

ЭТНОЛОГИЯ

ЭТНИЧЕСКАЯ ЭКОЛОГИЯ СВЯЩЕННЫХ МЕСТ МАНСИ

Т. Боукал

Предложено рассматривать феномен священных мест манси как важный аспект этнической экосистемы. Автор попытался представить некоторые отношения, связывающие священные места манси с другими компонентами этнической экосистемы (социально-культурная система в версии Э. Волфа). Продемонстрирована активная роль, которую играют священные места в складывании экологических отношений в среде коренных народов Севера.

Этническая экология, коренные жители, манси, священные места.

В этнической экосистеме необходимо учитывать связи не только с природной составляющей, но и с частями социально-культурной системы, как предлагает один из основателей политической экологии Э. Вольф (см.: [Townsend, 2009, p. 44]). В своей работе я попытался представить некоторые отношения, связывающие священные места манси с другими компонентами этнической экосистемы, и ответить на ряд важных вопросов: какое место занимают священные места в жизненной среде коренных народов Севера; какова динамика этих отношений.

Ялпынг-ма — на языке манси «святая земля», этим термином обозначают территорию, центром которой является святилище. На подобных землях, как правило, традицией запрещалась любая хозяйственная деятельность [Мифология манси, 2001, с. 173]. *Ялпынг-ма* известны как места, где правит дух-хозяин (*пуби, торум*). Это, еще живое явление соединяет в себе многие аспекты культуры манси, а также отражает изменения, происходящие в жизненной среде манси как этнической группы. Географическое распределение *ялпынг-ма* сопряжено с родовой структурой населения, родственные связи на уровне культовых объектов соотносятся со структурой родства местного населения, судьбы священных мест переплетаются с судьбами отдельных людей и групп. Священные места и их духи представляют собой и важный аспект локальной идентичности.

Каковы основания появления священных мест у манси?

Существуют разные основания выделения категорий (напр.: [Swan, 1990]) и множество различных интерпретаций таких мест. В последнее время высказаны версии о важной роли влияния самого священного места. Ряд исследователей полагают, что оно обладает имагинативной силой — неким «голосом», который может воздействовать на посетителей. Б. Лейн утверждает, что научным языком невозможно полностью описать священные места. Если для определения расположения такого места в пространстве нужна точная картографическая информация, то при интерпретации эмоциональной важности и силы места значительно более подходящим средством будет поэтический язык [Lane, 2001, p. 73]. Эта позиция близка пониманию известного религиоведа М. Элиаде, который видел в сакральных местах проявление священного (иерофания). Они как будто сами являют себя в качестве священных [Eliade, 2004]. Лейн даже говорит о необходимости скорректировать распространенную в гуманитарных науках представление о социальном и культурном конструировании сакральных мест. В некоторых случаях само место настолько сильно влияет на посетителей, что скорее можно говорить о его формирующем воздействии на людей, чем наоборот [Lane, 2001, p. 55].

Представляется, что некоторые из святилищ манси обладают подобной силой. Такие территории сами выделяются из окружающей среды (например, скалы, горы, необычные деревья) (см.: [Слипкина, 2011, с. 9]). Но если согласиться с тем, что священные места манси выбирают не случайно, что те имеют свойство «выявляться», то почему культовые лабазы (*ура-сумлях*) с изображениями духов (*пуби*) зачастую находятся в местах, которые, казалось бы, таким качеством не обладают?

Место *ялпынг-ма* в структуре мансийского космоса

Мансийский ученый Е.И. Ромбандеева описала представления манси о структуре космоса. Он состоит из семи слоев. *Ялпынг-ма* — «священная земля», место, где находится жизненная сила. Это второй слой над *Ёл-Торум* — «подземным миром», местом «злых духов». *Ялпынг-ма* находится отдельно от *Ма-унлуп* — «королевства земли», которое населяет все живое вокруг нас [Ромбандеева, 1993, с. 19]. В.Н. Чернецов также разделял космос на семь слоев, но *Ялпынг-ма* у него как особый слой не указан. Скорее он входит во второй слой — это земля, где живут люди, *менквы*, *пупыхи* и *Тором* [Источники..., 1987, с. 154].

Из этих источников становится понятна локализация священных мест в вертикальной структуре космоса. *Ялпынг-ма* (священная земля) является составляющей сферы, населенной не только духовными существами, но также людьми. Если рассматривать место *ялпынг-ма* в горизонтальной структуре космоса, то мы одновременно видим его отношение к ландшафту. Часто священные места включают целые элементы ландшафта: горы, озера, участки леса, реки.

И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев разделяют культовые места на природные и сотворенные человеком [1986, с. 120]. Манси, как и другие коренные народы Сибири, почитают природные объекты, такие как горы или деревья, но во многих случаях их священные места связаны с культовыми постройками, в которых находятся антропоморфные изображения (*пуби*). Определить границу между природным и культурным сакральным местом бывает достаточно сложно. Какой элемент почитания места первичен: например, само дерево или персонаж пантеона, которому такое место посвящено?

Священное место обычно находилось недалеко от селения, но часто на труднодоступном участке. Элементы, которые обычно присутствуют на родовых священных местах: лабазы-сумлях с изображением духа и его жены, кострище, деревья, на которые подвешиваются черепа жертвенных животных и добытых медведей. Поселковые культовые места посещались только мужчинами данного селения. Мужчины из других селений могли бывать там только по приглашению.

В прошлом принадлежность к фратрии (Мось или Пор) скорее была связана с культом определенного предка-защитника деревни [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 123]. Эти мифические предки, возможно, имеют свою историческую подоплеку. В пользу этого говорит то, что территории, которыми по легендам владели разные святые покровители, соотносятся с разными по диалектным и антропологическим признакам группами манси. Осознание родственных связей с предками-богатырями (*най-отыр*), которым поклоняются как духам-защитникам деревень, сохранилось до современности.

Предки-защитники деревень и определенных территорий в представлении манси фигурируют в разных формах: как животные-тотемы (например, филин), персонажи пантеона (*Куль-отыр*), герои — вожди родов (*Лускы-ойка*), а также как предметы сакральной силы (наконечник копья) [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 120–121].

В.Н. Чернецов утверждал, что даже те почитаемые персонажи, которые в основном встречаются в антропоморфном виде, имеют свой зооморфный облик. Почитаемый предок в некоторых случаях выступает как человек, в других случаях преобладает его зооморфная (тотемная) сущность. Как пример В.Н. Чернецов приводит *пупых д. Хол-пауль* — *Йупых-ойку* (Филин-старик), который обычно предстает в образе филина, но изредка облачается в антропоморфную форму. С другой стороны, *Щохрын-ойка* (Стрекоза-старик) очень редко встречается в своем зооморфном облике. В.Н. Чернецов предполагал, что таким образом проявляется тотемизм. Если тотемизм возник на основе соединения охоты на самых распространенных животных и попытки магического влияния на их изобилие, то на следующем этапе, когда нарастало его почитание и тотем становился «священным предком», появился запрет на его убивание [Источники..., 1987, с. 185].

И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев видят в этих представлениях разные этапы развития культа предков. В самых архаичных представлениях дух-предок имеет зооморфную форму. Постепенно появляется тенденция к его антропоморфизации, к имени добавляется слово *ойка* — «мужчина», «старик». В представлениях о духе начинают преобладать антропоморфные черты. Большинство почитаемых персонажей наделены у манси героическими чертами (*отыр* — «богатырь») [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 120–121].

Несмотря на кажущуюся неактуальность, хотелось бы напомнить теорию З. Фрейда, который в своей работе «Тотем и табу» [Freud, 1913] сделал попытку соединения концепции воз-

никновения тотемизма и культа предков с помощью психоанализа. Заключение З. Фрейда в рамках этнографии мало востребованы, но в связи с некоторыми наблюдениями кажутся небезыносными. На медвеьем празднике пельымских манси в 2000 г. меня удивила двойственность отношения охотников к медведю. Он представляет для манси желанную добычу, но в то же время считается их родственником (младший брат — *апшикве* или предок фратрии Пор). Радость от удачной охоты уступала грусти, может быть, даже чувству вины из-за убийства. Хорошо известно, что многие действия в рамках медвежьего праздника призваны отвести ответственность за убийство зверя от своей группы. В случае медвежьего праздника на р. Пелым одна из масок, которую надевали во время церемонии, изображала «чужого солдата», якобы убившего медведя (были использованы детали военной формы). Важный аспект теории З. Фрейда связан с общим «тотемным пиршеством» [Ibid., p. 122–123]. Ритуальное совместное поедание мяса встречается не только на медвеьем празднике. Подобные пиршества проводились также при жертвоприношениях на священных местах. Люди могли уехать домой только после совместного поедания мяса животных, принесенных в жертву. Интерпретация З. Фрейдом такого вида пиршества как обновления общей тотемной субстанции, возможно, недалеко от истины.

Медвежий праздник и персонажи, населяющие священные места, тесно связаны. Как уже было сказано, медведь считается предком фратрии Пор. В п. Вежакоры стоял специальный дом, в котором проводились периодические медвеьи праздники членов фратрии Пор [Молданов, 1999, с. 6]. Медведь (под именем *Консу-аки* и *Кунсен-ойка*) встречался мной на исследованной территории в *ура-сумлях*, наряду с другими *пуби*. Медвежий праздник тесно связан и с одним из главных персонажей пантеона этой территории *Полм-торум-ойкой* — «Пелымским богом». Согласно Т. Молданову, «Пелымский дух» входит в число наиболее почитаемых духов на медвежьих праздниках северных хантов. Песня Пелымского духа считается одной из самых важных, так как она описывает происхождение медведя и становление медвежьих игрищ [Там же, с. 20].

Информация о том, что *пуби* являются предками манси, не совсем соответствует моим данным из п. Тресколье (Кересколяпауль). По словам пожилой мансийки, в прошлом много людей исчезало потому, что в лесу их похищали *менквы*. *Менквы* могли даже приходить в дом к манси. Лишь после того, как появились *пуби*, *менквы* начали их бояться и уже не приближались. Из этого короткого рассказа видно, что *пуби* в нем не выступают как предки, а появляются уже при жизни людей. По словам другого манси, *пуби* были в прошлом героями. Такая информация больше соответствует теории культа предков.

О сложной природе *пуби* свидетельствует и высказывание мансийского охотника: «*Запомни, есть боги. Они тебя никогда не бросят. У каждого есть как ангелы. Но мы их не видим. У каждого есть свой. У одного один, у другого два, три. На мансийском они называются пунквороп. Как голова, они всех охраняют. Там не один. У мансей их до семи. Если человек рождается как идолопоклонник, богам что-то делают (жертвоприношение.— Т. Б.) Одним, другим, третьим, четвертым. До семи. Семь ангелов. Они тебя не бросят. От того — у кого какие родители. В настоящее время никто про это не думает. Раньше решали, каких семь идиолов-пуби. Эти ангелы-пуби тебе всегда помогут. Пойдешь в лес, там у тебя будет удача. Пойдешь в деревню. Там на тебя нападут. Как в кино — боевике. За тобой стоят ангелы и помогают. Как по календарю. У тебя есть определенно, когда умрешь. Кто-нибудь на тебя напал, но твое время еще не пришло. У меня ангелы. Они стоят за мной. Будут меня защищать».*

Соприкосновение этого понимания «посвящения» ребенка духам-охранникам и культа предков можно найти в мансийском обычае, связанном с рождением ребенка. Благодаря этому обычаю опытный человек узнает, душа кого из предков воплощена в новорожденном.

Священные места, примеры

В данном разделе я представляю описание нескольких священных мест высшего уровня, информация о которых собрана в процессе полевых работ с 2000 по 2009 г.

Полум-торум-ойка, р. Пелым (Ивдельский р-н, Свердловская обл.). На р. Пелым, которая пересекает с севера на юг Ивдельский район Свердловской области, местным мансийским населением почитался *Полум-торум-ойка* (Бог Пелыма). Мансийская мифология считает *Полум-торум-ойку* сыном главного бога *Нуми-Торуа*. О месте почитания важного идола в бассейне Пелыма сообщает уже в первой половине XVIII в. миссионер Г. Новицкий. Вблизи укрепленного п. Пелым, который находился при слиянии Пелыма и Тавды, располагалось священное место.

В его центре стояла необычная лиственница, на нее местные манси вешали шкуры жертвенных лошадей. На месте стояла также «кумирня», вероятно *ура* (священный лабаз), в которой было пять деревянных антропоморфных фигур в одежде. Здесь же хранились останки птиц и кости животных. Рядом с главной «кумирней» находилось еще несколько, поменьше, их Г. Новицкий описывает как *ура* на четырех столбах антропоморфной формы [1999, с. 83–84]. В некоторых документах XVII в. место упоминается в связи с жертвоприношением людей (см.: [Карьялайнен, 1995, с. 104]). Имя «идола» Г. Новицкий не называет, но, по всей видимости, это был *Полум-Торум*.

На основании материалов венгерского исследователя Б. Мункачи, К.Ф. Карьялайнен ставит «Пелымского бога» в ряд самых важных божеств, как старшего из семи сыновей Бога, который живет в хорошем деревянном доме на своем священном месте на р. Пелым [Там же, с. 157]. Но, по данным А.В. Бауло, песня, посвященная *Полум-Торуму*, была записана Б. Мункачи в 1889 г. не на Пелыме, а на Сев. Сосьве в п. Нильдино. В окрестностях поселка до сих пор находятся два священных места, связанных с *Полум-Торумом*. Первое место посвящено самому *Полум-Торум-аки*, а второе его сыну *Полум-Тору-пигу* — *Полум-урне-ойке* («Деревенскому старику») [Бауло, 2013, с. 30, 44].

Как же получилось, что божество, связанное с р. Пелым, находится в качестве объекта почитания в бассейне другой реки? Интересную информацию по этому поводу встречаем у В.Н. Чернецова, который обозначает некоторых жителей Илпил-паула, что на Оби, как *Полум сир* — пелымский род. Эти люди почитали *Полум-Торум-пига* — «Сына пелымского бога». В.Н. Чернецов далее пишет, что фигуру *Полум-Торум-пига* каждые семь лет возили в гости к отцу на Пелым. Последний раз это произошло в 1927 г. [Источники..., 1987, с. 244]. Эти данные, во-первых, указывают на связь между священным местом, о котором пишет Г. Новицкий, и культом *Полум-Торума*, а во-вторых, показывают, что родственные связи сохранялись не только между манси, но и между их богами.

По моим источникам, священные места, связанные с *Полум-Торумом*, есть на р. Пелым и в настоящее время. По ним, *Полум-Торум* находится в окрестностях п. Гаревка (Месипауль) в среднем течении Пелыма. Правда, эта информация относилась к 2000–2001 гг., когда п. Месипауль населяли последние манси, и среди них шаман Иван Куриков — *Меси-ойка*. Поселение для нас важно также тем, что находится на границе территории пелымских манси (*Полумманши*), относящихся к западной диалектной ветви народа.

Интересные сведения я получил от последнего жителя п. Апсияпауль, который находится недалеко от северной границы бассейна р. Пелым (здесь р. Апсия уже впадает в Сев. Сосьву). П. Куриков будто бы был хранителем изображения верховного бога *Торум-ойки* и хотел передать изображение отцу. Некоторые манси считали отца информатора шаманом (*няйт*), и он был сыном *койпняйта* (шамана с бубном). Но предлагаемого изваяния бога он не принял, так как тот не принадлежал территориально к божествам, хранителем которых он уже был, а относился к другому речному бассейну. Отец моего информатора является хранителем следующих фигур духов:

- 1) *Кунсен-ойка* (информатор его обозначал как медведя);
- 2) *Мисс-хуум* (по словам информатора, находится в *ура сумлях* на краю деревни);
- 3) *Тек-отыр*;
- 4) *Ас-отыр-ойка* («Обской мужик-богатырь»). По словам информатора, идол был привезен. Судя по имени, его могли привезти со стороны Оби и Сев. Сосьвы);
- 5) *Шохрин-ойка* (информатор сказал, что «идол» тоже находится в *ура сумлях* и что у него есть *чохри* — нож. Известное священное место *Шохрин-ойки* расположено при впадении р. Тапсуй в Сев. Сосьву).

По моей версии, информация об изображении *Торум-ойки* могла относиться к *Полум-Торум-ойке*. Предположение возникло на основании других рассказов П. Курикова об этом персонаже. Если оно верное, то отказ жителя Апсияпауля от хранения *луби* бассейна р. Пелым подтверждало бы их региональную привязанность (к бассейнам рек): п. Апсияпауль действительно расположен в бассейне другой реки — Сев. Сосьвы (Оби) и *луби*, которые находятся в Апсияпауле, также принадлежат скорее бассейну Сев. Сосьвы (*Шохрин-ойка*) и Оби (*Ас-отыр-ойка*).

Из других источников я узнал, что после смерти П. Курикова (он был самым старым в роду Куриковых) возник вопрос о новом месте хранения изображения (*Полум*)-*Торум-ойки*. Проблема, наверно, появилась с уменьшением территории обитания манси, когда люди постепенно

уходили в русские поселки и священные места оставались без присмотра. Скорее всего, *луби* П. Курикова не является той же скульптурой *луби Полум-Торум-ойки*, которому поклонялись еще в XVIII в. при слиянии Пелыма и Тавды. Если проанализировать этническую карту бассейна р. Пелым, то станет очевидно, что постепенный исход манси с прежней территории обитания совершался именно с юга на север: от п. Пелым при слиянии с Тавдой через п. Вершина (Полумпауль), находящийся недалеко от современного п. Пелым, п. Гаревка (Месипауль) к последним мансийским поселкам в верхнем течении р. Пелым. Местное население резко сократилось за последнее десятилетие. Еще в 2002 г., когда уже стоял вопрос о перевозе *луби* П. Курикова на безопасное место (П. Куриков жил недалеко от п. Бурмантово), в верхнем течении Пелыма в трех селениях (Юрта Хандыбина, Ворниктытурайпауль, Унгяпауль) жило 12 манси. В 2014 г. их было только двое — в Юрте Хандыбина и Ворниктытурайпауле. Если бы хранители *Полум-Торума* успели передать идола в более безопасное место в пределах бассейна Пелыма, он должен был бы появиться в верхнем течении реки. Только здесь сохранились подходящие условия.

Если мое предположение верно, то оно указывает на связь *луби* скорее с бассейном реки, чем с конкретным местом. С другой стороны, перемещение *луби* было, по всей вероятности, вынужденным (колонизация, промышленная эксплуатация природных ресурсов).

На р. Пелым, примерно в 2 км от современного п. Пелым, также есть священное место. И.Н. Гемуев и А.М. Сагалаев предполагали, что оно имело территориальное значение. Такие места связаны с существованием былых мансийских княжеств. Их функцией было обеспечение политической интеграции и стабильности манси на большой территории. Обычно на таких священных местах хранили *луби* богов высокого ранга, почитание которых выходило за границы фратрий (*Калташ*, *Мир-сусне-хум*). Такое место (*Торум-кан*) находилось, например, у п. Ломбовож, центра Ляпинского княжества. [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 126]. Не исключено, что это место было когда-то хранилищем *Полум-Торум-ойки*, но с приходом русских его перенесли. Память о священности места, возможно, сохранилось до современности.

Ялпынг-нёр (Молебный камень, Алы-Ялпынг-Нёр), Ивдельский р-н, Свердловская обл.) (см. подробнее: [Матвеев, 1984, с. 87; Слинкина, 2011, с. 298]). Про это интереснейшее священное место мне рассказывал мансийский охотник из д. Кимшупауль (Юрта Бахтиярова). Местность называется *Ялпынг-нер* («Священная гора»). Урочище входит в уральский хребет и на географических картах обозначено как хребет Молебный камень. По словам информатора, священное место состоит из трех главных вершин: *Ойка-чахл* («Мужчина-вершина»), *Эква-чахл* («Женщина-вершина») и *Хуш-ойка* (находится в хребте Муравенный камень). Эти горные вершины считались богами, *Хуш-ойку* называют сыном *Ойка-чахл* и *Эква-чахл* и иногда сравнивают с игральной картой «валет». Ни мужчинам, ни женщинам нельзя было подниматься на вершины. По рассказам, на вершинах *Ойка-чахл* и *Эква-чахл* находятся необычные камни, которые на других вершинах этой местности не встречаются. Еще на них растет лиственница вместо березы, в основном распространенной по территории. И в этом случае видим, что священное место само выделяется из окружающей среды специфическими качествами. Между *Ойка-чахл* и *Эква-чахл* находится место, называемое *Пурлахтын-сори*. На нем манси проводили жертвоприношения оленей, варили и употребляли в пищу их мясо (участвовали только мужчины). В жертву приносили сразу несколько оленей (*чан*). Самый старый мужчина разделял мясо на куски. Кости, рога и шкуру оставляли на месте. Люди не разъезжались, пока все мясо не было съедено. На жертвоприношения собиралось до 50–60 манси даже из удаленных мест. С собой привозили свои *луби*, которые хранились у них в *ура-сумлях*. Им также приносили жертву в виде оленей. Информатор в разговоре делал различие между домашними *луби* и «общественными». Женщинам на такие места ходить было не положено, а при приближении следовало закрывать лицо платком.

Молебный камень упоминает в работе о чердынских вогулах И.Н. Глушков. Этот камень в виде человеческой головы принадлежал роду Бахтияровых, манси облачали его в одежду и, вероятно, почитали. Служащие местного рудника увезли камень, но им пришлось вернуть его обратно, чтобы избежать развития конфликта. Территорию Молебного камня манси называли «диким местом» и считали живым существом: если там ударить топором, то потечет кровь. «Дикое место» могло рассердиться, и, чтобы его умилостивить, надо было закопать серебряную монету [Глушков, 1900, с. 69, 70].

К.Ф. Карьялайнен ставит «Священного князя вод Лозьвы» на второе место среди божеств вогулов [1995, с. 157]. Видимо, имеется в виду *Вит-ялпынг-аки*, покровитель р. Лозьвы и священного места *Ялпынг-нёр*.

Река Вижай, которая берет начало в районе *Ойка-чахл* и *Эква-чахл*, считается священной (*ялпинг-я*). Это может объяснить, почему местные манси почитают священными и места при впадении Вижая в Лозьву. Женщинам положено данный участок обходить, он лежит недалеко от п. Вижай. Мансийский информатор из п. Лепляпауль характеризовал район истоков р. Вижай (около *Ойка-чахл* и *Эква-чахл*) как территорию божества *Вит-ялпин-аки* («Водяной священный старик»). По его словам, манси туда ходить нельзя. Это священное место имеет родственные связи с *ялпинг-ма Анянг-аки*, которое находится на р. Анянъя (правый приток Пельма), и *Тапс-ялпинг-аки* на р. Тапсуй (правый приток Сев. Сосьвы). Божества этих мест считаются братьями.

Хребет Молебный камень считали важным местом также манси бассейна Вишеры (западный склон Урала). Для них священной была и р. Вижай, которая здесь начинается. Возможно, территория имела значение, выходящее за пределы этнической территории манси. Само название «Ви-жай» можно перевести как «священная река», но с языка коми-зырян [Матвеев, 1985, с. 45].

Мансийский информатор рассказывал о запрете на посещение священных мест, но на мой вопрос о возможности жертвоприношения на таких местах ответил, что раньше, когда держали оленей, манси туда регулярно приходили. *«В течение зимы — несколько раз. То одним, то другим (божествам). И четырнадцать сразу (оленей). На Тресколье (мансийская деревня в верховьях Лозьвы). Тому, который поменьше, семь. Следующий раз опять на полнолуние или в его начале — семь и семь, четырнадцать или двадцать один. Молодые мясо разделявают».*

Нёр-ойка (Ялпинг-нёр) (Березовский р-н ХМАО) (см.: [Матвеев, 1984, с. 78]). В предгорьях Урала, вблизи северной границы Свердловской области и ХМАО возвышается гора *Нёр-ойка* (*Ялпинг-нёр-ойка*, *Уш-тахталех-нёр-ойка*) — «Гора мужчина». У ее подножия располагается оз. Турват. Согласно местным источникам, озеро и гора являются священным местом. Главное место почитания, по некоторым данным, не само озеро Турват, а небольшое озеро примерно в 3 км южнее. Манси называют его *Ялпинг-тур*, *Мань-ялпинг-тур* (Священное озеро, Малое священное озеро).

Священное место представляет собой соединение природного и культурного ландшафта. Священными считаются составляющие ландшафта (гора, озера), также на этой территории находятся культовые постройки — *ура-сумлях* с антропоморфной фигурой *Нёр-ойки*. *Нёр-ойка* в мансийской мифологии — сын *Нуми-Торума* и покровитель оленьих стад [Мифология манси, 2001, с. 99].

По К.Ф. Карьялайнну, «Священный старик Урала» является третьим по значению из божеств манси; согласно Н.Л. Гондатти, он — третий сын Бога, живет со своей семьей у истоков Сев. Сосьвы «в каменном доме» и прежде всего заботится об оленьих стадах. Раз в три года его изображение доставляют к брату — Пельмскому богу (по: [Карьялайнн, 1995, с. 158]). Описание третьего брата соответствует *Ялпинг-нёр-ойке*. «Каменный дом», вероятно, сама гора Нёр-ойка. Из оз. Турват, которое находится рядом с горой, вытекает один из истоков Сев. Сосьвы.

Один из манси рассказывал о случае, когда старатели подошли к горе на расстояние около 1 км и у них произошел сбой электронных приборов. Не исключено, что магнитная аномалия влияла на флору или фауну и способствовала выделению места из окружающей среды

Анянг-аки (р. Анянъя, Ивдельский р-н, Свердловская обл.). Как я писал выше, священное место *Ялпинг-нёр* манси считали местом обитания *Вит-ялпинг-аки*, брата *Анянг-аки* — хозяина священной территории на р. Анянъя (правый приток р. Пельма). *«Когда через нее плавают собака — слезет у нее шерсть. Так она ялпинг — священная. Это священное место. Хотели там построить деревню. Привезли туда бригаду, чтобы его построила. Но у них животы раздуло — чуть ли не лопались. Привезли другую бригаду, но случилось то же самое. Хотели там открыть какую-то геологическую базу, но никто так и не смог. Это священное место. Священное значит священное. Но рыбы там плавают. Собака переплывает речку, поднимется на берег и шерсть из него падает, голый остается. Клим там где-то жил, но я туда никогда не пойду. Но, может, пойду, но охотиться я там не буду. Священное, по нашим меркам, очень священное».*

Священные места *Анянг-аки* и его брата *Вит-ялпинг-аки* также находятся в особенных взаимоотношениях: *«Один на другого (брата. — Т. Б.) видит. Между ними находится открытое пространство. Это воины. Стреляли. Когда-то было такое время. Охраняли мансей. Там находится такое пространство — от стрел, там не растут ни деревья, ни трава, где стреляли луки и стрелами. От верхнего Вижая — Молебного камня к Анянг-аки на верхней Посре. Один другого охранял. Их семь братьев на Лозьве».*

В случае священного места *Анянг-аки* мы вновь видим, что из окружающего ландшафта его выделяет специфическое качество. Место проявляется само, и культура манси его свойства интерпретирует как *ялпынг* — священное.

Тапс-якван-аки (р. Тапсуй, Советский р-н ХМАО). Святое место духа-хозяина Тапсуя *Тапс-якван-аки* («Тапсуйского священного старика»). Его *ялпынг-ма* расположено на р. Тапсуй в Советском районе ХМАО. Оно включает в себя обширный участок леса, внутри которого находится место хранения божества.

Тапсуйский манси И.Д. рассказывает: «*Тапс-якван-аки. Ранее, которые жили на Тапсуе, они верили во все это, но сделали ошибку, большую ошибку. Они сделали это, и тогда все, кто был там,— Дунаевы (живший на Тапсуе род. — Т. Б.) умерли. Они должны были что-то сделать. Таким образом, все умерли. Тапс-яны-аки не любит шуток. Он священный, не очень далеко отсюда*» (из интервью, записанного в д. Шолтытпауль на Тапсуе, примерно в 11 км от *ялпынг-ма*). Несчастья, которые коснулись рода Дунаевых, И.Д. считает последствием нарушения обычаев в выборе брачных партнеров между родами: «*Братья матери и Т. прибыли на Тапсуй. Он хотел жениться на К., и нужно было польстить (ее родственникам. — Т. Б.). Он пошел на охоту на диких оленей. Во время охоты Т. пришел на святое место, где Тапс-ялпынг-аки сидит. Там никогда нельзя ходить. Он знал оленей, стрелял. Но не смог добыть его. После этого у него были проблемы с ногами. Никакое лечение не помогло ему. Он имел отверстие в ноге. Он стал калекой на всю жизнь*».

По словам И.Д., этот случай был тяжелым преступлением против обычаев. Он упоминает, что молодой манси Т. прибыл в п. Налымпауль на Тапсуе, где он встретился с К., а затем они бежали вместе: «*Когда узнал мой дед, он сказал, что, если бы он знал, догнал бы их и убил*». И.Д. это нарушение правил связывает со смертью своего отца, который попал в годы раннего детства И.Д. под поезд в русском поселке Пионерский.

Из этих, несколько обрывочных заметок очевидно, насколько сильно священное место влияет на верящие в его мистическую силу людей. По словам И.Д., было совершено два проступка: вторжение на запретную территорию *луби* чужого рода, а также нарушение правил брачных связей, в отношении которых духи священных мест играют важную роль. *Тапс-ялпынг-аки* считался состоящим в мифических родственных отношениях с духами *Вит-ялпынг-аки* и *Анян-ялпынг-аки*, священные территории которых были расположены дальше на запад к Уралу. Можно предположить, что родственные отношения между богами-*луби* «регулировали» и социальные отношения между манси разных региональных групп.

По обычаю, ритуальные постройки (*ура*), связанные с культом *Тапс-ялпынг-аки*, по мере необходимости обновлялись. Согласно некоторым данным, последний хранитель священного места *Тапс-ялпынг-аки* решил не продолжать их обновление. По словам местных манси, место в будущем должно оставаться без ухода со стороны людей.

Ритуальные постройки в поселениях

Помимо священных мест — *ялпынг-ма*, которые в настоящее время посещаются довольно редко, я обнаружил на исследованной территории также ритуальные постройки в границах деревень — *лубикол* (дословно «дом духов»). В некоторых поселениях (Кересколяпауль, Апсияпауль) стоят срубные постройки в виде мансийского «традиционного» дома (*норкол*) без потолка. В современных мансийских поселках жилища такой формы уже почти не используются. В случае п. Кересколяпауль (мансийское селение в верхнем течении Лозьвы, большинство жителей которого переселились в соседний п. Ушма) манси сказали, что в нем хранятся *луби*, чье значение выше семейного. Молодые женщины не допускаются в *лубикол*. Тем не менее я наблюдал, что пожилая женщина посещала его регулярно зимой и топила в *лубикол* печку. Но в д. Кересколяпауль находился помимо *лубикол* также *ура-сумлях*. В *лубикол* хранились, по словам манси, следующие *луби*:

- 1) *Хуль-отыр-ойка* — в черной одежде;
- 2) *Сорт-хурин-ати* — от слова *сорт* (щука). Щука считается на Лозьве священной. Женщинам нельзя ее ни чистить, ни есть во время менструации;
- 3) *Калташ-шань* — «божья мать»;
- 4) *Шохрин-хурин-ойка*;
- 5) *Консу-аки* — медведь;
- 6) *Вит-ялпынг-аки* — «Старик священной воды». Информатор связывал его с р. Лозьвой (*Лусн*), в которой женщинам купаться нельзя.

Среди упомянутых *пуби* снова встречаем *Вит-ялпинг-аки*, который имеет свое место почитания в районе *Ялпынг-нёр*. Возможны два объяснения: *пуби Вит-ялпинг-аки* мог быть перенесен с места, где он уже не был в безопасности, или речь идет о другом изображении того же персонажа мансийского пантеона. В случае некоторых мансийских божеств такая ситуация встречается довольно часто. Но обычно это касалось персонажей со слабо выраженной региональной принадлежностью. Например, *Мир-сусне-хуму* поклонялись во многих местах, но он считался скорее общемансийским божеством.

Предполагаю, что причиной возникновения *пубикол* могло быть воздействие на окружающую среду манси. Почти по всей исследованной территории происходили интенсивные промышленные заготовки древесины, а также геологические работы. *Ялпынг-ма*, описанные выше, было сложно сохранять «чистыми». Однако на окраине деревень, в которых стояли *пубикол*, находились также *ура-сумлях* — такие же ритуальные постройки, какие бывают на священных местах. Вероятно, в них хранятся *пуби* другой категории. По словам некоторых информаторов, в поселковых *ура-сумлях* находились медвежьи шкуры (Апшяпауль, Юрта Курикова, р. Лепля).

Любопытно предположение К.Ф. Карьялайнена, что в прошлом хранение *пуби* (духов более высокого ранга, чем домашние) в домах было более частым явлением. Однако, так как дома стали небезопасными (возможно, из-за христианизации. — Т. Б.), идолов пришлось прятать в лесу [Карьялайнен, 1995, с. 63].

В некоторых местах исследованной территории наблюдается «приближение» священных лабазов к границе поселений (Ворниктыурайпауль, Юрта Хантыбина). Особенно это заметно в п. Ворниктыурайпауль, который я посетил первый раз в 2000 г. Тогда *ура-сумлях* в его границах не было, а в 2014 г. я его заметил уже в деревне.

Обсуждение и выводы

Важной остается проблема происхождения священных мест. Нередко считается, что элементы ландшафта, признанные сакральными, созданы социальным конструированием. Однако мы находим широкий спектр возможных путей такого конструирования. Есть места, которые возбуждают сильные эмоции независимо от веры наблюдателя (например, некоторые скалы, деревья, водные объекты) или сами вызывают ощущение священности [Lane, 2001, p. 60]. Другие почитаемые места появляются из рациональных соображений (например, как важные средоточия источников пищи) или даже по политическим мотивам (см., например, святилище *Торум-кан* рядом с п. Ломбовож [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 90, 126–127]). Поэтому священное пространство может иметь большое не только религиозное, экономическое и социальное значение, но и политическое [Kong, 2001, p. 213]. Так возникает вопрос, который развивает Л.Е. Шинер: оправдана ли дихотомия священное — профанное, разработанная, например, М. Элиаде. В случае сакральных мест присутствуют характеристики, которые принадлежат к сфере как священного, так и профанного [Schiner, 1972, p. 436].

С этой дискуссией также связан вопрос функции сакрального места. С точки зрения местного населения, святилище — прежде всего место жертвоприношения богам, обеспечивающим успех и счастье в жизни членов общины. С точки зрения социальных наук эта положительная функция может выполняться и без признания существования сверхъестественной силы (классическое объяснение этого дали Э. Дюркгейм [Durkheim, 2002] и М. Мосс [2000]). Остается вопрос, может ли это объяснить само существование священного, как считали указанные ученые. Здесь я возвращаюсь к статье Б. Лейн, в которой упоминается «поэтическая» сила подобных мест [Lane, 2001]. Даже если мы обнаружим целый ряд рациональных причин появления и почитания таких мест, остается важный аспект, который их социальной и экономической значимостью не объяснить.

Религия, и культ священных мест в частности, несомненно, является важным элементом интеграции групп манси. Культ сакральных мест был сильным во всех местах их проживания. В исследуемом регионе я отметил ряд территорий, известных как *ялпынг-ма*. Большинство из них в настоящее время не действуют. Посещения этих мест и коллективные жертвоприношения объединяли людей, происходящих с относительно отдаленных территорий. Даже если не придерживаться крайних позиций классиков социологии Э. Дюркгейма и М. Мосса, которые рассматривали социальный аспект в контексте религии в качестве ключевого, вряд ли можно переоценить важность встреч на священных местах. *Ялпынг-ма* были не только частью экологических и социальных отношений, но также эти отношения создавали и поддерживали. Сопостави-

мую социальную значимость имел и так называемый медвежий праздник — обряд поклонения медведю, тесно связанный с духами-хозяевами священных мест. На празднике исполнялись песни, в которых приглашались *луби*. Помимо этого, в ряде театральных сцен праздника подчеркивалась важность священных мест. На медвежьем празднике верхнепелымских манси зимой 2001 г. я стал свидетелем такой сцены. Два брата оказались на священном месте, и один из них предупредил другого, что там ничего нельзя брать. Тот не подчинился запрету и съел кедровую шишку. После он почувствовал себя плохо и поправился, только извинившись перед медведем.

В настоящее время эти факторы интеграции имеют небольшое значение. В рамках семьи или на местном уровне религиозные ритуалы до сих пор практикуются, но мне уже не встречалась информация о проведении в наши дни таких церемоний межтерриториального уровня. Отчасти исчезновение отдельных религиозных практик местных групп манси сопряжено с утратой ими оленеводства, так как некоторые из важных праздников были связаны не только с жертвоприношением оленей, но и с экономикой оленеводческого цикла [Boukal, 2010, с. 167].

Часто обсуждается вопрос о возможной экологической значимости священных мест (см., напр.: [Ромбандеева, 1993; Адаев, 2007]; на материалах других территорий: [Anderson et al., 2005]). В случае некоторых почитаемых манси мест, таких как *ялпынг-ма Тапс-ялпынг-аки*, очень вероятно, что экологический аспект присутствует. Строгие запреты в отношении ряда видов хозяйственной деятельности (охоты, собирательства, рыболовства и т.д.) могли иметь такой же эффект, как в заповеднике. Дикие животные постепенно привыкали к существованию таких территорий, где их меньше преследовали, и начинали их использовать. Е.И. Ромбандеева сообщает о священных местах манси, расположенных на нерестилищах [1993, с. 64]. Некоторые священные места были настолько обширны, что простое снижение интенсивности использования природных ресурсов могло способствовать долгосрочной экологической устойчивости. Однако остается вопрос, является ли экологический эффект побочным продуктом религии или он может возникнуть как первичное качество данного места. Во втором случае мы бы приблизились к позиции таких антропологов, как Р. Раппапорт, который предполагает существенное влияние религии на экологические процессы (см.: [Rappaport, 1988]).

Представляется, что кризис священного пространства и его понимания тесно сопряжен с кризисом самого образа жизни манси и деградацией окружающей их среды. Мансийский охотник-рыбак, который оставляет религиозные убеждения своих предков, может продолжать заниматься охотой и рыболовством, жить в небольшом родовом селении, но мир меняется. Горы вокруг уже не являются божествами, река потеряла своего духа, в лесу не обитают опасные *менквы*. В этой его сложной жизни утрачиваются некоторые отношения с «традиционной» экосистемой. «Десакрализация» пространства и ландшафта, населенного манси, связана с постепенным исходом этой этнической группы из прежней экосистемы (например, с миграцией в города). С экологической точки зрения вместе с исчезновением священных мест их жизнь теряет важные связи с окружающей средой, как природной, так и социальной.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Адаев В.Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: Вектор Бук, 2007. 240 с.
- Бауло А.В. Священные места и атрибуты северных манси в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск, Екатеринбург: Баско, 2013. 208 с.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культурные места XIX — начала XX в. Новосибирск: Наука. 1986. 192 с.
- Глушков И.Н. Чердынские вогулы // ЭО. 1900. Т. 15. Вып. 2. С. 15–78.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: ИТУ, 1987. 284 с.
- Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. Т. 2. 282 с.
- Матвеев А.К. От Пай-Хоя до Мугоджар. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1984. 272 с.
- Матвеев А.К. Топонимия Урала. Свердловск: УрГУ, 1985. 76 с.
- Мифология манси. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. 196 с.
- Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 1999. 141 с.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
- Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году // Путешествия по Обскому Северу. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 13–109.
- Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993. 208 с.

Этническая экология священных мест манси

- Слинкина Т.Д.* Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск: Издат. дом «Новости Югры». 2011. 480 с.
- Anderson D., Salick J., Moseley R., Xiaokun Ou.* Conserving the sacred medicine mountains: A vegetation analysis of Tibetan sacred sites in Northwest Yunnan // *Biodiversity and Conservation*. 2005. № 14.
- Boukal T.* Příroda, lidé a politika. Původní obyvatelstvo severu Sverdlovské oblasti a přilehlých regionů: Faktory vývoje osídlení // *Bahenský František a kolektiv. Národnostní politika na teritoriu bývalého SSSR*. Praha, 2010. 219 s.
- Durkheim E.* Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii. Praha: OIKOYMENH, 2002. 491 s.
- Eliade M.* Pojednání o dějinách náboženství. Praha: Argo, 2004. 460 s.
- Freud S.* Totem a tabu. Vtip a jeho vztah k nevědomí. Praha: Práha, 1991. 181 s.
- Kong L.* Mapping «new» geographies of religion: politics and poetics in modernity // *Progress in Human Geography*. 2001. № 25 (2). P. 211–233.
- Lane B.* Giving voice to place: three models for understanding sacred space // *Religion and American culture: A journal of interpretation*. 2001. Vol. 11. № 1. P. 53–81.
- Shiner L.E.* Sacred space, profane space, human space // *Journ. of the Amer. acad. of religion*. 1972. Vol. 40. № 4. P. 425–436.
- Rappaport R.A.* Ritual regulaion of environmental relations among a New Guinea people // *Environment and cultural behavior, ecological studies in cultural anthropology*. Austin: Univ. of Texas Press, 1988. 485 p.
- Swan J.* Sacred places: How the living earth sees our friendship. Santa Fe, New Mexico: Bear and Company Publishing, 1990. 237 p.
- Townsend P.K.* Environmental anthropology, from pigs to policies. LongGrove: WavelandPress, Inc., 2009. 119 p.

Чехия, Университет Пардубице
tom-b@email.cz

The article proposes considering the phenomenon of Mansi sacred places as an important aspect of ethnic ecosystem. The author tried to present certain relations connecting the Mansi sacred places with other components of the ecosystem (a sociocultural system, as interpreted by E. Wolf). Subject to demonstration being an active role in the shaping of ecological relations played by the sacred places in the environment of northern indigenous peoples.

Ethnic ecology, native residents, Mansi, sacred places.