой группы народов от Среднего Поволжья до Центральной Азии включительно (подробнее см.: [Федорова 2000: 239]).

Археологические материалы свидетельствуют о том, что на юге Западной Сибири и Южном Урале — территориях, на которых можно искать предков обских угров в целом и манси в частности, — уже в эпоху бронзы существовало развитое ткачество, сложившееся, видимо, под влиянием культуры андроновского населения эпохи бронзы [Глушкова 2002: 112–121]. Следовательно, предметы из ткани могли издавна использоваться и в погребальном обряде.

В качестве следов андроновского влияния также может рассматриваться наличие специальных детских кладбищ у северных манси и погребальных кукол [Соколова 1980а: 111; 1995: 167]. Последние — это изображения умерших, в которых, как считается, помещается реинкарнирующая душа и которые до сих пор еще делают в некоторых семьях северных манси после смерти родственников. Известно несколько типов этих изображений, а также различные способы их хранения после истечения времени нахождения в жилище (подробнее см.: [Соколова 1995: 157–158, 160–161]).

Еще В.Н. Чернецовым было высказано предположение, согласно которому способы хранения изображений умерших отражают сохранившиеся и исчезнувшие способы захоронения. Сожжение этих изображений, по его мнению, соответствует «некогда существовавшему в южных частях угорской территории трупосожжению» [Чернецов 1959: 156].

Во временном отношении ближе всего к этнографической действительности на территории, которая может связываться с предками манси, обряд кремации существовал у населения верховьев р. Тавды VI–IX вв., а переход от кремации к ингумации прослеживается по материалам Ликинского могильника (нижнее течение р. Лозьвы) X–XIII вв. [Викторова 2008: 17–42]. Сочетание кремации и ингумации, причем даже на одном памятнике, отличало и предшествующие эпохи [Там же: 38–40].

Если же вернуться к современности, то можно провести параллель между обрядом кремации умерших и обрядом проводов души, который до настоящего времени сохраняется практически у всех территориальных групп северных манси [Федорова 1993: 95–96; 2006: 210; Иванова 2009: 22]. Он состоит в том, что палочку с зарубками, с помощью которых отсчитывается время смерти, вместе с волосами умершего, вычесанными при жизни (их не выбрасывают, но есть информация, что при жизни вычесанные волосы можно бросить в огонь), а также с волосами,

срезанными с голов родственниц умершего (у мужчин-родственников их слегка подпаливают на голове), сжигают в специальном шалашике вместе с речной уткой (ее костями). Считается, что душа умершего улетает вместе с уткой в верхний мир, а волосы, ассоциирующиеся с дорогой, помогают туда добраться.

Интересно отметить, что сжигают также медведя, который разрушает могилы. По словам информантов, по такому медведю «нельзя плясать», т.е. устраивать специальный праздник, который у обских угров проводится в связи с охотой на медведя.

Трупосожжение, где огонь рассматривается как способ отправки души на небо, может иметь корни в индоиранских культурах (подробнее см.: [Кулемзин 1994: 407–408]), как и трехчастная модель Вселенной, где во всех сферах передвигается водоплавающая птица [Раевский 1977: 63].

В связи с известной триадой медиаторов — огонь–птица–конь — нельзя не заметить, что лошадь не фигурирует в погребальном обряде северных манси, несмотря на важную роль этого животного в других сферах обрядовой культуры данной этнографической группы. Конь, курсирующий между мирами, остался только в фольклоре. У тех территориальных групп, где заметна роль оленеводства, коня сменил олень. Неоленоводческие группы (нижнесосьвинские и обские манси) «ведут с собой овечку».

Таким образом, изложенный здесь материал свидетельствует о том, что в погребальном культе современных северных манси присутствуют представления и действия, соответствующие двум моделям Вселенной. Одна из них — горизонтальная (речная) — своим происхождением связана с таежным населением, другая — вертикальная — подтверждает наличие в их составе компонента нетаежного происхождения. Наиболее вероятно связывать его с ираноязычными группами, подходившими к границам таежной зоны Западной Сибири. Возможно, в дальнейшем удастся установить, с какой конкретно волной этих пришельцев связан тот или иной элемент погребального культа. Тот синкретизм, который характерен для погребального культа северных манси в этнографической действительности, — результат взаимодействия пришлого и местного населения, происходившего на протяжении тысячелетий. В то же время имеющиеся сегодня данные свидетельствуют о том, что для каждой из территориальных групп северных манси характерны свои особенности в погребальном обряде. Территориальные группы формировались в процессе взаимодействия различных подразделений мансийского этноса, а также контактов с соседними

народами. Казалось бы, что в результате должна произойти нивелировка погребальной обрядности, но этого, как было показано, не наблюдается, во всяком случае по ряду достаточно весомых признаков, которые в научных исследованиях используются при сопоставлении культур, выявлении в них общего и особенного. Возможно, процесс формирования единого погребального обряда для этнографической группы северных манси или хотя бы для отдельных ее территориальных подразделений был приостановлен социально-экономическими и культурными преобразованиями второй половины XX в. Как известно, в это время сложились и новые территориальные группы, в частности среднесосьвинская. Учитывая то, что погребальный культ северных манси — явление культуры, в котором степень сохранности традиционных черт чуть ли не выше, чем у всех остальных ее составляющих, можно думать, что его изучение в этногенетическом и этноисторическом плане имеет весьма существенные перспективы.

### Библиография

Алексеев 1986 — *Алексеев Е.А.* Этнические и культурные взаимодействия кетов и обских угров // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово, 1986. С. 106–113.

Беспрозванный, Старостина 1986 — *Беспрозванный Е.М., Старостина Е.Е.* Погребение в Нижнем Прииртышье // Проблемы урало-сибирской археологии. Свердловск, 1986. С. 33–37.

Викторова 2008 — *Викторова В.Д.* Древние угры в лесах Урала (страницы ранней истории манси). Екатеринбург, 2008.

Глушкова 2002 — *Глушкова Т.Н.* Археологические ткани Западной Сибири. Сургут, 2002.

Зенько 1997 — *Зенько А.П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск, 1997.

Иванова 2005 — *Иванова В.С.* Кровавые жертвоприношения, связанные с умершим, у северных манси (по материалам начала XXI в.) // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Шестых Сибирских чтений, Санкт-Петербург, 27–29 октября 2004 г. СПб., 2005. С. 246–248.

Иванова 2009 — *Иванова В.С.* Обрядность северных манси в конце XIX — начале XXI века: локальные особенности: автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009.

Карьялайнен 1994 — *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов / пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1994. Т. 1.

Кулемзин 1984 — *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин 1990 — *Кулемзин В.М.* Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов западной Сибири. Томск, 1990. С. 87–105.

Кулемзин 1994 — *Кулемзин В.М.* Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII–XX вв. Сравнительный анализ // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 393–422.

Матющенко 1994 — *Матющенко В.И.* Выводы по археологическим материалам // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 322–333.

Ольховский 1986 — *Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность в системе взаимосвязанных понятий // СА. 1986. № 1. С. 55–76.

Очерки культурогенеза 1994 — Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994.

Павловский 1907 — *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907.

Плетнева 1994 — *Плетнева Л.М.* Генезис традиций в домостроительстве // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1: Поселения и жилища. Кн. 2. Томск, 1994.

Попова 2003 — *Попова С.А.* Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.

Раевский 1977 — *Раевский Д.С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

Ромбандеева 1980 — *Ромбандеева Е.И.* Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 232–238.

Ромбандеева 1993 — *Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Соколова 1963 — *Соколова З.П.* Материалы по жилищному, хозяйственному и культовому постройкам обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1963. Т. 84. С. 180–233.

Соколова 1971 — *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971 (Сб. МАЭ. Т. 27). С. 211–238.

Соколова 1980а — *Соколова З.П.* К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980а. С. 89–117.

Соколова 1980б — *Соколова З.П.* Похоронная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М., 1980б. С. 125–143.

Соколова 1983 — *Соколова З.П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М., 1983.

Соколова 1995 — *Соколова З.П.* Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. К 90-летию доктора исторических наук, профессора Л.П. Потапова. М., 1995. С. 143–173.

Соколова 2005 — *Соколова З.П.* Манси. Гл. 6: Семейная обрядность // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энты. Нганасаны. Кеты. М., 2005. С. 265–277.

Федорова 1988 — *Федорова Е.Г.* Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 80–95.

Федорова 1993 — *Федорова Е.Г.* Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб., 1993. С. 77–97.

Федорова 2000 — *Федорова Е.Г.* Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб., 2000.

Федорова 2001 — *Федорова Е.Г.* О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 116–117.

Федорова 2003 — *Федорова Е.Г.* К интерпретации некоторых элементов погребально-го комплекса северных манси // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск, 2003. С. 257–258.

Федорова 2005 — *Федорова Е.Г.* Материалы по погребальному обряду верхнесосьвинских манси // Радловские чтения 2005: тезисы докладов. СПб., 2005. С. 169–174.

Федорова 2006 — *Федорова Е.Г.* Материалы к погребальной обрядности верхнесосьвинских манси: действия после погребения // Радловские чтения 2006: тезисы докладов. СПб., 2006. С. 208–213.

Федорова 2007 — *Федорова Е.Г.* Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири: Этнографические очерки. СПб., 2007. С. 198–219.

Чернецов 1959 — *Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Новая серия. 1959. Т. 51. С. 114–156.

Kannisto 1958 — *Kannisto A.* Materialien zur Mythologie der Wogulen // Memoires de la Societe Finno-Ougrienne. 1958. V. 113.