

Т.В. ВОЛДИНА

ДОЛГОЙ
ЖИЗНИ
ВЕКОВЕЧНЫЙ ТАНЕЦ

РЕИНКАРНАЦИЯ
В КОНТЕКСТЕ МИФОРИТУАЛЬНЫХ
ТРАДИЦИЙ ОБСКИХ УГРОВ

Департамент образования и молодёжной политики ХМАО – Югры
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



Т.В. Волдина

**«ДОЛГОЙ ЖИЗНИ
ВЕКОВЕЧНЫЙ ТАНЕЦ»:**

реинкарнация в контексте
мифоритуальных традиций
обских угров

Часть I

**«THE ETERNAL
DANCE OF THE LONG LIFE»:**
The reincarnation in the context of
mythological and ritual traditions of
the Ob-Ugrians

Part I

Тюмень, 2016

УДК [392+398](=1.571.122=511.142/.43)
ББК 63.5(2) + 82.3(2=665.1)
В67

Волдина Т.В.

«Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. – Ч. I. – Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2016. – 206 с.

Ответственный редактор:

В.И. Харитонов, доктор исторических наук, кандидат филологических наук, руководитель Центра медицинской антропологии Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва)

Рецензенты:

М.А. Лапина, кандидат исторических наук

С.А. Попова, кандидат исторических наук

Древнейшая идея о перевоплощении человеческих душ нашла своё оригинальное отражение в культуре обско-угорских народов. В монографии собраны и проанализированы полевые материалы автора и опубликованные источники о традициях хантов и манси, связанных с реинкарнацией. Они позволяют глубже понять духовную суть обско-угорской культуры, символически выраженную в её ритуально-обрядовой сфере. В первой части рассмотрена система традиционных представлений, раскрывающих мифоритуальные традиции обских угров, связанные с перевоплощением душ.

Книга адресована специалистам в области антропологии, культурологии, истории, философии, а также всем интересующимся вопросами духовной культуры, традициями, мифологией и обрядностью финно-угорских народов и народов Сибири.

Рекомендовано к печати Учёным Советом Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

ISBN 978-5-9906863-9-7

© Т.В. Волдина, 2016

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2016

© ООО «ФОРМАТ», 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Архетипические пространственно-временные модели реинкарнации	26
1.1. Огонь как связующее и трансформирующее начало и Вода как «сила Жизни и царство Смерти»	28
1.2. Пространственно-временные модели мироустройства	36
1.3. Древо Жизни	47
1.4. Богиня-Мать в образе птицы, птицы-души	53
1.5. Пантеон вершителей людских судеб	62
Глава 2. Реинкарнация в системе традиционных представлений о жизни и смерти	70
2.1. Комплекс представлений о человеческой душе (душах)	70
2.2. «Жизнь» после смерти	89
2.3. Нежелательные вселения «бродячих» душ	97
2.4. Основные принципы реинкарнации	103
2.5. Духи-охранители «головы»	122
2.6. Сила рода	126
2.7. Конечная цель земных воплощений человеческой души	142
Глава 3. Отражение идеи реинкарнации в фольклоре	149
3.1. Мифологический сюжет о реинкарнации фратриального предка	149
3.2. Мотивы реинкарнации, посмертного существования и превращения в духов-покровителей в героических и мифологических сказаниях	152
3.3. Трансформации героев и чудесное преображение стариков в сказках	155
Заключение	161
The conclusion	165
Литература и источники	169
Информанты	199
Сокращения	203

ВВЕДЕНИЕ

В центре внимания данной работы – культура автохтонных этносов Северо-Западной Сибири: хантов и манси (до 1940-х гг. эти народы были известны под этнонимами «остяки» и «вогулы»). Вместе они имеют общее научное наименование – обские угры. Ханты и манси относятся к народам угорской группы финно-угорской ветви уральской языковой семьи. Самыми близкими в языковом отношении к ним являются венгры (дунайские угры), с которыми у них общие предки – племена кочевников-коневодов, обитавшие когда-то в степях Западной Сибири. Предки современных угорских народов принимали активное участие в этнических процессах Азии и контактировали с широким кругом племен. Сохраняя архаичные черты, культура обских угров несет в себе традиции древних культур, благодаря которым установлено их культурное родство с самодийскими, алтайскими, иранскими народами. Среди этих традиций, без сомнения, и магико-мистические практики, связанные с представлениями о перевоплощении душ.

Предки обских угров освоили таёжную территорию, прилегающую к востоку от Урала (некоторое время предки современных манси проживали также и со стороны его западного склона), а некоторые группы достигли лесотундры и даже тундры. Исторически ханты и манси занимают территорию бассейнов рек Оби и Иртыша, а также их притоков. С учетом современного административного деления эта территория охватывает Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, а также отдельные районы Томской и Свердловской областей Российской Федерации.

Природные условия – обилие рек и озер, тайга, лесотундра и болотистая местность обусловили развитие промыслового хозяйства. Основными традиционными хозяйственными занятиями хантов и манси являются рыболовство и охота, оленеводство, в качестве сопутствующих – коневодство, собаководство, собирательство, для южных групп характерно было также земледелие.

Несмотря на огромную территорию расселения, обские угры являются малочисленными. Их общая численность составляет около 40 тыс. человек. Другой особенностью является их диалектно-этнографическая раздробленность. Они делятся на ряд мелких групп,

получивших свои наименования, как правило, по названиям рек, на которых они проживают: аганские, казымские, сынские, сосьвинские, кондинские, среднеобские и др., иногда названия этнических групп основаны на ойконимах: тегинские, сургутские, шурышкарские... Они отличаются друг от друга особенностями местного говора и культурных традиций. У хантов наиболее крупные различия существуют между восточными и западными группами, что позволило в своё время Н.И. Терёшкину высказаться о существовании кантов (от самоназвания *qāntəχ*) и собственно хантов (от самоназвания *χānti*). В отношении существующей диалектной разницы между этими группами он писал: «западно-хантыйские <...> как бы сближаются с другими угорскими языками и диалектами, а восточно-хантыйские <...> – с неугорскими финно-угорскими языками» [Терёшкин 1981: 4]. Западные ханты, в свою очередь, делились на северных и южных. Манси (от самоназвания *mān'si*) принято делить на северных, южных, западных и восточных. К началу XX в. южные (иртышские ханты) и значительная часть манси были ассимилированы.

Некоторые группы хантов и манси, исторически проживавшие рядом, были намного ближе в культурном отношении друг к другу, чем более отдаленные от них территориально одноэтнические группы. В отношении такого культурного родства близких друг другу групп (например, казымских хантов и сосьвинских манси) можно привести слова мансийских информантов В.Н. Чернецова: «Манси и ханты – это одно, все сказания и песни сходятся слово в слово, все одно и то же. А что язык разный, то языков много среди манси и ханты» [Источники 1987: 203]. А вот как об этом писал В. Штейниц, изучавший преимущественно северные группы хантов: «Этнографически – как в материальной, так и в духовной культуре и социальной структуре – остяки с соседними вогулами образуют настолько совершенное единство, что в этом отношении нельзя говорить о двух различных народах» [Steinitz 1980: 92]. В то же время, например, существенные различия в языке, мировоззрении, материальной культуре наблюдаются между ваховскими (восточная группа) и казымскими (северная группа) хантами как между разными родственными народами, но объединёнными общим этнонимом.

Духовной культуре обских угров посвящена большая литература, но многие её стороны остаются малоизученными. Одной из причин этого является сохраняющаяся до наших дней сакральность наиболее значимой информации, которой знатоки и хранители культурных традиций владеют в разной степени. Более глубокое её понимание присуще тем, кто обладает особым духовным статусом и необычными способностями. За понятием «*сакральный*», как правило, «скрываются явления, связанные с «необычными» (экстрасенсорными/ суперсенситивными, геопатогенными и др.) свойствами человека и окружающей среды» [Харитонова 2004 а: 24]. Представлениями о духовных традициях, бытующих в народе, не принято было делиться с посторонними, о чем писали многие исследователи. В отношении обских угров это подчеркнула З.П. Соколова: «Отметим также ещё одну особенность культовой практики хантов и манси – её относительно большую сакральность, скрытость для исследователей и вообще посторонних глаз. Это особенно характерно для представлений о душе <...>» [Соколова 1990: 69]. Таким образом, тема, обозначенная в заглавии, очень специфична. Мы имеем дело с материалом, относящимся у хранителей традиций к области запретного, к знанию не для всех. В то же время трудно говорить о знании народной культуры в целом, не постигнув сути её базовых смыслов. С учётом всей сложности и неоднозначности выбранной темы, были собраны и проанализированы характерные для обских угров представления о человеческой душе (включая как полевые материалы автора, так и материалы, ранее опубликованные другими исследователями), с акцентом внимания на идее о её повторном воплощении, которая лежит в основе их духовной культуры. Изучение системы представлений обских угров о душе и её реинкарнации помогает глубже понять характер обско-угорских традиций, раскрыть суть многих обычаев, осмыслить ритуально-обрядовую сферу хантов и манси в целом. В более широком смысле важность исследования обозначенной сферы раскрыта ещё в работах Ф. Ницше, К.Г. Юнга, М. Элиаде, К. Леви-Стросса и других мыслителей, показавших «значимость архаических сакральных реальностей и моделей мышления для сознания современного европейца, который реализует их на сознательном и бессознательном уровнях»

[Верховский 2001: 48]. Соответственно, для современных представителей обско-угорских народов, их самоидентичности, самопознания и психологического самочувствия данная тематика представляется также очень актуальной.

Глубокий интерес к духовной культуре хантов и манси испытывала выдающаяся венгерская фольклорист и этнограф Е. Шмидт – ярчайший представитель зарубежной научной плеяды угроведов, многие годы работавшая в среде обских угров. А.З. Исламов приводит её мнение о том, что восприятие мира у изучаемых ею народов гораздо глубже восприятия его у современного их окружения. Е. Шмидт указывала, что «вся информация о строении души человека, Вселенной закодирована в фольклоре» [Исламов 2006]. Известный финно-угровед Янош Гуя сравнил культуры хантов и манси с сундуком, полным золота, который лишь только приоткрыт, а содержимое его пока ещё по-настоящему не изучено. А вот как выразила эту мысль первый мансийский учёный Е.И. Ромбандеева: «У каждого мыслящего народа имеется своя стройная система мировоззрения, представленная в его мифах, преданиях, сказаниях. У одних народов они изучены и <...> введены в научный оборот. У других народов эта работа ещё не проведена в полной мере, в том числе и у наших обско-угорских народов. В частности, о духовной культуре обских угров в литературе мы обнаруживаем лишь фрагментарные сведения. Неполнота изученности культур и языков наших северных народов создаёт искажённое впечатление о их сущности <...>» [Ромбандеева 2008: 388].

В то же время на протяжении последних столетий шёл процесс размывания, а иногда – сознательного «вымывания» богатейшего мировоззренческого пласта, питающего и до сих пор обско-угорские культуры. Соответственно, научное изучение сохранившихся мифологических представлений, верований, ритуально-обрядовых практик, народной медицины, а также связанного с ними индивидуального мистического опыта этнофоров требует выработки особых подходов.

В разные периоды исследователи духовной культуры обских угров рассматривали традиционные представления изучаемых этносов с позиций собственного мировоззрения и принятых в науке на тот момент теорий и догм. Так, ещё в начале XVIII в. первыми исследователями культуры обско-угорских народов стали христианские миссионеры,

но их изучение, по сути своей, мало чем отличалось от оставленных в письменных источниках суждений о славянском язычестве в период утверждения православия на Руси, где клеймились исконные традиции, навешивались ярлыки, охаивалось стремление придерживаться сложившихся в народе обрядов и обычаев. Такой подход объясняется задачами официальной религии, пытающейся вытеснить и уничтожить пласт народной духовной культуры. Красноречиво об этом, например, свидетельствует пояснение к заглавию первого труда по культуре хантов, написанного в 1715 г.: «<...> о житии, обычаях и пребывании сего остяцкого народа тожде их преждном злочестии кумирслужения, о обращении в православную благочестивую христианскую веру <...>» [Новицкий 1941: 19]. Как видим, в силу своих религиозных убеждений, обеспечивающих предвзятое отношение к верованиям коренного населения Обского Севера, исследователи весьма нелестно отзывались о его языческом мировосприятии, что непременно приводило к искажению информации. В то же время несомненная ценность работ Г.И. Новицкого, В.Ф. Зуева, Г.Ф. Миллера, П.С. Палласа и др. в том, что в них содержатся наиболее ранние сведения о духовной культуре хантов и манси, доступные для современных исследователей.

Официальная православная идеология оказала непосредственное влияние и на последующие исследования отечественных авторов, изучавших традиции обских угров в XIX – начале XX вв. В их работах характеристики традиционного мировоззрения коренных народов Югры давались зачастую идентично миссионерским, хотя уже не в столь резкой форме. Например, в работе А.А. Дунина-Горкавича, относящейся к началу XX в., можно встретить такие высказывания: «Что касается суеверий, то всё мировоззрение остяка проникнуто ими. Детский ум его не может понять надлежащим образом окружающих его явлений <...>» [Дунин-Горкавич 1995: 95]. Разрушительное воздействие на традиционную культуру обских угров, включая их верования и обряды, имело негативное отношение к ней официальных властей того времени, о чем свидетельствует описанный Дуниным-Горкавичем следующий факт. Для судебно-медицинского осмотра в 1902 г. была совершена эксгумация трупа сургутского ханта. В захоронении наряду с медным крестом был набор традиционных вещей, некоторые из них могли иметь ритуальный характер. Решение мирового судьи

было следующим: «Сообщая о вышеизложенном, прошу все те предметы, которые не могут быть по обряду христианского погребения положены во гроб вместе с трупом Курлыкина, выдать его наследникам» [Дунин-Горкавич 1995: 97]. Этот вопиющий по своей жестокости и циничности, с нашей точки зрения, случай не вызвал в исследователе никакого осуждения. Современная хранилища культуры сургутских хантов о подобных случаях высказалась так: «умершего нельзя беспокоить зря», «ни один ханты к выброшенным своим родственникам не приблизился, обратно не хоронил <...> потому что по нашему обычаю: если человек был похоронен однажды, дважды хоронить его нельзя» [Песикова 2006: 46], соответственно, нельзя прикасаться и к захороненным вещам.

Со второй половины XIX – начала XX вв. к обстоятельному изучению богатств духовной культуры остяков и вогулов приступили финские и венгерские исследователи. Движимые желанием пролить свет на истоки собственной культуры и всего финно-угорского сообщества, они смогли внести наиболее весомый вклад в изучение культурного наследия обских угров. В то же время они, прежде всего финны, находились под влиянием эволюционизма, поэтому иногда считали наличие развитых религиозных воззрений у примитивных, на их взгляд, народов непосредственным влиянием соседей. Они не учитывали, что богатая обрядовая культура этих народов строится на мировоззренческой основе, которая не могла сложиться только за счет заимствований: вся система традиционных верований была гармонично вплетена в быт и природное окружение хантов и манси. Именно этими причинами объясняются неудачные попытки крещения обских угров с начала XVIII в., терпимое и доброжелательное в целом отношение к православию которых не поколебало основы их традиционного мировоззрения.

К одним из самых ранних публикаций о культуре хантов и манси за рубежом можно отнести путевые заметки финского лингвиста А.Э. Алквиста, посетившего северо-западную Сибирь в 1858, 1863 и 1883 гг. Состояние изученности угорских духовных традиций в этот период он справедливо охарактеризовал так: «Остяцкая теология и мифология в высшей степени запутана, по крайней мере, в том виде, как она изображена авторами, писавшими об этом. Чужому чрезвычайно трудно проникнуть в религиозные воззрения остяка; кроме

того, он становится чрезвычайно замкнутым и осторожным, как только ему задают вопрос о религиозных вещах. Поэтому не удивительно, что путешественник узнает мало надежного и списывает у другого то, что считает нужным сообщить читателям об языческом учении о боге. Главным источником знаний об этом являются рассказы священника Вологодского, который в начале века находился в остяцкой стране и писал о господствующем здесь шаманизме <...>. Из этого описания может исходить большая часть того, что находишь у более поздних авторов» [*Алквист 1999: 159-160*].

Через ранние смерти венгерских ученых, изучавших (зафиксировавших, расшифровавших и подготовивших к публикации) сакральные тексты обских угров, иногда связывались их коллегами с мистическими причинами, а именно с соприкосновением этих исследователей с сакральной сферой культуры изучаемых народов. Эти трагические события способствовали впоследствии более осторожному обращению с духовным наследием обских угров в финно-угорском научном сообществе. В предисловии к III тому «Библиотеки Регули» с публикацией хантыйских героических песен, подготовивший его к изданию Д.Р. Фокош упомянул о скоропостижных смертях своих предшественников А. Регули, Й. Папай и М. Жирай. Он рассказал, как «обеспокоенная судьбой такой дорогой и великолепной коллекции», Венгерская академия наук совсем не случайно поручила её ему – человеку старше семидесяти лет. Он писал, что тоже может «разделить ужасную судьбу» своих предшественников во время этой работы, но все-таки надеялся на счастливый случай, чтобы целиком и полностью закончить эту работу [*Osztyak...1963: 7-8; Волдина Т. 2002*].

В советское время в России сложилась новая официальная идеологическая система, основанная на философии марксизма-ленинизма. О традиционном мировоззрении любого народа было принято говорить как о религиозных пережитках прошлого, которые подлежат забвению, что также наложило отпечаток на изучение сакральной стороны культуры хантов и манси. Все это, наряду с запретом рассказывать посторонним о религиозных и ритуально-магических традициях, а также невладение исследователями языком изучаемого этноса и неспособность тонко понимать чужие традиции в силу существовавших у них стереотипов, приводило зачастую к поверхностным выводам и суждениям относительно традиционных верований

при проведении соответствующих исследований. Вместе с тем сказывалась и общая методология таких работ, не позволявшая углубляться в «ирреальное».

И всё же, несмотря на влияние существовавших мировоззренческих установок на проводимые исследования обско-угорских духовных традиций, это ни в коем случае не умаляет значения трудов ученых-этнографов и краеведов, вышедших в предшествующие периоды. «Благодаря исследованиям этих учёных <...> обско-угорское направление советской этнографической науки стало весьма популярным <...>» [*Соколова 2013: 36*]. Зафиксированная ими информация и многие выводы не теряют своей научной ценности и сегодня. Например, трудно не согласиться с мнением З.П. Соколовой о значении исследований В.Н. Чернецова, которые «совершили прорыв в обско-угорской этнографии; все последующие поколения этнографов (в том числе и зарубежных – В. Штейниц и др.), изучавших хантов и манси, воспитывались на трудах Валерия Николаевича» [*Соколова 2013: 35*].

В начале 1990-х гг., когда произошел слом советской идеологии, освобождение от официальной догматики положительно сказалось на изучении духовной тематики. В трудах исследователей последних двадцати пяти лет [см., например: *Гемуев 1990; Сагалаев 1991; Головинёв, 1995; Зенько 1997; Гемуев, Бауло 2001; Перевалова 2004; Соколова 2009 и мн. др.*] не только обобщён и переосмыслен обско-угорский материал предшествующих периодов, но расширился их тематический спектр. В это время выходит ряд крупных фундаментальных трудов, в том числе и по духовной культуре хантов и манси.

В этот период также формируется целая плеяда молодых исследователей-этнографов, представленная выходцами из изучаемых народов, которые пришли в науку на волне подъема национального самосознания. Это группа ученых сложилась под научным руководством известного этнографа-сибироведа Н.В. Лукиной в Научно-исследовательском институте социально-экономического и национально-культурного возрождения обско-угорских народов (прежние названия – НИИ обско-угорских народов, НИИ угроведения, в настоящеем – Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок) в Ханты-Мансийске и Научном центре гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера (существовал в 1989-2004; в настоящее время его преемником в изучении

традиционных культур является Научный центр изучения Арктики) в Салехарде. Богатейшее духовное наследие обско-угорских народов стало одним из объектов изучения представителями этих народов. Наибольшее внимание было уделено фольклору, мифологическим представлениям, культу медведя и медвежьим играм, семейным обрядам, традиционной этике [Латина 1998; Молданов, Молданова 1999; Молданова 2001; Волдина 2002; Попова 2003; Талигина 2004 и мн. др.].

Как уже отмечалось, изучение ритуально-обрядовой сферы требует очень бережного и осторожного отношения, глубокого понимания её значения для существования традиционной культуры. Именно такое отношение присуще самим её хранителям. Неразрывная связь исследователя и народных традиций, которые он изучает, наносит определенный отпечаток на характер его изучения и на выводы, которые он делает. Те, кто вырос в традиционной среде, обладают общим пониманием, скорее, даже чувствованием родной культуры. Несмотря на существующую строгую регламентацию, табуированность сакрального, у исследователей данного круга есть возможность зафиксировать ценную информацию, которую обычно не рассказывают посторонним. Как правило, они стараются следовать обычаям, соблюдения которых требует от них живая народная традиция [Лукина 2002; Волдина 2004 и др.]. Материалы представителей обско-угорских народов значительно обогатили этнографическую базу знаний о традициях обских угров, прежде всего, в духовной сфере. Как констатировала в своё время Н.В. Лукина, «для науки наиболее важно то, что благодаря исследованиям самих носителей культуры, она получила значительное вливание нового знания, недоступного сторонним исследователям» [Лукина 2002: 27, 147].

В то же время нельзя не отметить и определенные недостатки в трудах учёных из числа обско-угорских народов. Многие их работы, особенно в начальный период, зачастую имеют только описательный характер. Это было связано с проблемой недостатка у исследователей – представителей обско-угорских народов – теоретических знаний. Многие пришедшие в науку в основном из учреждений образования и культуры не прошли специальную научную подготовку. А существовавшие в советский период подходы к изучению духовной культуры, как правило, вызвали заслуженное отторжение и были для

них не приемлемы, т.к. противоречили их внутреннему отношению к изучению обозначенной области.

Отмечается, что в трудах учёных-этнографов из числа хантов и манси в изучении духовной культуры наблюдается стремление к гармоничному сочетанию традиционного и научного мировоззрения [Лукина 2002; Антонова 2010]. Ранее нами рассматривалась проблема записи и интерпретации сакральных сведений, которая всегда стоит перед учёными обско-угорских народов [Волдина 2010: 32-43]. В настоящее время проблема поиска методологической основы исследований в области сакрального в культуре обских угров по-прежнему остается актуальной, она также сопряжена со сложностями, возникающими у представительниц самих изучаемых народов «в разрешении себе самой на интерпретацию конкретных знаний: это неизбежно для всех, так как у любого человека есть внутренний страх перед тайной мироздания...» [записано со слов В.И. Харитоновой].

Основополагающими в изучении представлений обских угров о душе и их духовной культуре стали труды К.Ф. Карьялайнена и В.Н. Чернецова [Karjalainen 1921, 1922, 1927; Чернецов 1959]. Результаты их исследований получили своё развитие в трудах отечественных учёных, внесших существенный вклад в этнографическое изучение хантов и манси: А.В. Бауло, И.Н. Гемуева, А.В. Головнёва, А.П. Зенько, М.Ф. Косарева, В.М. Кулемзина, Е.П. Мартыновой, Е.В. Переваловой, Е.А. Пивневой, О.М. Рындиной, А.М. Сагалаева, З.П. Соколовой, В.И. Сподиной, Е.Г. Фёдоровой и многих других. Среди современных зарубежных учёных исследованию духовной культуры обских угров посвятили свои работы венгры – Е. Шмидт, П. Вереш, А. Кережи, З. Надь, Э. Руткаи-Миклиан и другие.

В конце XX – начале XXI вв. вышли работы, освещающие представления о душе и связанные с ними обряды на материале разных диалектно-этнографических групп хантов и манси. Примечательно, что значительную часть этих сведений опубликовали представители самих обско-угорских народов. Духовная культура северных манси нашла отражение в работах Е.И. Ромбандеевой и Т.Д. Слинкиной (сыгвинские манси), С.А. Поповой (верхнесосьвинские манси), Р.К. Бардиной (Р.К. Партановой) (нижнесосьвинские, или обские манси), В.С. Ивановой (среднесосьвинские манси). Традиционное

мировоззрение северных групп хантов стало предметом изучения Т.А. Молданова и Т.А. Молдановой, Т.В. Волдиной, С.С. Успенской, Е.Д. Каксиной, Р.М. Потпот (казымские ханты), М.А. Лапиной (тегинские ханты), Н.М. Талигиной (сынские, или шурышкарские ханты), Т.Р. Пятниковой и Р.М. Слепенковой (усть-казымские ханты), Л.В. Кашлатовой (среднеобские ханты) и многих других авторов из числа хранителей культуры. Об актуальных верованиях восточных хантов имеются публикации А.С. Песиковой (пимские ханты), Л.В. Куниной (ваховские ханты).

В западной психологической науке со второй половины XX в. разрабатываются некоторые новые парадигмы изучения явлений духовной культуры человечества. Учеными были предложены очень важные и эффективные методы для более глубокого понимания трансперсонального опыта людей. По определению профессора психиатрии, философии и антропологии Калифорнийского университета Р. Уолша, *трансперсональными* можно назвать переживания, в которых чувство самотождественности выходит за пределы индивидуальной или личной самости, охватывая человечество в целом, жизнь, дух и космос. Среди трансперсональных дисциплин некоторые современные исследователи выделяют *трансперсональную антропологию*, изучающую кросскультурные аспекты трансперсональных явлений и отношения между сознанием и культурой. В этом плане предложено различать термины «трансперсональное», «духовное» и «религиозное». Религиозные переживания относятся, прежде всего, к системе верований, хотя и содержат некоторые трансперсональные элементы. Духовное относится к области человеческого духа, к той части человеческого опыта, которая не ограничена телесным переживанием. Трансперсональные переживания, выходящие за пределы эго, включают духовные переживания, но также вбирают в себя воплощенное человеческое переживание высших уровней [Гроф 2000; 2001; Хаммерман 2007; Майков, Козлов 2004 и др.].

Этнологические исследования магико-мистических практик в традиционных культурах все чаще имеют интердисциплинарный характер с применением наработок таких наук как философия, психология, история, социология, медицина и т.д. В настоящее время шаманские

и близкие им магические ритуалы, а они имеют прямое отношение к этномедицине, относят к предмету изучения медицинской антропологии, активно развивающейся с 1970-х гг. изначально в США и Великобритании, а в последние годы получившей своё развитие и в нашей стране [Михель 2010; Харитоновна, Михель 2012; Харитоновна 2011; 2015; 2016].

Эта научная дисциплина тесно соприкасается с антропологией сознания. «В теоретическом отношении многие вопросы, рассматриваемые в русле медицинской антропологии, непосредственно переходят в сферу антропологии сознания», – отмечает В.И. Харитоновна. – «Предметной областью этого направления является изучение феномена человеческого сознания в контексте различных мировых культур и практическое применение полученных знаний для решения проблем психического здоровья современного человека» [Харитоновна 2011: 7].

Антропология сознания заявила о себе как о самостоятельной дисциплине внутри системы антропологических знаний, однако её предмет и методологические подходы также были заимствованы из социальных и медицинских наук. О формировании и развитии данного научного направления подробно рассказано в статье Е.С. Питерской «Антропология сознания и медицинская антропология: пересечение интересов или возможности взаимодействия», характеризуя которую она пишет следующее: «Учитывая относительную молодость антропологии сознания и медицинской антропологии как отдельных отраслей знания, можно сказать, что они обладают высоким потенциалом развития. Несмотря на обилие опубликованных работ, тематика антропологии сознания ещё далеко не исчерпана, а предметная область продолжает расширяться по мере углубления академических исследований и вовлечения новых подходов, более характерных для смежных дисциплин» [Питерская 2011: 29]. Основные интересы специалистов по антропологии сознания, по мнению Е.С. Питерской, «свелись к следующему весьма широкому спектру:

- состояния сознания: нормальное и «измененное», сон, одержимость, транс, диссоциация <...>;
- психофизиология, психотерапия, культурная психология;
- шаманизм, религии Запада и Востока, традиционные верования аборигенных народов, целительские практики, мистический и трансперсональный опыт, магия;

- психоактивные вещества: изучение специфики использования психоактивных растений в традиционных обществах и современных условиях, этнофармакология, целительство, привыкание (к лекарственным средствам) и восстановление;
- философское, символическое и лингвистическое изучение явлений: миф, устная традиция, архетипы, тело и разум;
- аномальный опыт: психические феномены, реинкарнация, околосмертные переживания» [Питерская 2011: 24].

Значительную роль в становлении антропологии сознания в США и в других странах сыграли труды доктора философии, профессора психологии Сэйбрукского университета Стэнли Криппнера. С. Криппнер имеет непосредственное отношение к такому научному направлению, как гуманистическая психология, которое зародилось в США в 1960-е гг. и объединило философов, психологов, социологов и педагогов – «всех тех, кто искал более позитивные и жизнеутверждающие методы анализа и изучения целостной природы психической жизни человека» [Грининг 1988: 162]. Это направление оформилось в Американскую ассоциацию за гуманистическую психологию (с 1970 г. – Ассоциация за гуманистическую психологию), которая осуществляла широкую международную деятельность. С. Криппнер внёс значительный вклад в развитие целого ряда направлений психологии. Кроме упомянутой гуманистической психологии, к ним относят также трансперсональную психологию, психологию религии и др.

Общество антропологии сознания было основано на первом междисциплинарном симпозиуме по антропологии и психологии, состоявшемся в 1974 г. на ежегодном съезде Американской антропологической ассоциации. Оно ежегодно проводит конференции на тему аномальных явлений в разных культурах, на одной из которых С. Криппнер указывал на сложность изучения магико-мистических практик и на то, что многие исследователи, их изучающие, получают опыт, не вписывающийся в реалии обычного: «Спорная природа шаманских феноменов отбила охоту у большинства исследователей не только изучать их, но даже и писать о них. Антрополог Баркер (1980), рассмотрев специальную литературу в поисках сообщений о таких аномальных феноменах, практически ничего не нашел». После этого два исследователя Янг и Гуле в своей книге с соответствующим подзаголовком «Антропология опыта» (1994) собрали рассказы антропологов, в которых утверждалось,

что они были свидетелями таких аномальных событий, как отделение духа от тела и биолокация; серьезно рассматривали утверждения о реинкарнации» [Криппнер 2007: 47].

В своё время С. Криппнер справедливо полагал, что в будущем различные направления психологической науки станут более междисциплинарными. В настоящее время граница между трансперсональной психологией и психологией религии постепенно стирается, что внешне выражено в призыве ряда психологов расширить область психологии религии и переименовать её в «психологию религии и духовности» [Стэнли Криппнер: официальный сайт [Электронный ресурс]].

Всемирную известность С. Криппнер получил благодаря своим исследованиям изменённых состояний сознания, сновидений, гипноза, диссоциации, шаманизма и парапсихологических феноменов. Изучая культуру индейцев, их историю и мифологию, он посетил множество стран Латинской Америки, где обучался у индейцев народным целительским практикам, а также исследовал сновидения [Криппнер и др. 2012].

Понятие «духовное» (англ. spiritual), «спиритуальное», по мнению С. Криппнера, может применяться для описания тех аспектов человеческого бытия, в которых отражается предполагаемое существование трансцендентных сфер, сверхъестественных сил, внушающих трепет и управляющих жизнью людей. «Духовное измерение человеческого существования проявляет себя там, где присутствует более широкий взгляд на жизнь, чем просто удовлетворение ежедневных бытовых потребностей и материальных нужд». Он также приводит определение духовности, которым пользуется подразделение Калифорнийской психологической ассоциации по изучению духовности и психотерапии: «Духовность – это смелость, позволяющая заглянуть внутрь себя и верить». «То, что при этом оказывается увиденным и во что человек верит, дает ему глубокое ощущение принадлежности, целостности, включенности, открытости бесконечному». Но надо помнить, что «духовность» не является синонимом «религиозности», поскольку религия несет в себе элемент организации: последователи религиозного учения разделяют общие верования, придерживаются характерных для данного вероисповедания обычаев и обрядов. Однако те, у кого их вера и соответствующие правила поведения интернализированы, как правило, обладают и духовностью. С другой стороны, можно быть духовным, не будучи религиозным <...>» [Криппнер 1994: 119-120].

Как известно, в отношении традиционных воззрений обских угров, как и многих других народов Севера, в том числе относительно души или жизненных сил человека, вообще не применим термин «религиозные» в соответствии с указанной выше трактовкой этого понятия не только С. Криппнером, но и другими современными учёными. В одной из своих работ он поддержал тезис о том, что представители каждой культуры конструируют свой сознательный опыт в соответствии с категориями, определяемыми нормами их родного языка (лингвистической системы). В связи с этим особый интерес для специалистов, занимающихся изучением сознания, могут иметь нарративные истории жизни людей.

Как отмечает Е.С. Питерская, «одним из первых в своей области С. Криппнер призвал не маркировать особые состояния сознания, такие как воспоминания из прошлой жизни, околосмертные переживания, перерождение, внетелесные переживания в качестве «патологических», не вешать на них ярлыки «галлюцинации», «симптомы шизофрении», «мания», а наоборот подходить к их анализу с точки зрения уникальности данного жизненного опыта ...» [Питерская 2011: 27]. С. Криппнер пишет: «<...> каждому индивиду присуща система верований, или персональный миф, объясняющая, как можно сохранить здоровье или преодолеть болезнь. Такой персональный миф обязательно имеет спиритуальное измерение, поддерживаемое социальным контекстом». Он иллюстрирует это на примере индейцев. «До тех пор, пока духовная практика удовлетворяет личную потребность в общественном признании, саморазвитии и служении, это будет сохраняться» [Криппнер 2000: 135-136].

В основе выявленной нами системы представлений обских угров о реинкарнации также лежат жизненные истории конкретных людей о трансмиграции их души и опыте взаимодействия с миром духов. Они зафиксированы как лично автором, так и другими исследователями, содержатся во многих научных публикациях. Особую ценность представляют материалы, записанные представителями культуры (например, публикации Р.Г. Решетниковой) или теми, кто владел языком изучаемого народа, – их фиксации максимально отражают этническое мировосприятие (например, материалы В.Н. Чернецова).

С. Криппнер считает, что при организации и проведении исследований, имеющих психологический характер, необходимо помнить

основную аксиому: «научное знание невозможно без сопоставления». Он также обращает внимание на вытекающие из неё три базовые предпосылки: это неточность измерений в психологии по сравнению с физикой или биологией; большое число переменных при изучении психологических феноменов, многие из которых относительно независимы; эти переменные изменяются во времени [Криппнер 2007: 47].

На протяжении нескольких десятилетий вызывает интерес тема измененных состояний сознания (ИСС). С. Криппнер обращает внимание на то, что разработан ряд методов для измерения «измененных состояний сознания», например, «податливость гипнозу», «степень гипноза», «глубина погруженности» и склонность к «диссоциации». «Кроме того, интервью можно подвергнуть лингвистическому анализу, контент-анализу и феноменологическому анализу, – все они в каком-то смысле дадут возможность измерения. Например, существует ряд способов измерить содержание сновидений или ментальных образов, делая сопоставления между различными группами субъектов». Далее он отмечает: «В науке «факт» – это констатация продемонстрированной взаимосвязи между двумя и более переменными. Однако чтобы понять смысл «фактов», ученые должны располагать контекстом сравнительных взаимосвязей: именно он поможет установить научное значение данных». Набор сравнительных отношений и контекст наблюдения, утверждает С. Криппнер, придают более полный смысл констатации взаимосвязи между переменными. «Этот контекст сравнительных взаимосвязей – область исследовательской методологии и замысла». Он вводит понятия «внутренняя валидность» и «внешняя валидность» исследовательского замысла. Внутренняя валидность исходит от одной из задач науки: понять, как и почему складываются взаимосвязи, необходимо установить силу, величину и причинную направленность взаимосвязей. Внешняя валидность – это обобщение этих отношений и любых причинно-следственных формул, из них вытекающих, с другими похожими ситуациями или похожими организмами [Криппнер 2007: 47-48].

В нашем случае изучение реинкарнации в культуре обских угров, с опорой на теоретические постулаты С. Криппнера о внутренней и внешней валидности в проведении исследования, выстроилось следующим образом. В первой части исследования рассматривается сложившаяся система представлений о реинкарнации, связанных

с мифологией, актуальными верованиями и личным трансцендентным опытом этнофоров, которую можно считать «внутренней» или базовой частью работы. Вторая же часть – это анализ «внешнего» выражения веры в реинкарнацию – традиционных ритуально-обрядовых и магико-мистических практик хантов и манси, сложившихся под влиянием соответствующих представлений.

Отдельное место в работах С. Криппнера занимает тема шаманского состояния сознания и его роли в целительской практике. Автор комплексно исследует шаманизм и измененные состояния сознания, используя подходы нейрофизиологии, анализ сенсорной активности, социальное конструирование, анализ дискурсов, методы культурной психологии, данные фольклористики, мифологии и символизма [*Литерская 2011: 27*]. Во второй части нашего исследования также предполагается освещение вопроса об изменённом состоянии сознания в ритуально-магических практиках обских угров. Наряду с исследованиями С. Криппнера, данному вопросу посвящены также статьи, опубликованные в международной серии научных трудов «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» (главный редактор серии В.И. Харитоновна).

Вслед за другими психологами, близкими ему по взглядам, С. Криппнер указывает на различие между явлениями аномальными и «сверхъестественными»: «Последние, если они существуют, по определению выходят за рамки законов природы и даже противоречат им или приостанавливают их действие. Что же касается явлений аномальных, то исследователи (включая психологов) считают их природными, но не получившими пока научного объяснения (в рамках нынешнего или скорректированного научного мировоззрения). Между тем «сверхъестественные» события – если они существуют – противоречат законам природы, непредсказуемы и не поддаются человеческому пониманию». С. Криппнер использует определение термина «магия», предложенного М. Малиновским, как обозначение прикладной технологии, используемой для воздействия на сферы, которые общество считает непредсказуемыми, неопределёнными или необъяснимыми, а также пояснение М. Винкельмана о том, что если «магия» представляет «естественные» принципы (например, фокусы, атрибуцию, аномальные явления, которые в принципе могут объясняться законами природы), она

поддается психологическому исследованию. Но если магия опирается на «сверхъестественные» источники, она не подлежит научному исследованию, по крайней мере, в его сегодняшнем понимании. В обычном словоупотреблении «магию» совершает человек, а «чудеса» – так называемые сверхъестественные силы (например, духи и божества). По мнению С. Криппнера, «магические» практики и явления поддаются научному исследованию, ибо основаны на «законах природы» [*Криппнер 2007: 46-47*].

На русский язык переведены три книги С. Криппнера, написанные им в соавторстве. Это «Сновидения и творческий подход к решению проблем» [*Криппнер, Диллард 1997*], «Сновидение: иная реальность» [*Криппнер и др. 2011*], где представлена совмещенная типология необыкновенных сновидений, а также отчеты сновидцев, исследования и практические методы работы с необыкновенными сновидениями, и «Шаман по имени Рокочущий Гром» [*Криппнер и др. 2012*], посвященная удивительному человеку, шаману-целителю, активно участвовавшему в общественной жизни Америки 1960-1980-х гг. Концепция этих книг позволяет по-новому взглянуть на подобные явления, описываемые С. Криппнером при изучении других традиционных культур.

Практика работы со сновидениями хантыйского народа нашла применение в исследованиях этнографа Т.А. Молдановой. В 2001 г. вышла её монография «Архетипы в мире сновидений хантов», где сновидения анализируются с этнографической точки зрения и рассматриваются как один из источников для понимания специфики мировоззрения народа [*Молданова 2001*]. Несомненно, область сновидений имеет непосредственное отношение и к теме нашего исследования.

В России проблемы антропологии сознания также исследуются давно и активно разными специалистами, особенно при изучении сакральной составляющей культуры. В этом плане можно обратить внимание на проведённые экспериментальные междисциплинарные работы по проектам РФФИ и РГНФ исследованиям под руководством В.И. Харитоновой в начале 2000-х годов. Работа организовывалась Центром по изучению шаманизма и иных верований и практик при Институте этнологии и антропологии РАН, а также осуществлялась на базе Института высшей нервной деятельности и нейрофизиологии

РАН [Харитонова 2001; 2003; 2004 б; 2004 в; 2004 г; 2005; 2007; Харитонова и др. 2006; Харитонова, Украинцева 2007 и др.]. В настоящее время работы частично продолжаются в созданной на его основе научно-исследовательской группе Центром медицинской антропологии ИЭА РАН и присоединяющимся к исследованиям ЦМА учёными из других учреждений (преимущественно это члены Ассоциации медицинских антропологов, созданной в 2013 г.; президентом АМА является В.И. Харитонова, вице-президентами – д.философ.н. Д.В. Михель и д.м.н. Р.М. Хайруллин) (см.: www.amarussia.ru).

С 1995 г. Д.А. Функ и В.И. Харитонова начали издавать международную серию научных работ «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам», в книгах которой нашел выражение «интердисциплинарный (теоретический и научно-практический) подход к изучению сложных проблем и явлений, отраженных в традиционных верованиях и практиках» [Сакральное ... 2004 Ч.1]. В 2003 г. был проведен специальный международный семинар на тему «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Директор ИЭА РАН академик В.А. Тишков охарактеризовал его как «возможность диалога, обмена результатами исследований, идеями <...> трех течений, трех потоков: российской этнологической школы, представителей «малых культур» <...> и представителей мировой или <...> западной культуры» [Сакральное... 2004 Ч.1; Сакральное... 2004 Ч. 2]. В 2004 г. состоялся Международный интердисциплинарный научно-практический конгресс «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”», который также внёс вклад в изучение сакральной сферы культуры, выработал новые подходы к её изучению [Материалы... 2004 Ч.1; Материалы... 2004 Ч. 2].

Особое значение в этом плане имеют тематические блоки в «Этнографическом обозрении» по изучению сакрального, подготовленные группой (ныне это центр) медицинской антропологии ИЭА РАН. Там представлены специальные темы: «“Свой” этнограф в российском сакральном “поле”» [Специальная... 2010] и «Теоретические проблемы в исследовании шаманизма» [Специальная... 2007].

Предлагаемый в настоящее время в России пересмотр теоретических построений изучения явлений в духовной сфере традиционных

культур также нашел своё выражение в этих изданиях [например, см.: Сакральное... 2003; Сакральное глазами... 2004]. В одной из статей В.И. Харитоновой, например, отмечается: «Теоретический аспект изучения шаманистических обществ и культур, шаманских верований и практик, равно как и магики-мистических верований и практик иного характера (знахарско-колдовских и др.), оказался чрезвычайно неразработанным для осуществления современных исследований <...>. Желание изменить нечто в исследовательской работе у этнографов и фольклористов обуславливается хорошим знанием материала, близким знакомством с его хранителями и осознанием того, что получаемые ими сведения не вписываются в принятые нормативы» [Харитонова 2004: 99].

Под руководством В.И. Харитоновой на протяжении многих лет ведутся этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам с установкой на интегрирование естественно-научных и гуманитарных исследований в этой области. Так как «именно такой подход или, как минимум, установка на комплексные и интегративные исследования феномена позволяют более или менее целостно и глубоко рассмотреть шаманизм в теоретическом плане», то же распространяется на другие магики-мистические верования и практики.

Эта теоретическая установка лежит в основе разработанной В.И. Харитоновой концепции [Харитонова 2006: 9]. Прежде всего, предлагается уточнить имеющийся понятийный аппарат. Взяв за основу глубинные характеристики человеческой психофизиологии в структуре обществ, для которых характерно магики-мистическое мировоззрение, в том числе шаманское, она подчеркивает условность терминологии и выделяет: 1) шаманов – посвященных, 2) близких к ним лиц (шаманствующих) – приобщенных и 3) простых членов социума (шаманистов) – профанов. С этим делением соглашаются многие ученые. Известный специалист в области изучения традиционной культуры, в частности шаманизма, Е.В. Ревуненкова, например, пишет: «Я вполне разделяю концепцию <...> о трех категориях лиц, причастных к сакральному: посвященных, приобщенных и непосвященных, которые требуют разной методики исследования [Ревуненкова 2004: 47].

Немногочисленные посвященные в традиционных социумах, как правило, обладали особыми способностями и специфическими

знаниями, причем этим они в значительной степени могли отличаться от *приобщенных* к сакральным практикам и знаниям. *Приобщенные* – это помощники шаманов, а также лекари, знахари, гадатели и т.п. *Приобщенные* к сакральной деятельности были знатоками и хранителями значительной части знания, в том числе ритуальной стороны отправления многочисленных обрядов, направленных на общение с виртуальной реальностью – духами, божествами и прочими сущностями [Харитонова 2004: 103]. Поэтому при рассмотрении вопросов, связанных с духовной сферой традиционных культур, при работе с информантами следует учитывать категорию, к которой они относятся, понимая, что не вся получаемая «в поле» информация является равноценной и достоверной [Харитонова 2006].

С начала 1990-х гг. в этнографические исследования обско-угорских духовных традиций активно включаются, как уже упоминалось, сами представители этих народов, в работах которых особо подчеркиваются строгая регламентация и табуированность сакрального, требующие от исследователя особого подхода, следования определенным правилам, осторожного обращения с сакральным наследием. Именно в этот период в силу разных причин (связанных не только с участием представителей самого народа в изучении его культуры) происходит пересмотр теоретико-методологической основы изучения духовной культуры.

Подготовив к изданию книгу, благодарю за помощь известного специалиста в области исследований шаманизма, традиционных верований и практик Валентину Ивановну Харитонову – человека, редактировавшего эту книгу.

Выражаю благодарность всем информантам, предоставившим сведения по столь непростой и сложной теме. Полевые материалы по теме собирались у хранителей культуры хантов и манси в январе 2008 г. в г. Белоярском и в п. Полноват Белоярского района, а также в комплексной научно-исследовательской экспедиции «Славянский ход – 2008» (руководитель Е.В. Лоншакова, г. Сургут) в июне 2008 г. – в посёлках Октябрьское, Карымкары, Нижние Нарыкары, Большие Леуши Октябрьского района; в посёлках Игрим, Сартынья

и Ванзетур Берёзовского района ХМАО – Югры. Отдельные записи были сделаны в разное время в п. Казым Белоярского р-на и п. Кышик Ханты-Мансийского р-на ХМАО – Югры.

Глубокая благодарность человеку, информация которого стала стержневой основой в подготовке данного труда – моей маме Марии Кузьминичне Волдиной. Представитель казымских хантов¹ М.К. Волдина (Вагатова) родилась в 1936 г. на р. Курьёх в семье оленевода. В её роду были хранители главной реликвии этнической группы – духа-покровителя Казымской богини (*Vut-imi, Pupi-S'as'i*), которую особо почитают все группы хантов и манси. Мария Кузьминична является одной из немногочисленных *посвященных* среди ханты. Она имеет высокий сакральный статус, получив в своё время особое разрешение от старейшин на исполнение священных песен, проведение ритуалов и обрядов: для этого она дважды была приведена к медвежьей голове во время медвежьих игрищ. Воспитание в традиционной среде, в семье сказителей, песенников, целителей – важнейший фактор, повлиявший на формирование творческой личности М.К. Волдиной. Вся её жизнь посвящена сохранению культурного наследия родного народа, передаче его последующим поколениям в новых исторических условиях. Сообщения от М.К. Волдиной фиксировались нами с 1990 по 2016 гг.

Особая признательность – коллегам-этнографам Маине Афанасьевне Лапиной, Светлане Алексеевне Поповой, Виктории Ивановне Сподиной за сопричастность и ценные указания при подготовке рукописи.

¹ Этнотерриториальная группа хантов, расселена компактно в бассейне р. Казым и её притоков, на прилегающем к устью Казыма правобережье Оби, в верховьях рек Назым и Лямин. Административно относится к Белоярскому и Ханты-Мансийскому районам Ханты-Мансийского автономного округа.

ГЛАВА 1.

АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ РЕИНКАРНАЦИИ

Жизнь, смерть и возрождение как путешествие души из одного мира в другой нашли своё выражение в древнейших символических образах, характерных для многих народов. У обских угров они сохранились в сакральных практиках и фольклоре, отразились в приметах, символике сновидений.

В настоящее время по вопросу перевоплощения человеческих душ написано довольно много научных исследований – книг, статей, научно-популярных очерков и эссе. В то же время, несмотря на древность этой идеи такие понятия как «реинкарнация» и «перевоплощение душ» до сих пор отсутствуют во многих российских энциклопедиях и понятийно-справочной литературе. Можно встретить наиболее общее определение, согласно которому «реинкарнация – это вера в то, что душа после смерти тела возрождается в новом теле» [*Словарь иностранных слов* [Электронный ресурс]]. Существует и другое близкое синонимичное понятие – «трансмиграция», означающее, что душа мигрирует (переходит) из тела в тело от воплощения к воплощению [например, см.: *Хаммерман 2007: 16, 44*].

В философском словаре раскрывается один из поздних греческих терминов для обозначения переселения душ «метемпсихоз» (греч. *μετεμψύχωσις*, от *μετά* — ‘пере-’ и *ἐμψύχωσις* – ‘одушевление, оживление’, собственно — переодушевление), который конкурировал с терминами «метэнсоматосис» (лат. калька *reincarnatio* – «реинкарнация», «перевоплощение»), у неоплатоников использовался также термин «палингенесия». В ранних греческих свидетельствах о метемпсихозе обычно говорится как об «облечении» (одевании) души в тело [*Философский...* [Электронный ресурс]].

В течение многих веков люди воспринимали реинкарнацию как естественное явление. Представления о трансмиграции были характерны для древних традиций мира и связаны с анимистическим восприятием мира. Для многих племен Северной Азии, Северной

Америки, Южной Америки, Африки, Австралии и островов Тихого океана реинкарнация – часть повседневной реальности. Она получила своё развитие в восточных религиях, таких как буддизм и индуизм: «Идея «переселения душ» (метемпсихозы) вошла, как известно, в некоторые сложные религиозно-философские системы, особенно в Индии, где она составила один из основных догматов брахманизма-индуизма и легла в основу буддистского учения» [*Рязанцев 1994: 348*]. В иудаизме и христианстве также существует понятие реинкарнации. Некоторые христианские направления признавали её вплоть до шестого века. Из европейских народов представления о душе, близкие воззрениям в культурах Востока, были у кельтов. Идея о реинкарнации процветала в эзотерической, или тайной философии Древнего Египта, оказав значительное влияние на древних греков (метемпсихоз был частью учения Пифагора, Платона, Аристотеля). Как пишет Д. Хаммерман: «Сейчас есть доказательства того, что понятие реинкарнации возникло в мире во многих местах и одновременно. Это значит, что никому нельзя приписать «открытие» реинкарнации. <...> реинкарнацию вообще никто не открывал – она просто была» [*Хаммерман 2007: 32*].

Один из способов изучения реинкарнации – знакомство с мифологией и фольклором разных культур и народов. Между их мифами существует поразительное сходство. В качестве известных архетипов, отражающих, что смерть не конец, а начало, или, вернее, неотъемлемая часть цикла, можно назвать легенду о Фениксе, возрождающемся из пепла (концепция перерождения), или греческий символ змеи, хватящей себя за хвост (символ циклического восприятия времени).

В теоретическом анализе мифологии широко используется понятие «архетипы» (греч. *archetypos* ‘первообраз’). Оно было введено К.Г. Юнгом и первоначально означало «первичные схемы образов, воспроизводимые бессознательно и априорно формирующие активность воображения, а потому выявляющиеся в мифах и верованиях, в произведениях литературы и искусства, в снах <...>. Содержательную характеристику первообраз получает лишь тогда, когда он проникает в сознание и при этом наполняется материалом сознательного опыта» [Аверинцев [Электронный ресурс]].

Е.А. Файдыш констатирует: «Архетипический образ <...> характеризуется бесконечной изменчивостью связанных с ним образов

и в то же время содержит нечто неуловимое, позволяющее во всем этом чувствовать единое начало, невыразимое словами. <...> Архетип удивительно напоминает многомерный объект, который мы видим только в его отдельных проекциях. Отсюда и бесконечное множество описаний, образов, ликов, и невозможность сведения архетипа к простому их перечислению, и размытые границы между разными архетипическими воплощениями. Очень важным свойством архетипа является и его проявленность в нашем мире на самых различных понятийных, смысловых, семантических и символических срезах» [Файдыш 2012: 278].

Мифологической картине мира обско-угорских и родственных им народов, включающей в себя «ключевые символы мифоритуального сценария мира», посвящена книга А.М. Сагалаева «Урал-алтайская мифология. Символ и архетип» [1991], в которой представлены «основные символы архаичного мироощущения: гора, дерево, река, птица...». Как установлено нами в процессе изучения реинкарнации, у обско-угорских народов именно эти древнейшие архетипы являются ключом к её пониманию.

1.1. Огонь – связующее и трансформирующее начало и Вода как «сила Жизни и царство Смерти»

У обских угров встречается нескольких взаимодополняющих, а порой и исключают друг друга мифологических версий возникновения мира и зарождения жизни. При этом каждая диалектно-этнографическая группа, каждый род имел свой вариант, выраженный в текстах сакрального характера. Такая дивергенция обусловлена культурными контактами их предков, напластованиями разных эпох в осмыслении жизни в процессе исторического развития. Общими и базовыми дефинициями в космогонической мифологии, которые лежат в том числе в основе традиционного комплекса представлений обских угров о реинкарнации, являются Вода и Огонь. Выступая в роли персонифицированных божеств, или просто абстрактных божественных стихий, содействующих трансформации состояний, своеобразных посредников и проводников между мирами.

Образ Огня имеет полисемантический характер. Огонь у обских угров, так же как и у многих других народов, почитается как святая

и чистая природная стихия, обладающая целительными свойствами, к которой относились как к живому существу, он «требует к себе бережного и уважительного отношения, не терпит нечистоты и небрежения, а обидевшись, жестоко мстит <...>». Например, негласный «свод предписаний, как обращаться с огнём, чтобы не разгневать его и не запятнать его чистоту», соблюдавшийся восточными славянами, в полной мере имеет отношение и к обским уграм: «Огонь не терпел осквернения, до него старались не дотрагиваться ножом или топором, чтобы «не поранить», в него запрещалось плевать, мочиться и кидать нечистоты <...>» [Мифы... 2004: 42]. Бережное отношение к огню у хантов и манси нашло отражение в целой серии фольклорных сюжетов, поясняющих существующие правила, неукоснительно соблюдающиеся в быту.

Персонифицированным образом огня является Женщина в красном: *Tūt aŋki* (хант.) ‘Огонь-мать’, *Naj imi* (хант.), *Nāj ēkwa* (манс.). Считается, что у богини Огня две стороны. Когда она повернута к человеку лицом, то оберегает и защищает его, когда же поворачивается спиной, то это грозит несчастьями. Бедственный стихийный огонь мог причинить безмерные страдания, погубить не одну человеческую жизнь. Опасаясь этого, люди молили богиню Огня поворачиваться к ним только лицом [ИМА 2014: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

У многих народов живительная сила рода или семьи связана с огнём очага [Ултургашева 2000: 23-26]. Передавать тлеющие угли в другой дом нельзя, чтобы не утратить семейное счастье и благополучие своего рода, также нельзя разжигать огонь в чужом очаге и подкладывать в него дрова. Огонь домашнего очага мыслится центром, душой всего дома, символизирует собой продолжение рода. «Здесь обитает богиня Огня *Tūtимийэ*, говорящая разными головами, собирающая вокруг себя членов семьи» [Потном 2014: 83]. Она оберегает семью и защищает от опасных существ невидимого мира. Периодически огню делали жертвоприношения едой, питьём, дарили красную ткань или платок. Ежедневно проводили окуривание специальным дымом жильё и вещи.

Огонь – это также посредник между мирами, способ защиты живых от мёртвых и средство очищения от скверны. Как предполагает С.А. Попова, «перекликаясь с символикой солнца как источника

жизни, огонь ритуально имитирует возможность вторичного рождения» [Попова С. 2002: 135]. В то же время в ритуальной практике других народов огонь олицетворяет собой, прежде всего, очищение, и как максимум – переход в другое состояние, так как при обряде сжигания покойника считается, что человек сразу попадает в иной мир, быстро освобождаясь от длительных страданий [по сообщению В.И. Харитоновой, 2016].

Через огонь передавали пожелания счастливой и долгой жизни, через него же могли накладываться проклятия на род или семью [Поттот 2014: 83]. С помощью огня специальные люди могут исцелять и предсказывать, обращая внимание на то, как он «разговаривает»: приятное потрескивание – это хорошо, писк – к чему-то не доброму [ПМА2014: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Одно из названий богини Огня у казымских хантов – «*данэт тўрэн, тўрэн Най Аужийэ* ‘Семиголосая богиня-мать’». «В мифологии хантов <...> огонь может издавать семь разных звуков, каждый из которых имеет своё значение. Так, например, ласковое «бормотание» огня <...> – к приезду гостей; треск хорошим голосом – охотника ждёт удача; резкий треск с шипением <...> – к любой неудаче; сильный треск с раздающимся звоном <...> – предупреждение о чём-либо; горение с частым звонким потрескиванием и шипением <...> ‘огонь сердится’, значит, что-то требует от хозяев <...>» [Каксина 2013: 144]. «По представлениям угров, огонь своим свистом предупреждает о грядущем несчастье и появлении злых духов». При этом в мире мёртвых, представлявшимся зеркальным отражением мира живых, например, «огонь как воплощение души предка предупреждает покойников о том, что пришёл *tēne kul'* – «пожирающий их дух», т.е. человек...» [Чернецов 1959: 120, 121].

В.Ф. Генинг обратил внимание на обычай сжигания по истечении определённого срока изображения умершего: «Сжигание *мохар* – несомненный отголосок некогда существовавшего обряда сжигания самого трупа». Это предположение он подкрепляет археологическими данными. Опираясь на материалы В.Н. Чернецова, выделяет и другие элементы, указывающие на особое значение огня в погребальной обрядности: «У обских угров огню отводилась немая роль при «очистке» жилища от душ <...> покойного. Смоляным факелом окуривались все вещи покойного и все помещения» [Генинг 1988: 165].

Другой особо почитаемой стихией, также имеющей магические свойства, является вода *vit* (манс.), *jiŋk* (хант.). Сакральный статус воды передаётся в названии – *Jemǎŋ jans'ŋi ut* (каз. хант.). Е. Хельберг-Хирн, обобщая традиции разных народов, писала, что в амбивалентной символике воды воплощаются одновременно силы жизни и царство смерти. Ритуальное потопление чучела и разнообразные жертвы воде – хлеб-соль, венки, монеты, домашние животные (подобные обычаи свойственны и обским уграм) – могут быть истолкованы как магические попытки вызвать к жизни силы, проводником которых является вода. Природные свойства воды в контексте традиционной культуры переосмыслены как магические, разнообразные, мифологические связи воды с потусторонним миром, позволяют рассматривать её как универсальный медиатор. В роли посредника между мирами вода выступает не только в обширных комплексах переходных обрядов, но и в магической практике. Вода в мифопоэтической традиции включена в архаически нерасчленимый комплекс жизни и смерти [Хельберг-Хирн 1994]. Об этом же говорят близкие суждения, основанные на северо-хантыйском материале: «...вода имеет сакральное название *яцты ут* ‘то, что пьют’ и считается одним из сильнейших персонажей, так как может брать верх над духом Огня, которая считается выше (сильнее) ста духов. Огонь можно затушить водой, но разбушевавшуюся водную стихию ничем невозможно остановить. Вода имеет очищающую силу, она – основа жизни. В то же время бездна вод олицетворяет опасность – смерть» [Пятникова 2008: 27]. Хотя встречается мнение и о главенствующей роли огня, так как он «горел даже в воде» [Головнёв 1995: 394; Исламов 2006: 35]. В одной из легенд казымских хантов утверждается абсолютное равенство этих двух великих стихий: «Спор между ними произошёл: «Кто выше?» Вода говорит Огню: «Я выскользну и тебя закрою». Огонь же стал подниматься вверх, и Вода под ним испарилась. «Ты где?» – говорит Огонь. Без звука Вода ему что-то отвечает. Огонь: «Я знаю, знаю, ты здесь, больше не задавайся!» [ПМА 2016: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Любопытный элемент погребального обряда манси, отражающий представления о роли воды в реинкарнации, с соответствующим пояснением представлен С.А. Поповой: «Ритуальное нанесение

воды на тело покойного можно связать и с символическим погружением его в водную среду, что, в свою очередь, связано с одной из идей возрождения. Человек появляется (рождается) из воды (околоплодная жидкость), поэтому считается, что и после смерти он вновь возродится, если некоторое время побудет в воде» [Попова С. 2002: 139]. Но по материалам других культур, описанный обычай является ритуальным омовением при переходе в другой мир, другую «жизнь» [по сообщению В.И. Харитоновой, 2016].

В религиозном сознании людей водная стихия олицетворялась с грозным водяным духом *Vit-xõn* (манс.) / *Jiŋk-Vært* (хант.) и его дочерью *Vit-xõn Agi* (манс.) / *Jiŋk-Vært Evi* (хант.). Согласно преданию казымских хантов, водный дух *Jiŋk-Vært* вначале единолично управлял водной стихией... «У него рождались только дочери, а сыновей не было. А ему нужен был наследник, который мог бы его заменить. Но старшая дочь сказала, что она может заменить его Тогда *Йицк-вэрт-ики* решил проверить её силы и дал три испытания. Одно из них заключалось в том, чтобы обратить воды вспять. Она с этим справилась. Затем *Йицк-Вэрт-Ики* приказал: «Убери все воды с Земли». Дочь справилась и с этим заданием. Но все очень испугались, так как стала исчезать Жизнь на Земле. Не стало лесов, трав, ягод, зверей, птиц. В третьем испытании нужно было померяться с ним своей силой. В этой борьбе не было победителей, силы были равными. Тогда *Йицк-Вэрт-Ики* не стал больше испытывать свою дочь, а предложил ей на равных с ним управлять водной стихией. С тех пор Вода стала двудушной», т.е. управляется двумя духами воды – отцом и дочерью. «Двудушность» указывает на большую силу водной стихии, несущей в себе как мужское, так и женское начало [ПМА 2014: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

На материале сосвинских манси также одним из значимых является Водный дух или «водяной царь» *Vit-xõn*. В народных песнях манси изображался «город могущественного хозяина воды, расположенный в море в устье Оби, как серебряный, золотой; его ворота из золота и серебра, через окна жилища видны различные рыбы и чудесные морские звери. Рядом с главным жилищем находится «маленькая хижина», в котором живёт «воднокосая, косатая женщина, воднолицая, имеющая лицо женщина» – дочь водного духа»

[Карьялайнен 1995: 175]. Водный дух вездесущ, т.е. может обитать в любом водоёме, но в ритуальной практике чаще всего обращаются не к нему, а к его дочери *Vit-xõn Agi* [Попова С. 2013: 60].

На Тромагане Водный дух почитался как *Kul-tättä-kõ* ‘Рыбтворец-мужчина’. Местожительством его считалось устье Иртыша. В сказках рассказывается, что он строгал дерево. Из стружек образовались рыбы: из больших – большие, из маленьких – маленькие, по экземпляру каждого вида, из которого затем возникал соответствующий род. По представлениям сургутских хантов, *Ас-ики* считался пятым сыном небесного бога, согласно мансийским сказаниям, записанным Мункачи, он является его вторым сыном. К.Ф. Карьялайнен предположил, что после христианизации обских угров на Водного духа были перенесены черты небесного привратника – апостола Петра. Благодаря его «крупной рыбной ловле» он стал у многих народов, в том числе и финно-угорских, подателем рыбы. От святого Петра к Водному духу-старика перешли замки и ключи. Одновременно он освобождался от местной привязки, жертвы ему можно приносить в любом месте на воде или у воды и не только на реке, но и на озере. Однако известно, что «до появления христианства у восточных славян были поверья и ритуалы с выбрасыванием ключей от замков в воду, что отражено, например, в заговорах (в финальной части которых встречаются «закрепки», где есть слова «а ключ(и) – в воду», что означает: никто не найдёт)» [по сообщению В.И. Харитоновой, 2016].

У обских угров все воды почитались как священные, где строго соблюдались определенные правила. Время от времени проводились специальные обрядовые действия. По данным исследователей, в честь Водного духа и его дочери трижды в течение года совершались жертвоприношения: после ледохода, в конце лета (когда возвращались с Оби) и осенью, перед ледоставом. По некоторым данным, это происходило обязательно в первой четверти месяца, а кровавая жертва приносилась в августе на новолуние. Места на реке, где приносилась жертва, и сам берег (обычно крутой, с большими глубинами рядом) информанты относят к числу жертвенных мест. Обряды, связанные с поклонением водной стихии, разделяются также на сезонные промысловые обряды задабривания; обряды хозяину определённого места; обряды при особой добыче [Пятникова 2008: 32].

Почитание реки как символа жизни у обских угров в прошлом имело большое значение: люди не позволяли себе осквернить реку, не входили в воду купаться, не стирали там бельё, не бросали мусор, не позволяли плюнуть в воду. Почитание воды велико и сегодня... Обязательным и общепринятым обрядом считается обряд окропления головы вешней водой. Перед тем как сесть в лодку люди трижды символически омывали голову водой и просили у духов воды удачи на промысле и защиты на воде. После ледохода, когда первый раз садились в лодку, взрослые себе и детям смачивали голову водой, «приговаривая: «*Нови лов шаш эдты, пнты дов шанша омсум. Поть. Поть!*» «*Нуви лов эвалт пнты лов шанша лелсув*» («Со спины белой лошади пересел на спину чёрной лошади. Поть. Поть!»), чтобы дух воды <...> уберег людей от трагедий на воде» [Латина 1998: 26].

У сосвинских манси места обитания *Вит-хон* 'а считались священными, особо запретными для женщин. К ним относятся каменистые речные перекаты, ямы, заводи с бурным течением воды, некоторые таёжные озера с подземными ключами и не застывающими полыньями. Такие места по-мансийски называют *Ялтың ма-вит* 'священная земля-вода', и служат они заповедными местами для воспроизводства рыб и зверей. Проезжая мимо них, люди старались задобрить духов подарками, например, для водных духов бросают в воду медные или серебряные монеты [Попова С. 2008].

Как известно, к основным священным мифам обских угров относится миф о сотворении мира среди вод первичного океана, благодаря ныряющей птице, зафиксированный также у других народов уральской языковой семьи [Напольских 1990]. На основе реконструкции сюжета мифа можно сделать вывод, что ещё в древнюю прауральскую эпоху вода ценилась как источник жизни, и сложилось понимание, что без воды никто и ничто не может возникнуть и существовать. Таким образом, согласно мифологическим представлениям обских угров, как и многих других народов, первоосновой Жизни является вода (данная идея, как известно, не противоречит и базовым научным знаниям).

Описание обско-угорской версии этого мифа можно встретить в разных работах. Для его иллюстрации возьмём схематичное описание одного из мансийских вариантов, предложенное С.А. Поповой:

«В мифах о возникновении Земли говорится, что сначала была кругом только вода, и на ней плавал единственный клочок земли, где проживали муж и жена. Этот клочок земли и представляется миром предков *энкварп ма*. Попасть туда непросто, так как вход (дыра) охраняется железным перевесом и железной сеткой, и только приняв образ птицы или рыбы, можно туда пробраться. Там есть озеро с живой водой, куда женщина выбрасывает кости птиц, и они вновь оживают. Обрато можно выйти только через дыру, заваленную огромным камнем. При этом мир предков представляется как тёплый край (южный край) *мортым ма*, а вода горячей. Видимо, «тёплое» и «горячее» здесь отождествляется с югом и является отражением редуцированных представлений об «огненной» природе пограничного рубежа» [Попова С. 2002: 152]. В дополнение к этому можно добавить, что то, что является горячим и огненным для одного мира, в мире другом представляется ледяным и холодным. Так, холодный север (ассоциируется с морями Северного Ледовитого океана) – страна мёртвых по отношению к миру живых, в потустороннем мире представляется горячим (огненным) морем, который покойникам необходимо преодолеть, прежде чем попасть в мир предков.

Образ священной Огненной воды, приведшей к первой трагедии и существенно изменившей устройство мироздания, можно рассматривать как особую квинтэссенцию колоссальной силы двух могущественных стихий – Воды и Огня. В преданиях северных манси появление в прошлом большой Огненной (горячей) воды окрасило почву в цвет охры, так как поверхность земли тогда сгорела. «Люди спасались от наводнения на плотках из семи слоев лиственничных бревен <...>» [Ромбандеева 1993: 43]. О подобной истории упоминалось и в северо-хантыйском мифе о Мировом (космическом) дереве, согласно которому, после Огненного потопа вода стала холодной, а оставшиеся в живых люди оказались на земле далеко друг от друга и стали вести разный образ жизни. Это, в свою очередь, привело их к постепенному отчуждению, появлению разных языков и религий [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Таким образом, мир изменился, трансформировался. Огненный потоп здесь рассматривается как рубеж, отделяющий мифологические времена от следующей за ними эпохи

героев и далее от жизни современного человека. Известно, что с огнем связывалось и прекращение истории. «Мир рождается в огне, мир преображается в огне и мир гибнет в огне <...>» – как установлено, эта эсхатологическая идея роднит обских угров с народами иранского круга [Топоров]. «Водяной или огненный потопа всегда присутствуют в акте сотворения Нового времени, нового жизненного цикла, своими свойствами и действиями «очищая» их» [Исламов 2006: 35].

Персонифицированный образ Огненного моря характерен для всех групп обских угров. Так, у восточных хантов сложилось представление о богине *Чарос-най* («Морской огонь»), которая обитала в море и родила первых людей... [Дунин-Горкавич 1911: 36]. По данным А.П. Зенько, древнейший тип представлений о женском божестве сохранили, вероятно, юганские ханты: у них *Тёрс-най-анки* («Морского огня мать») считалась в общем плане матерью всего сущего в мире, в том числе верховного божества *Санки* и светил [Зенько 1992: 93]. Она изначально обитала в море, «там, где оно становится огненным», и была старше всех сверхъестественных существ [Зенько 1997]. Именно горячее «море, возможно, связывается и с представлением манси о воде как первоначальной основе жизни» [Попова С. 2002: 152]. У пимских хантов считается: «Всем, даже маленькой былинке, даёт жизненную энергию богиня Моря Огня (*Тьорэс Най Ауки*)» [Песикова 2006: 33].

Очищающие и преображающие свойства, магическая сила Воды и Огня нашли соответствующее осмысление и применение в ритуальной практике, они закреплены в обрядах и обычаях почитания этих стихий. Молитвы, обращённые к ним, направлены на умиловление персонифицированных духов воды и огня, символически олицетворяющих собой силы, которые имеют отношение к рождению и смерти (например, в семейных обрядах) [см., например, Карьялайнен 1995: 75, 77; Гемуев, Сагалаев 1986: 101-102; Попова С. 2008 и др.].

1.2. Пространственно-временные модели мироустройства

Пространство и время определяют собой границы, в которых разворачивается человеческая жизнь. Значение воды как основы

жизни распространяется и на определение пространственно-временных ориентиров. В традиционном религиозно-мифологическом сознании многих народов с рекой ассоциировалась мистическая дорога предков. «В отличие от вертикальной оси мира, ассоциативно связываемой с горой, деревом, тотемным столбом, т.н. любой вертикальной аллоформой, река представляла собой связующее начало миров по горизонтали» [Окладникова 1997: 42-45]. Река как связующее звено между мирами, но уже мирами Вселенной – важная составляющая и мировоззрения обских угров. Мировая река считается более древней пространственной моделью. То, что символика реки, воды «прочно кодируется на подсознательном уровне», присутствуя почти в каждом третьем сновидении хантов, также говорит о её глубинном смысловом значении [Молданова 2001: 250, 287, 105; Рындина 2015: 26]. В первую очередь, это свидетельствует о том, что многие поколения выросли на реке и ассоциируют с ней всю свою жизнь [по сообщению В.И. Харитоновой, 2016].

Полисемантический характер образа реки олицетворяет собой гидрологическую структуру бытия, первостихию, саму жизнь, вектор времени-бытия, сакральный центр. Течение реки олицетворяет круговорот жизни: человек «приходит в этот мир из верховьев мировой реки и уходит в её низовья» [Рындина 2015: 25-28]. Как пространственный архетип река маркирует направление север-юг, но иногда и запад-восток. Северная и западная стороны ассоциируются с миром мёртвых («ночная сторона»), юг и восток – стороны поддержания жизни («дневная, солнечная сторона»). Вот как рассматривается членение мира относительно течения реки у манси: «<...> всё горизонтальное пространство делится на три мира *алгаль* ‘в южную сторону’ вверх по течению, *ты м̄а* ‘это место’ и *л̄бухаль* ‘в северную сторону’ вниз по течению <...>. При таком членении мира с направлениями *алгаль* отождествляется *олупса* ‘жизнь’, *элумх̄олаc олупса ёр* ‘жизненные силы человека’, *Нуми т̄орум* ‘Верхний мир’, *элы х̄отал* ‘будущий день’, будущее. С пространством *л̄бухаль* соотносится *сорум* ‘смерть’, *Ёлы т̄орум* ‘Нижний мир’, *м̄инам в̄армаль* ‘прошедшие события’, прошлое. Связующим пространством является *ты м̄а* – настоящее, – действительность, – *Котиль т̄орум* – ‘Средний мир’, где живёт человек [Иванова 2015: 59]. Строгая маркировка пространства по сторонам

света характерна и для всех других пространственных моделей обских угров.

Реальным прототипом Мировой реки и её воплощением у хантов и манси является великая сибирская река Обь. По мнению Е.Г. Фёдоровой, представление о реке как эквиваленте «мирового дерева» характерно не для всех групп обских угров, и наиболее четко оно выражено в северных районах [Фёдорова 1997: 152-153]. В то же время, по данным О.М. Рындиной, данный мифологический сюжет зафиксирован и у восточных хантов. Например, на Тром-агане он проявляется «в виде запрета спать головой по течению реки – можно не проснуться, т.е. умереть, попасть в нижний мир, а также в ориентации головы усопшего в погребении по течению реки» [Рындина 2015: 25-28]. На севере в низовьях Оби по представлениям обских угров располагается, как уже упоминалось, царство холода, болезней и смерти. Его хозяином считается дух смерти и болезней *Hinj iki* (сев. хант.), он же *Uvas vot iki* (сев. хант.), *Lui vot hum* (сев. манс.) – ‘Северного ветра мужчина’, *Vat lunk* ‘Ветра дух’ (вост. хант.) [Каулатова 2008 б: 407].

Принципы организации пространства посредством образа Мировой реки нашли отражение не только в облике Оби, но и в других местных реках. У хантов Тром-Агана записан оригинальный мифологический сюжет о восточно-хантыйском пятиречии (Агане, Лямине, Тром-Агане, Пиме, Вахе) как истоке мироздания – результате самого первого акта божественного созидания. Согласно ему, «Торум проецирует себя, своё анатомическое строение на творимый мир, буквально создавая его по своему подобию: наложение руки на водную первостихию <...>» [Рындина 2015: 25-26]. Близким гомоморфическим примером являются легенды лесных ненцев и казымских хантов об озере Нумто – «Божественном озере», имеющем «очертания» человека [Харючи 2013: 62-63; Лехтисало 1998: 48; Головнёв 1995: 427; Молданов, Молданова 2000: 4].

Горизонтальная пространственно-временная модель Мировой реки лежит в основе цикла жизни-смерти-прерождения, но наряду с ней известны и другие модели. Специальное исследование, где рассматриваются представления обских угров о пространстве и мироздании (на примере казымских хантов), проведено А.З. Исламовым [Исламов 2006]. В традициях разных народов структура

пространства как по вертикали, так и по горизонтали может подразделяться на трёхуровневые, семиуровневые, девятиуровневые модели. «Автохтоны видят его многомерным и более сложным по своему устройству: разные стороны, области пространства наделены определёнными качествами, таинственными силами, и в этом их отличие друг от друга. Такие представления являются частью традиционного мировоззрения и относятся больше к ощущениям: пространство скорее чувствуется, чем осознаётся» [Исламов 2008: 123]. Поэтому все известные пространственные модели могут увязываться между собой в некую общую ментальную схему, так как содержат в себе общие принципы символического выражения круговорота жизни и смерти.

Эти принципы имеют отношение, прежде всего, к так называемой двойной символической классификации или бинарным оппозициям. Согласно теории культуры К. Леви-Стросса, мифологическая логика оперирует бинарными оппозициями, имеющими универсальный характер, такими как небо/земля, день/ночь, правое/левое, при этом обычно имеет дело не с изолированными противопоставлениями, а с взаимосвязанными между собой их ансамблями, комплексами [Леви-Стросс 2001]. Пример такого дуально-символического изучения модели мира северных групп хантов и манси на основе их этиологического мифа о происхождении фратрий принадлежит П. Верешу. Он выводит, наряду с противопоставлениями, маркирующими социальные отношения, оппозиции, характерные для мифологии обских угров в целом. Такие как: сырое/варёное, правое/левое, тьма/свет, белое/чёрное, красное/синее, юг/север, восток/запад, день/ночь, чётный/нечётный, солнце/луна, хорошее/плохое. «Этим противопоставлениям соответствует система оценок, в которой членами бинарных сопоставлений присвоены отрицательные или положительные значения» [Вереш 1990]. Символическим аналогом оппозиции положительное/отрицательное будет также пара жизнь/смерть.

Дуализм Среднего мира исходит также из того, что в его создании участвовали представители Верхнего и Нижнего миров, с которыми он взаимосвязан. Миры Небесный и Земной, согласно фольклору, связаны столбом, лестницей; в Земле есть отверстие в Подземный мир. Связь между мирами осуществляется посредством духов-посредников, имеющих зооморфные образы. Глубокое воздействие

на «бессознательные глубины человеческой души» в обско-угорском мире имеет образ медведя: «<...> некоторые авторы (этнографы, философы) приходят к выводу, что медведь выражает собой весь обско-угорский мир». Т.А. Молданова подчёркивает: «медведь – модель мира, медведь – символ мира», «образ медведя является выражением архетипа Духа» [Молданова 2002: 136-137].

Наиболее архаичной считается и антропоморфная модель мира, где на различные уровни пространства проецировались разные части человеческого тела. Так, с головой отождествляется Верхний мир, Средний мир с туловищем, нижний мир – с ногами; а категории «вправо-влево», «вперёд-назад» – со сторонами света: восток-запад, юг-север. Антропоморфная модель – это также проекция не только тела, но души и духа на ипостаси миров физического, метафизического и трансцендентного. Троичность мира, его тройственную структуру включает в себе и образ мирового древа, символизирующего собой связь миров. Как пишет А.З. Исламов: «Это корни, уходящие под землю и питающие её соками всё дерево, ствол, который силами земной (телесной) жизни устремляет подземные соки в крону, на небеса, для которых, собственно, и предназначены созревающие в ней плоды» [Исламов 2008: 120].

По устному сообщению С.А. Поповой, для северной группы манси олицетворением структуры бытия была гора. Впрочем, особое отношение к горам (холмам) отмечается у всех групп обских угров. Гора может рассматриваться как вертикальная модель (аналог мировому древу), так и горизонтальная модель. Так, пещера (по-мансийски *keras kol* ‘дом в железной дыре (отверстии)’) отождествлялась с материнским лоном: входная часть пещеры ассоциировалась с нижним миром, срединная часть – с миром средним, а дальняя от входа сторона олицетворяла собой сакральную область, близкую по своей сути Верхнему миру [Устное сообщение С.А. Поповой, Ханты-Мансийск, 2016]. Таким образом, символическое пространство пещеры можно рассматривать как прообраз пространства дома.

По мнению С.А. Поповой, аналогично пещере может рассматриваться такое древнее жилище, как каркасная полуземлянка, воспринимавшаяся подобно чреву матери, с сопутствовавшей идеей

о возобновлении, сохранении и продолжении жизни. В то же время исследовательница отмечает: «Значимость и функциональная роль пещеры в традиции народа неоднозначна. В обыденной жизни как жилище и как место захоронения умерших сородичей, т.к. более вероятно, что *keras kol* и есть «дом для куда-то вошедшего» (так манси говорят о покойном) – явление социального уклада. В религиозных представлениях, связанных с возрождением (перерождением), пещера является временным вместилищем для покойного в период его промежуточного состояния перед возрождением. В культовой практике – с возникновением представлений, связанных с культом предков, пещеры приобретают статус святилищ и служат местом отправления обрядов жертвоприношений» [Попова С. 2008 б: 289].

Самым близким для человека пространством является его дом, где он рождается, живёт и умирает. Это исходная точка освоения окружающего мира. Являясь сакральным центром мира *χot* (хант.), *kol* (манс.) ‘дом’ осмысливается как средоточие таких основных жизненных ценностей, как счастье, достаток, единство семьи и рода, включающее не только живых, но и мёртвых. «Он воплощает идею рода как делящегося во времени процесса и органически целостного. Дом противопоставлен окружающему миру как пространство закрытое – открытому, внутреннее – внешнему, организованное – неорганизованному, своё – чужому» [Попов С. 2014: 81-82]. Именно в пространстве дома сложилась целая система правил и запретов, направленных на поддержание гармонии человеческой жизни. Например, среди обычаев, направленных на то, чтобы не навлечь беду на дом – запрет держаться руками за косяк двери: «знак креста или диагональной линии у порога («порубить» порог) – это знак беды для живущих там людей», так как «там, где живут люди, их тропы-дороги перегораживать нельзя, это признак смерти» [Сподина 2008: 97].

Входная дверь дома всегда ориентирована на дневную или солнечную сторону. Со слов З.Н. Лозямовой: «У нас дом нельзя обходить с одного угла до другого, с тыльной стороны. Женщинам и детям в ту сторону, за дом нельзя ходить, это связано с духами... мужчины, если и обходят дом, то вдалеке. Круг – не замыкается. Тропинки от дома «уходят» по прямой – не пересекаясь, как лучи солнца» [Исламов 2006: 108]. По данным С.А. Поповой,

пространство дома у манси зонировано подобно реке: вход в жилище отождествляется с низовьем или устьем реки или местом, «где одна река входит (впадает) в другую»; порог дома обозначается так же как и порог на реке; «каждый из внутренних углов дома имеет своё жизненное пространство и образно представляется как речная «курья, залив, заводь», в которой «кипит» своя самостоятельная жизнь»; а верх жилища сопоставим с верховьем реки, истоком [Попова С. 2008 б: 294]. Мировоззренческие принципы человеческого существования через образ дома как сакрального пространства хорошо просматриваются на основе обрядовой лексики. Миропорядочение этого пространства как в горизонтальной, так и в вертикальной плоскости осуществляется через обряд, через который закладывается основа жизни человека, фиксируется устойчивость человеческого бытия. Так, «Передний угол *мўд* является сакрально наиболее значимым элементом жилища, но и гораздо более задействованным в ритуальной сфере <...>» [Помном 2014: 81-82, 89-95].

Чёткой пространственной семантикой обладает жилище оленеводов – чум. О чуме как «модели многомерного мира» на материале северных соседей обских угров писала Е.Т. Пушкарёва: «чум ненцев как любое жилище – чрезвычайно сакрализованное сооружение», «в своей внутренней пространственной организации обнаруживает сакральные оппозиции: жилая – нежилая; входная – противоположная входу. Наряду с этими оппозициями в чуме наличествует дробное деление; каждый его сегмент обладает определённой сакральной семантикой. Например, выделяя в качестве третьего уровня «*макоданси* – место соединения нюков и шестов», учёный отмечает: «Здесь всё собрано вместе, всё сконцентрировано, всё выходит в Космос, всё равно между собой. И здесь мы встречаемся с явлением расширения пространства»; «пространство чума расширяется вверх и вниз до бесконечности. <...> является излюбленным входом-выходом фольклорных персонажей и некоторых духов шаманов» [Пушкарёва 2007: 32, 35, 37].

Представления о «параллельных» мирах нашли своё отражение, например, в представлениях и традициях пимских хантов (подгруппа сургутских хантов). Здесь выделяют «второй» мир – мир людей (тождественен Среднему миру), а также «первый» (нижний)

и «третий» (верхний) миры, где пребывают после смерти людские души и духи [Песикова 2006: 31]. В основе структурирования пространства дома, а также стойбища, с вытекающими из них правилами поведения людей, лежит распределение сфер влияния верхнего (небесного, мужского) и нижнего (земного, женского) начал [Песикова 2006: 61-68]. Подобные представления, связанные с трехчастным делением жизненного пространства, характерны и для других групп обских угров. Об изначальной проницаемости миров писала В.И. Сподина: «Если существование Верхнего мира было задано изначально, а Средний мир – мир человека и всего живого – был воссоздан с помощью птиц-демиургов, то качественные характеристики мироздания должен был замыкать Нижний мир (зеркальная копия земного, но с характеристикой «обратный»)» [Сподина 2013: 279-280]. Глубокое понимание «трёхмерности» обско-угорской Вселенной могут дать обстоятельные выводы Е.Т. Пушкарёвой на основе ненецкой фольклорной традиции, где «отразились разновременные представления об устройстве мира; в текстах эпического творчества чётко выявляется оппозиция Земля – Космос, а уже на Земле выступает трёхчленность пространства. По представлениям ненцев, на Земле существует многомерное, как горизонтальное, так и вертикальное пространство. Интересно, что Верхние, Средние и Нижние миры могут находиться как в горизонтальной, так и вертикальной плоскости» [Пушкарёва 2007: 152].

Верхний и Нижний миры относятся к области духовного бытия и маркируются, прежде всего, через цветовую символику, наиболее ярко отражённую в обрядах жертвоприношения. Верхний мир олицетворяет белый цвет; Нижний – чёрный. Для мифологического миропонимания казымских хантов свойственно представление о семичастности Верхнего мира. Для человека доступно «Четвёртое небо» (женщинам) и «Пятое небо» (мужчинам), но туда могут «попасть» после смерти не все. На «Седьмом небе» живёт *Torum*, а на «Шестом» – его ближайшее окружение, для человека эти два яруса недоступны [ИМА 2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

О Верхнем мире в представлениях васюганских хантов писал К.Ф. Карьялайнен: «Строение неба здесь немного разнообразнее, чем в других местах. Кроме того, что у неба здесь тоже семь

этажей, первый состоит из различных частей; начиная с земли вверх они такие: «сосновое болото середины неба, берёзовый хребет середины неба и водянистое море середины неба»; на берегу этого моря стоит, кроме того, большое дерево, с семьёю этажами, как у большого дома – всё это говорили очевидцы, бывавшие на небе» [Карьялайнен 1995: 196]. У этого же автора есть информация о структуре Нижнего мира, например, о «трёхэтажном Нижнем мире у северных остяков». По другим версиям, в Нижнем мире семь ярусов [Карьялайнен 1995: 249].

По мнению А.З. Исламова, более сложные представления – семиуровневые, девятиуровневые и др. появились у обских угров гораздо позже, чем трехуровневая модель мира, «с возникновением <...> более сложных религиозных воззрений и достижением <...> качественно нового уровня мирорефлексии» [Исламов 2008: 121]. Один из вариантов вертикального семиуровневого строения жизненного пространства на примере сыгвинских манси представлен Е.И. Ромбандеевой [1993: 19-21; 2010: 379-380]:

I. *Joly Tōrum* ‘Нижний мир’ – место обитания «существ и духов «обратного мира», причиняющих болезни, неприятности людям» («мир мёртвых»); «основа-фундамент Земли – Твердь»;

II. *Jalpyu Mā* ‘Священная земля’ – «слой, на котором держится жизнь; на нём будущее жизни, сила жизни» («земля, по которой ходим»); «Вода и Земля – основа жизни»;

III. *Mā ūnlup* ‘Земное царство’, или *Posyū Tōrum* ‘Светлый мир’ – земной слой («пространство от Земли до голубого Неба»), на котором обитает всё, что на виду и что не видимо глазу простого человека («царство человека и иных существ»); «Воздух – Сила жизни»;

IV. *Tōrum* ‘Небо’ – голубое пространство над землёй («обозреваемое человеком»); «Огонь – Гром и молния»;

V. *Numi Tōrum* ‘Верхний мир’ – «мир над небесным куполом», «слой, на котором держится жизнь духов или людей Верхнего мира» («необозримый для человека»);

VI. *Ōpyl* – «верхний слой жизненного пространства», расположенный над *Numi Tōrum* ‘ом («недоступный для человека слой»); «Неактивный Мир <...>»;

VII. *Kors/Kars* ‘Высокий’ – место обитания всемогущих, всевидящих сил, не занятых земной жизнью, они невидимы и неизобразимы («недоступный для человека слой»); «Всевышний».

В предложенной Е.И. Ромбандеевой схеме, существует три круговых цикла: между I – II – III слоями жизненного пространства (мирами); между III – IV – V слоями жизненного пространства (мирами); между V – VI – VII слоями жизненного пространства (мирами). По мнению информантов Е.И. Ромбандеевой, человек может контактировать только с пятью мирами, а с Шестым и Седьмым существует только опосредованная и слабая связь через Пятый мир [Ромбандеева 1993: 19-21], «через Нуми Торума и его сына Мир Суснэ Хума» [Ромбандеева 2010: 380].

Более подробно пространственные модели мира на материале манси рассмотрены В.С. Ивановой, особенно большое разнообразие вариантов наблюдается в вертикальном делении пространства [Иванова 2015: 58-62]. При этом общее количество миров у северных манси доходило до пятнадцати [Фёдорова 1996: 130].

В качестве отдельной метафизической модели мироустройства выделяют и «так называемые “параллельные” миры, границы которых непроницаемы для простых смертных», где постоянно взаимодействуют «невидимые для глаза “бестелесные” существа, принадлежащие антагонистическим мирам» [Исламов 2008: 123]. На наш взгляд, такого рода «параллельность миров» – это не отдельная модель, а характеристика мистического восприятия действительности, характерная для представителей традиционных обществ, независимо от принятия той или иной модели мироздания. С. Криппнер пишет: «Первобытные модели, по крайней мере, частично носят – спиритуалистический характер, поскольку включают более широкое представление о смысле жизни, не ограничивающееся непосредственными повседневными физическими потребностями; согласно им, трансцендентная реальность «другого мира» пронизывает обычную реальность. <...> Эти элементы <...> являются основой шаманства и целительства» [Криппнер 2004: 122].

Можно также говорить об одновременном сосуществовании и объединении в сознании обских угров присущих им символических горизонтальных и вертикальных моделей пространства.

Каждая из этих моделей с помощью собственного символического образа объясняет один и тот же сюжет круговорота, переход из одного состояния в другое: от жизни к смерти и к новому рождению – от жизни видимой (физической) к бесплотному существованию (в форме отдельных душ) и снова пребыванию в телесном воплощении.

Такого рода цикличность является важнейшим свойством мифологического времени. Теория цикличности мифологического времени в наиболее стройном и законченном виде принадлежит М. Элиаде [1987]. Другой образ архаического чувства времени – маятник: качание между двумя полюсами: ночью и днём, жизнью и смертью предложен Э. Лич, здесь присутствует нечто вроде очень условной линейности, легко переходящей в цикличность. С учётом деления реинкарнируемых душ на 4-5 в зависимости от пола (о чём пойдёт речь далее), темпоральные представления обских угров, связанные с реинкарнацией, являют собой ещё более усложнённый вариант.

На материале обско-угорских и самодийских народов характеристика магико-религиозного (циклического) времени рассматривалась В.И. Сподиной. Среди свойств сакрального времени она выделяет *инверсность*, или обратимость времени, это касается, прежде всего, течения времени в ином мире и отражается в соответствующих ритуалах; *семиотизацию*, проявляющуюся, например, в гендерной и числовой символике; *антропоморфизацию*, когда «воплощением <...> представлений о времени, свойственных мифологическому сознанию, становится божество»; *перцептуальность*, проявляющуюся в разной скорости протекания событий в параллельных относительно земного мирах; *прерывистость*, которая «представляет собой разрыв профанного и вторжение сакрального времени»; *неоднородность*, «выражающуюся в его эмоциональной (положительной или отрицательной) оценке»; *бесконечность*, это свойство мифологического времени «основано на идее типизированных, повторяющихся событий». Исследователь отмечает также совместимость, несмотря на принципиальные отличия, сакрального и объективно-реального времени, когда доминирующее в традиционном сознании линейное время, завершаясь в момент смерти для каждого человека, делает виток «во временное магико-религиозное измерение Нижнего мира,

путём реинкарнации возвращается в прежнее линейное состояние, но уже в восходящем поколении» [Сподина 2014: 65-86].

Не имея принципиальных возражений в отношении выдвигаемых В.И. Сподиной свойств так называемого магического времени, должна заметить, что картина его взаимодействия с объективно-реальным временем выглядит несколько сложнее. Так как здесь присутствует прямая увязка с представлениями о душе и «механизмом» реинкарнации, этот вопрос будет рассмотрен ниже после освещения соответствующих воззрений.

1.3. Древо Жизни

Важнейшим мифологическим символом, через который передаётся суть первичных принципов устройства мироздания, является образ Мирового Древа. В научной литературе он раскрыт на основе мифологических, в частности космологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров. Исследователями отмечается, что этот символ засвидетельствован практически повсеместно в начальном варианте или в виде «древа жизни», «древа центра», «небесного древа», «шаманского дерева», «древа познания» и т.д. и играет особую роль во многих мифологических системах, определяя их внутреннюю структуру и их основные параметры посредством служащих для описания окружающего мира общих бинарных смысловых противопоставлений.

Изучению этого мифопоэтического образа, воплощающего универсальную концепцию мира, посвящены статьи В.Н. Топорова, опубликованные в томе «Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы» [2010]. Он пишет: «Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т.е. центр мира, отмечаемый разными символами центра – мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева <...> – всё то, что кратчайшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале», во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии». В.Н. Топоров указывает также на значение ритуала как «непосредственную данность, актуализирующую глубинные смыслы существования» [Топоров 2010: 14].

На обско-угорском материале мифопоэтический образ Мирового Дерева рассматривался К.Ф. Карьялайненом, Т. Лехтисало (в сопоставлении с ненецкой культурой), В.Н. Чернецовым, А.М. Сагалаевым, М.Ф. Косаревым и другими. По данному вопросу привлечены мои полевые материалы, а также данные этнографов из числа представителей обско-угорских народов – Л.В. Кашлатовой, Т.А. Молданова, Т.А. Молдановой, С.А. Поповой, Т.Р. Пятниковой, Е.И. Ромбандеевой, Р.К. Слепенковой.

Исполнителем священной песни о Мировом (космическом) Дереве был Н.А. Вагатов – дед информанта М.К. Волдиной. Согласно этому мифу, крона огромного Дерева касалась Неба, корни уходили глубоко в Землю. Таким образом, подчёркивалось соединение миров. На ветвях Дерева жили люди, они говорили на одном языке и почитали одного Бога – Создателя. Далее повествуется о Потопе, связанном с разливом священной Огненной Воды, «варившей» землю и размывавшей корни Дерева. Огненный потоп становится причиной падения Дерева и гибели большого количества людей. Затем Огненная Вода сжалась и стала холодной, превратилась в реки, озера и моря. А люди, оставшиеся в живых, оказались далеко друг от друга, постепенно стали говорить на разных языках и верить в разных божеств [Волдина Т. 1995: 112]. В.И. Харитоновна обратила внимание на интересный момент, связанный с этим сюжетом: вертикальная модель мира здесь сменяется горизонтальной, и существование людей переносится на плоскость Земли [по сообщению В.И. Харитоновой, 2016].

Сюжет этого мифологического сказания имеет широкое распространение и в разных вариантах встречается у многих народов. Об универсальности этого мифа писал Л.Я. Штернберг [Штернберг 1936]. Образу Мирового Древа как опоре мироздания финно-угорского народа посвящена статья Н.В. Рябова [Рябов 2013]. О Мировом Древе/Мировом Столбе, Всемирном Потопе на материале северных соседей обских угров – ненцев писал Т. Лехтисало: «Есть у юрако-самоедов и представления о столбе, на котором якобы покоятся миры, а на священных местах видны даже его изображения. И древо жизни <...>, кажется, представлено в неосознанной форме в сказаниях и песнях ворожеев. Например, семиветвистая священная берёза в <...> рассказе о потопе <...>» [Лехтисало 1998: 12].

Обские угры также повсеместно почитали берёзу, в их фольклоре она называется «священной берёзой с золотыми листьями», «священной берёзой с семью вершинами» и т.п. и ассоциируется с Древом Жизни. В сказаниях, например, упоминается семиствольная берёза, через которую герои попадают в разные миры... Выделение именно берёзы в качестве Мирового шаманского дерева или Древа Жизни не случайно, «она более других деревьев отвечала сибирско-языческим представлениям о плюсовых значениях системы миропонимания <...>» [Косарев 2006 а: 240].

Древо Жизни как вариант Мирового Древа, воплощая универсальную концепцию мира, представляет жизнь во всей её полноте. Основная идея Древа Жизни связана с вечной жизнью. Бессмертие, хранящееся в нём, передаётся во времени и в пространстве, и мыслится как особая жизненная сила. Оно поит умерших напитком жизни, небесным эликсиром бессмертия, который поднимается по дереву из подземного царства (вода глубин) [Топоров 2010].

В культуре Вселенского («шаманского») дерева, по мнению М.Ф. Косарева, следует различать две стороны: первая – дерево – это мировая ось, соединяющая воедино три главных мира Вселенной (Нижний, Средний и Верхний) – взаимосвязанных, взаимонужных и взаимообусловленных; вторая сторона – дерево – это олицетворение жизни, идеальная структура, в рамках которой осуществляется великий жизненный круговорот. Обе эти стороны («мировая ось» и «древо жизни») в шаманизме и вообще в сибирском язычестве одинаково важны, органически переплетены и вне друг друга не существуют» [Косарев 2006 а: 248-249].

А.М. Сагалаев, размышляя о возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири, обращает внимание на другие особенности образа Мирового Древа, а именно на оппозицию «внутренний» – «внешний», определяющую границы Среднего мира. Он обращает наше внимание на ствол дерева, который, как труба или туннель, связывает подземный и земной миры, и акцентирует внимание на движении, которое «<...> мифологическую картину мира делает живой и убедительной». «Внутренность дерева – это уже иной мир. Вообще ствол дерева – один из главных каналов сообщения между мирами <...>». [Сагалаев 2000: 79].

Не противоречит этим выводам информация С.А. Поповой по обрядам перевода в иной мир у манси. Она обращает внимание на захоронения в прошлом в колоде – близком по значению захоронениям в дупле дерева, а также на другой «древний способ захоронения – заворачивание тела покойного в бересту», рудиментом которого может считаться берестяная маска. Любопытной деталью является приводимый данным автором фольклорный сюжет, когда герой отправляется в иной мир в одежде из еловой коры». Несмотря на то, что информанты С.А. Поповой объясняют использование коры/бересты в данном случае сугубо практическими соображениями («еловая кора долго держит тепло, и её кладут как утеплитель», «береста не пропускает воду»), по моему мнению, еловая кора может рассматриваться здесь как символическая граница между мирами, своеобразный оберег. Например, у разных народов, включая русских на Севере, ель рассматривается как дерево, отпугивающее покойников (известны обычаи заметать елками дорогу, возвращаясь с кладбища, или бросать ветки по дороге) [*по сообщению В.И. Харитоновой, 2016*]. Сама же С.А. Попова предполагает, что «в данных обычаях захоронения прослеживается та же идея возрождения. Заворачивая покойного с ног до головы в бересту (кору), как бы имитируют его изоляцию в тайное помещение, которое является местом его возрождения»; «Важным, видимо, было <...> покойного <...> изолировать <...>, предоставив временное помещение (из шкуры, бересты, еловой коры, дупла дерева), где он пройдёт инкубационный период и возродится в ребёнке, пополнит численность в мире живых» [*Попова С. 2002: 150, 151*].

К.Ф. Карьялайнен в конце XIX – начале XX вв. была зафиксирована информация о почитании священных деревьев, получивших «по-настоящему большую известность»: «К этим знаменитым деревьям относится, например, «священная берёза с золотыми ветвями» около Пелыма, упоминаемая в фольклоре; как слышал Гондатти, это дерево с семью вершинами <...> На территории вогулов упоминается ещё несколько других примечательных берёз. В стране остяков одна находилась когда-то в Самарово (сейчас это часть современного Ханты-Мансийска – Т.В.), а другая – с четырьмя ветвями – ещё и сейчас стоит на священной горе в Чингале; на Салыме, на Верхней Оби и на Васюгане также во многих местах есть такие

берёзы» [*Карьялайнен 1995: 88-89*]. Как известно, наряду со священными берёзами особо почитались священные лиственницы и кедры, о которых Карьялайнен также даёт соответствующую информацию. «Кроме упомянутых деревьев, в качестве священных встречаются также кедры, например, на большинстве священных мест Васюгана и Иртыша, ель, пихта и сосна, довольно редко – крушина» [*Карьялайнен 1995: 88-89*].

В почитании деревьев обские угры особо выделяют некоторые породы деревьев, которым отводятся определённые функции. Например, казымские ханты почитают берёзу как медиатор с Верхним миром («небесное» дерево, на него в качестве дара *Торуму* подвешивают белую ткань); лиственницу («образ богатырского духа») или сосну («дерево-мать»), ассоциирующихся со Средним миром: и кедр – медиатор с миром Нижним (подвешивали чёрную ткань в качестве дара, чтобы предохранить близких от преждевременной смерти и болезней). Эти представления очень близки представлениям других народов, о чём свидетельствует информация, встречающаяся в литературе (например, по самодийским, пермским и алтайским этносам).

Но в некоторых обско-угорских локальных традициях символика деревьев приобретает несколько иные характеристики, причем в одной и той же диалектно-этнографической группе могут встречаться абсолютно разные трактовки. Возможно, это связано как с распространённостью (или отсутствием) в той или иной местности определённых пород деревьев, так и с принадлежностью к конкретному роду, где почитание деревьев во многом зависит от представлений о своём родовом дереве, связанном с определённым духом-покровителем. Смешение представлений и даёт разночтения в этом вопросе, на что в своё время указывал и К.Ф. Карьялайнен: «<...> одно и то же священное место, т.е. один и тот же дух, имеет много священных деревьев различного вида; этот факт ясно указывает на то, что при выборе определяющим является не вид дерева. Так обстоит дело относительно священных деревьев местных духов» [*Карьялайнен 1995: 90-91*].

С.А. Попова на материале сосвинских манси пишет: «Вероятно, в прошлом каждый персонаж мансийского пантеона жёстко соответствовал определённым породам деревьев, но в поздней

традиции данные рознятся» [Попова 2014: 7]. Так, согласно данным В.Н. Чернецова, ель связана с *Мир-суснэ-Хум'*ом, берёза – с *Калтац*, кедр – с *Нуми Торум'*ом [Чернецов 1971: 25]. По сведениям И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева, берёза – дерево *Торум-щань*, а кедр относится к *Мис-хум'*у, а ель – к *Нуми-Торум'*у [Гемуев, Сагалаев 1986: 88]. Эти данные несколько отличаются от сведений Е.И. Ромбандеевой. Она выявила у манси следующие представления о деревьях: «берёза – это дерево неба, так как оно белое, как небо; кедр – это дерево женщины *Калтац*, так как оно кормит людей; ель – это дерево невидимых духов, оно чёрное, как болезнь, смерть; лиственница – это дерево лесных людей, это могучее дерево, как и сами великаны-силачи; сосна – дерево богатырей. Все эти деревья называют *тыр ййвыт* ‘жерди на молебном месте’» [Ромбандеева 1993: 74]. По материалам С.А. Поповой, в родильной обрядности северных манси особая роль отводится тальнику (иве), берёзе и ели. Ива у манси Северной Сосьвы «символизирует идею плодovitости, возрождения <...>». Там, где отсутствует берёза, используют тальник [Попова С. 2014: 6]. Об этом же в своё время писал К.Ф. Карьялайнен: «<...> разновидности ивы выступают священными деревьями только в самых северных областях с бедным лесом» [Карьялайнен 1995: 90].

Значительное место в мировоззрении всех групп хантов и манси занимает кедр, который также по праву может считаться одним из образов Мирового Древа. В мансийских преданиях, записанных Е.И. Ромбандеевой: кедр был первым деревом, выросшим на земле [Ромбандеева 1993: 16, 18]. С.А. Попова, описывая мансийскую обрядность перевода в иной мир, указывает на особую роль в ней кедра: «<...> кедр – дерево предков <...> Захоронение покойного в гробу-колоде, выдолбленном из кедра, соотносится с отправлением его в мир предков внутри кедра по воде и никак не отражает захоронения на самом дереве» [Попова С. 2002: 147].

Несмотря на существующие различия в традициях почитания деревьев у разных групп обских угров, а также вкладываемый в них разный символический смысл, связанный с отождествлением с определенными силами; все эти традиции почитания деревьев восходят к архетипам Мирового Древа и Древа Жизни.

1.4. Богиня-Мать в образе птицы, птицы-души

По мнению В.Н. Топорова, изначально Древо Жизни представлялось как женский (материнский) персонаж или, по крайней мере, как его обиталище. Во многих архаичных традициях, включая обско-угорскую, Древо Жизни изображается как женское начало, с которым сочетаются животные, связанные со средней частью дерева (стволом) и являющиеся выразителями оплодотворяющей силы. Ещё более распространены композиции, в которых у Древа Жизни стоит женское божество с материнскими функциями [Топоров 2010]. В хантыйских детских сказках этот образ трансформируется и предстаёт уже в облике седой старушки, высказывающей из трухлявого берёзового пня, которую невзначай потревожил (потревожили) герой (герои), задев её «домик», она помогает героям в критический момент переправиться на другой берег, советом и т.п. В сказках для самых маленьких этот образ может преобразоваться в зооморфный: «Зайчиха – это образ матери среди зверей» [ЛМА 2016: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Так, на основе материалов хантыйских сказок Т.Р. Пятникова отмечает, что в образе зайчихи, по народным представлениям, предстаёт богиня *Kaltas'*, её священным домом является берёза [Пятникова 2013: 269].

Широко распространен в разных культурах образ чудесного дерева с сидящей на нем вещицей птицей. Характерен он и для обских угров. Весомый вклад в изучение образа мифической птицы на материале тюрко-угорских народов внес А.М. Сагалаев. В своей статье «Птица, дающая жизнь» он пишет: «В ритуальной практике уральских и алтайских народов широко использовались изображения птицы, сидящей на вершине дерева», «Птичья тема в мировоззрении урало-алтайских народов – одна из доминант их мировоззрения» [Сагалаев 1990: 30].

Он также пишет: «<...> богиня-мать имеет хорошо «замаскированный» птичий облик. Образ богини-матери ассоциируется с птицей и деревом (берёзой). <...> В обеих традициях деревом богини-матери является берёза, что также не случайно. Дерево, символизирующее в урало-алтайской традиции <...> центр мира, обладает всеми качествами последнего. Это дерево непосредственно

соотносится с местом рождения (или «рождения-умирания»). Оно становится семантическим центром мироздания, ориентированное на непрерывное воспроизводство жизни в Среднем мире. Более приемлемый символ найти, кажется, и невозможно: дерево связывает все три мира, а птица является по с р е д н и к о м между ними. Таким образом, эти два образа составляют в мифологии урало-алтайских народов неразрывное единство, и значение каждого из них может быть понято лишь при наличии второй «половины» <...>» [Сагалаев 1990: 32-33]. Учёный предположил, что, сопутствуя человеку на протяжении всей его жизни, птица и дерево играли важнейшую роль в непрерывном круговороте жизни. «Такая схема позволяла традиционному мировоззрению «преодолеть» непреложный <...> факт быстротечности и уязвимости жизни, её исчезновения после физической смерти человека» [Сагалаев 1990: 31].

Богиня *Kaltas'* северных групп хантов и манси (у восточных хантов – это богиня *Anki-Pugos*) ведаёт тайнами жизни. Она определяет главнейшие события в жизни – рождение и смерть, отмеривает её срок, посылает дыхание человеку, даёт ему душу. Образ *Kaltas'* – главного женского духа обских угров очень часто соотносят с Божьей Матерью, сравнивают с Солнцем. Видимым орнитоморфным образом её у многих групп северных хантов (казымских, шеркальских/калтысянских) является лебедь, у манси – кукушка, называются и другие её птицы. Зооморфным образом для некоторых групп обских угров является белая зайчиха [Кашлатова 2001: 104]. Имя её переводят как «пробуждающая, создающая» [Вагатова К. 1998: 75].

Специалистами зафиксированы и опубликованы «птичьи» песни богини *Kaltas'*. Наибольшую известность получили мансийские тексты, записанные В.Н. Чернецовым [1971: 90], которые позволили понять и раскрыть многие стороны мировоззрения обских угров.

*«На берегу семи озёр, поросших осокой,
Из сухой осоки обломочков,
Дочерей (для) выращивания хорошее гнездо,
Сыновей (для) выращивания хорошее гнездо*

*Птица я делаю.
Из груди своей мягкий пух
Птица я вырываю.
С крепкой скорлупой два яйца
Птица я кладу <...>»*

Данный текст процитирован А.М. Сагалаевым в качестве иллюстрации сюжета «богиня-мать, рождающая детей», который с помощью орнитоморфного кода оформляется как «птица, высиживающая в гнезде яйца» [Сагалаев 1990: 28-29].

Другой текст призывной песни *Kaltas'*, записанный В.Н. Чернецовым [Чернецов 1939: 30], приводится С.А. Поповой в качестве иллюстрации основных функций богини – «забота об умножении всего живого на земле, покровительство роженицам и младенцам и определение продолжительности жизни» [Попова С. 2014: 8-9]:

*«...священное место богини Калтац у семи берёз,
выросших из одного корня, <...>
В богатом (буквально: счастливом) гнезде из тонкого шёлка сидит.
В богатом гнезде из тонкого сукна сидит.
На семигранную священную палку
С долгой жизнью дочерей семью зарубками засекает,
На шестигранную священную палку
С долгой жизнью сыновей семью зарубками засекает.
Она живёт, делая на палке зарубки
(сроки) жизнью девочек, сроки жизнью мальчиков»*

Варианты священной «Песни богини Калтац», исполняемой вместе с её священным танцем во время медвежьих игрищ у казымских хантов, зафиксированы, переведены на русский язык и опубликованы Тимофеем и Татьяной Молдановыми. Ими опубликована песня, исполненная на медвежьих игрищах в 1993 г. одним из известных исполнителей П.И. Сенгеповым. Приведём некоторые отрывки из неё, наглядно иллюстрирующие «птичью» ипостась *Kaltas'*:

«Птенчики, птенчики,
О водах своих пропою,
О землях своих пропою.
Как говорливая птица,
Я вам пропою!
<...>

Из священного угла заповедного дома
Священный облик неприкосновенного лебедя
Я достаю.
В полночную пору
В священном облике неприкосновенного лебедя
В дальние воды, на дальнейшее славное озеро
В священном облике неприкосновенного лебедя
Я лечу» [Молданов, Молданова 2000: 39-41].

После своих «напутствующих, разясняющих многочисленных слов», она желает своим «птенчикам»:

Идущим дочерям ровный путь,
Идущим сыновьям ровный путь,
Девочек долгой жизни вековечный танец,
Мальчиков долгой жизни вековечный танец
Я оставляю вам! [Молданов, Молданова 2000: 50]

Представления о *Kaltas'* у разных групп хантов и манси имеют свои особенности. Иногда этот образ разделяется на два: «Большую», или главную *Kaltas'*, чтимую в равной степени и мужчинами, и женщинами, и «Маленькую» (вероятно, этот образ отдельно был выделен позднее), или «вспомогательную» *Kaltas'*, имеющую отношение к чисто женским функциям: беременности и родам. «Существует у ханты также представление об *Aj Kaltas'-Anki* (Маленькой *Kaltas'*-Матери): её дух витает между Землей и Небом на высоте деревьев. *Aj Kaltas'-Anki* видится казымским хантам в образах чайки и сосны. В сознании казымских хантов этот дух связан с функциями оплодотворения, зачатия, цветения. Сложились

соответствующие ритуальные действия, молитвы» [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

По сообщению Л.В. Кашлатовой, Маленькая *Kaltas'* (на диалекте среднеобских ханты произносится *Kattas'*) «покровительствует всем женщинам во время беременности и родов, к ней обращались и в случае бесплодия», «она обитает в каждой хантыйской деревне, там, где живёт человек, а точнее на деревьях, куда вывешивали берестяные кузовки с последами. Её стойкий фольклорный эпитет *Tэт юх тыя тата най, карась юх куттуна тата най* 'На вершине низкого дерева сидящая най, на середине высокого дерева сидящая най'» [Кашлатова 2008: 69-70]. Очень близкими хантыйским описаниям Большой и Маленькой *Kaltas'* является информация по среднеобским манси Р.К. Партановой: «<...> детей отправляет *Яны Калтац анк*, а *Мань Калтац* является «доброй помощницей» при родах». «Каждая из них «отвечает за определённый момент жизни. *Яны Калтац* при зачатии определяет пол ребёнка и его будущий образ жизни. *Мань Калтац* решает, жить ребёнку после рождения или нет. На это решение большое влияние оказывает поведение родителей» [Партанова 1995: 158-160].

Считается, что именно с дерева Маленькая *Kaltas'* прилетает к беременным женщинам и начинает вить гнездо. Л.В. Кашлатовой зафиксировано несколько версий названия детского последа: «берёзовские (вогульские) ханты детский послед называют *няврем отым тыхат* 'гнездо, где лежал ребёнок' <...>, среднеобские ханты называют *няврем тыхыт* 'гнездо ребёнка', усть-казымские ханты – *Калтац анки хир* 'матери *Калтац* мешок'» [Кашлатова 2013: 176].

У сосвинских манси аналогом Маленькой *Kaltas'*, по-видимому, является *S'an'* (досл. переводится как 'Мать'). Например, во второй половине беременности у женщины должна быть *sōs* – кукла из высушенного мягкого нароста на берёзе. Как считает Е.И. Ромбандеева, она «предназначается для *сянь*²» и обеспечивает

² Сянь – по определению, данному Е.И. Ромбандеевой, это «дух, представляемый в виде старой седой женщины, которая <...> владеет способностью продолжения рода человеческого и посылает людям детей, помогает в родах <...>» [Ромбандеева 1993: 92].

«связь между будущей матерью и *сянь*», способствует более легким родам [Ромбандеева 1994: 8].

Но не во всех северных диалектно-этнографических группах обских угров, где существует культ Богини *Kaltas'*, существует её разделение на две ипостаси. Например, согласно народным поверьям усть-казымских хантов, зачатие и созревание ребёнка в утробе матери также находится в ведении основной, для них единственной, *Kaltas'* [Пятникова 2008: 41]. Также и у восточных хантов *Aŋki Pūyas* помогает женщине во время родов, имеет непосредственное отношение к деторождению, только от неё зависит и зачатие ребёнка [Мифология... 2000: 204; Карьялайнен 1995: 226-227].

В образе птицы предстаёт не только богиня-мать *Kaltas'*. Людские души, души предков – духов-покровителей также представляются крылатыми. В томе «Мифология хантов» можно прочесть: «У хантов существовали представления, что человек произошёл от птиц и сначала был крылатым» [2000: 86]. В описании мансийской обрядности перевода в иной мир сообщается: «Возможно, человек превращается в птицу; именно с ней у манси связывается идея возрождения <...>» [Попова С. 2002: 139]. Не случайным является и обращение *Kaltas'* к людям, в её священной песне: «птенчики».

По информации К.Ф. Карьялайнена одна из душ человека, которую он называет *is*, появляется в виде какого-либо крылатого существа, чаще всего птицы: «казымец считает, что *is* улетает в виде ласточки, остяк с Конды считает, что *is* возвращается в образе мухи». Он же приводит данные Новицкого, что «сожженный миссионерами дух, по высказываниям остяков, поднялся в воздух в виде лебедя, а в вогульской песне брошенный в огонь дух улетел в виде сороки», невеста же может явиться своему суженому в образе совы [Карьялайнен 1994: 37]. В.Н. Чернецов считал, что в образе птицы представляется реинкарнирующаяся душа человека; по его мнению, она именуется *lil*, *lili* 'дыхание', местом её обитания при жизни человека является голова [Чернецов 1959].

О существовании представлений, в которых прослеживается связь человеческих душ с образами птиц, говорят приметы.

Например, «если птица залетит в дом или стукнется в окно, говорят, что чья-то душа отлетает и просится в дом». Эта примета к смерти кого-то [Кашилатова 2014: 83].

В актуальных верованиях мы тоже можем обнаружить эту взаимосвязь: «<...> почитание уток объясняется представлением о связи вселения душ в новорождённых с весенним прилетом уток» [Головнев 1995; Мифология хантов 2000: 84]. Когда же у казымских хантов окончательно прощались с душой покойного, по истечении 4-5 летнего срока (в зависимости от пола), то проводилось ритуальное сжигание его изображения, которое сопровождалось приготовлением утки, которую собравшиеся родственники съедали, а перья её опускали в воду [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. У сосвинских манси такой обряд мог проводиться в течение года или через год после смерти родственника – весной, когда прилетают утки, и в отличие от казымских хантов, перья птицы сжигают [по устному сообщению С.А. Поповой, 2016, Ханты-Мансийск].

Информантка Р.К. Слепенковой сообщила, что у казымских хантов считается, что люди «после смерти снова приходят на землю в облике птички и поют – *щив*, *щив*». Есть также мнение, что от того, как человек прожил земную жизнь, «способен появиться в облике зеленоватого жука, паука или красивой птички» [Слепенкова 2008: 76].

Символика мелких птиц представлена в одной из статей Т.А. Молдановой. В фольклоре они являются, прежде всего, вестниками, вещими птицами. Особенно выделяют трясогузку и мифическую птичку *las'*. В актуальных верованиях считается, что трясогузка приносит счастье, увидеть её – хорошая примета, её именуют 'душу *is* несущая птица', изображение трясогузки широко применяется в современном орнаментальном искусстве, в прошлом – в татуировке, так как оно должно было охранять душу человека при жизни и сопровождать её после смерти. Птичка же *las'* относится к группе 'беду накликающие животные'. Если кто из родственников должен умереть, то звуки этой птички начинают преследовать человека. Она подаёт голос перед смертью конкретных людей, о чём записано

много бытовых рассказов [Молданова 2005: 62-63]. Разгадка птички *las*' (связь её образа с душой человека) содержится в сообщении В.Н. Чернецова. Он привёл информацию ляпинских манси об *uras ujit*: «это птицы, предвещающие смерть <...>. Это души людей. Когда их появляется много, то значит, в этом году умрёт много людей». По его данным, *uras uj*, мыслятся в виде кукушек, но также и в виде некоторых видов куличков: *χars-χars uj*, *loš' uj* – и «какой-то неизвестной никому птицы. Её можно отличить по крику, который иногда слышат ночью. Этот крик, начиная с низких тонов, повышается и, достигнув известного предела, опускается, чтобы затем снова подняться» [Чернецов 1959: 130]. Описание звуков неизвестной птицы созвучно информации, записанной нами от казымских хантов, о слышимом свисте и связанном с душой умершего как предвестие или уже в момент ухода души умершего. Если свист громче и сильнее, то это душа пожилого человека, если душа молодого – то свист более тонкий. По данным Б. Мункачи по верхнелозьвинским манси: «Если человек должен умереть, то *urt* кричит. Если маленький ребёнок умирает, – кричит голосом ребёнка, если взрослый умирает, – кричит голосом взрослого. Облик его – вроде глухарки, крылья похожи на крылья летучей мыши. Шаман его может подозвать. Если кто услышит его, то кричит: «Если кто из близких моих должен погибнуть, ко мне приблизься». Тогда, если его родственник – приблизится, если посторонний человек – стороной обогнёт» [Munkácsi 1896: 406; цит. по: Чернецов 1959: 130].

С целью помощи душе в достижении загробного мира у обских угров делались татуировки с изображением птицы, которые наносились незадолго до смерти. «Если человеку предстояло умереть летом, изображали утку, ворона, трясогузку, гуся, а если зимой, то тетерева или глухаря» [Чернецов 1959: 132]. Соответствующая информация зафиксирована по казымским хантам [Молданова 2000: 32-35].

Основной эпитет многочисленных духов-покровителей, представлявшихся также в орнитоморфном облике: *tuhlan ar sot* 'крылатые многочисленные сотни' (каз. ханты). Он является параллелизмом к *kuraŋ ar sot* 'ногастые многочисленные сотни' (духи-покровители в зооморфном образе). Встречаются и другие:

'С запретными спинами крылатые многие сотни', 'В стороне рождающего света живущие крылатые сотни', <...> 'Сверху садящиеся крылатые разные (существа)', 'Вверху летящие крылатые птицы' [Молданова 2005: 57-58 и др.]. В орнитоморфном облике представлялись покровители отдельных родов или групп родов. Среди северных групп хантов – это *Pohraŋ joh* 'Острова-бора люди (народ)', *Tuhlan joh* 'Крылатые люди', *Łont joh* 'Гуся люди', *Jipi joh* 'Филина люди', *Hutaŋ joh* 'Лебедя люди'. Образы крылатых первопредков изображались в фольклоре: песнях и танцах Медвежьих игрищ, мифологических сказках, священных песнях [Успенская 2008: 139]. По отношению к ним человек уподобляется птенцу – *pushhije*. «Птенчиками» называет своих живущих потомков не только богиня *Kaltas*', но и территориальные и родовые духи-покровители. Например, в священной песне духа-покровителя казымских хантов Казымской богини поётся: «<...> помолитесь мне <...> (тогда) я возьму своей могучей рукой <...> огромный меч <...> и защищу, спасу вас, моих птенчиков, <...> ни одного не дам в обиду» [Молданов, Молданова 2000: 14].

Итак, архетипическая модель реинкарнации может быть представлена через образ Древа Жизни (как правило, его олицетворяет семиствольная берёза, но его могли символизировать и другие породы деревьев в зависимости от локальных особенностей) – это дом богини *Kaltas*', иногда ассоциирующейся с самим Древом, его срединной частью или его обитателями (в образе старой седой женщины, зайчихи...), а также в образе восседавшей на его вершине птицы. В представлениях обских угров – это богиня *Kaltas*', посылающая в Средний мир человеческие души и забирающая их обратно. Эти души, иногда они ассоциируются с духами-предками, также представлялись в виде птиц. Местом обитания их является Древо Жизни – дом богини Матери. При рождении человека в Среднем мире *Kaltas*' посылает одну из душ для вселения в новорождённого. По окончании жизненного пути человека они возвращаются обратно к Древу Жизни (или к *Kaltas*'), напитываясь силами для нового воплощения. Древо Жизни (как отображение Мирового Древа), связывая между собой разные миры, даёт возможность душам путешествовать (попадать) в них. Эти древние представления нашли своё отражение

в современном традиционном мировоззрении обских угров, они лежат в основе родильной и погребальной обрядности и являются ключом к пониманию принципов реинкарнации человеческих душ в традиционной культуре обских угров.

1.5. Пантеон вершителей людских судеб

Более близким и понятным для простых людей религиозно-мифологическим уровнем осознания своего места в мире является персонификация тех сил, от которых зависит жизнь и смерть самого человека. Это пантеон высших божеств, олицетворяющих собой три мира: Верхний (Небесный), Средний (Земной) и Нижний (Подземный, или Мир смерти и болезней). Эта трёхчленная система является универсальной и присутствует во всех пространственно-временных моделях обских угров. В случае усложнения трехчленной модели до многоуровневых вертикальных моделей соответственно разветвляется и система божеств, олицетворяющих эти уровни. Без освещения этого вопроса мифологические представления о реинкарнации в культуре обских угров будут выглядеть неполно.

Здесь не ставится задача представить иерархию обско-угорских божеств во всей её полноте, это потребует специального исследования. По традиционным верованиям хантов и манси имеется достаточно литературы, а некоторые наиболее значимые обско-угорские божества даже стали предметом многократного освещения в этнографических работах. Например, образ небесного всадника, осматривающего мир, которому посвящены отдельные исследования [см. например: Гемуев, Бауло 2001], или образ богини *Kaltas'* [см. например, работы Е.П. Мартыновой; Л.В. Каулатовой].

Подробная характеристика обско-угорских божеств с учётом локальных особенностей всех диалектно-этнографических групп принадлежит К.Ф. Карьялайнену [Карьялайнен 1995: 170-265]. С опорой на его материалы пантеон главных божеств хантов и манси представлен в отдельной таблице, написание хантыйских и мансийских слов сохранены как в оригинале (табл. 1).

Таблица 1

Пантеон «всеобщих» высших божеств обских угров по материалам К.Ф. Карьялайнена

Сфера	Имена главных божеств	Перевод, значение	Функции
Верхний мир	<i>Num-tūrəm</i> (хант.) <i>Numi-tarəm</i> (манс.)	‘находящийся или живущий вверху - <i>tūrəm</i> ’	Могущественный создатель и управитель судеб мира, людей и духов. «Начало всех добрых вещей в мире, источник всякой силы», «правящий на небе, всемогущий первобог, творец мира и имеющего в нём добра, распорядитель жизни и смерти, который держит под доброй защитой свои творения, наказывает за грехи и несправедливость»... Его жилище на верхнем седьмом небе. У него есть книги судьбы, в которые внесены жизненные пути каждого человека.
	Известны и другие его имена: <i>Ent-tūrəm</i> (хант.) <i>Saŋki-tūrəm</i> (хант.) <i>Sorne-tūrəm</i> (хант.) <i>Jäni-tarəm</i> (манс.) <i>Voikən-tarəm</i> (манс.) <i>Sairin-tarəm</i> (манс.) и мн. др.	‘Великий Т.’ ‘Светлый и сияющий Т.’ ‘Золотой Т.’ ‘Великий Т.’ ‘Белый Т.’	
Средний мир	<i>Kaltas'</i> (хант., манс.)	Карьялайнен предположил, что название заимствовано из языка коми	Богиня, посылающая души. Супруга небесного бога, мать (бабушка) детей <i>Tōrəm</i> 'а.
	<i>Joli-tārəm-šānūw</i> (сев. манс.)	‘Нижняя Тārəm – наша мать’	По одной версии – дух земли, женский дух с определёнными чертами, действующий в земле. По другой – сестра небесного бога, или мать семи «сыновей бога», супруга небесного бога, живущая на небе женщина, мать Тārəm.
	<i>Mā-aŋkw</i> (юж.манс.) <i>Məy-aŋki</i> (сург. хант.)	‘земля-мать’ ‘земля-мать’	Изображает персонифицированную землю, её эпитеты «чёрная», «кожистая земля, волосатая земля», «священная земля с грязным хребтом». «небо своим светом и дождём оплодотворяет землю и та, в свою очередь, даёт новую жизнь», она является духом-защитником от болезней».

Нижний мир	χul-ätər (манс.) χin'-vərt (хант.)		Властитель Нижнего мира. Может навлекать болезни и смерть только на людей в соответствии с предписанным свыше им сроком.
------------	---------------------------------------	--	--

Бог по-хантыйски и по-мансийски *Tōrəm* (произношение этого слова варьируется в зависимости от диалекта). Этим словом обозначают также небо, погоду. О многозначности этого слова К.Ф. Карьялайнен писал: «Употребляемое в личностном качестве, оно обозначает кроме небесного бога также христианского бога, святого, изображения святых, даже ангелов и их изображения <...>. Слово встречается в сочетаниях <...> имени помощников небесного бога <...> и некоторых местных духов <...>». Он приводит примеры использования этого слова также для обозначения периода времени, положения, состояния. Основываясь на знании других финно-угорских языков, он предположил, что исконное происхождение слова было в значении «воздух, небо» [Карьялайнен 1995: 215-216].

Развитие религиозно-мифологических воззрений обских угров хорошо прослеживается в разнообразии взглядов на иерархию верховных божеств. Иногда верхний мир олицетворяла двойная антропорфная пара демиургов: *Tōrəm-as'i – Tōrəm-aŋki* (хант.) 'Бог-отец – Бог-мать'. *Tōrəm-aŋki* (хант.) / *Torum-S'an'* (манс.) обычно всегда упоминается в паре со своим божественным супругом. По информации, зафиксированной А.З. Исламовым от М.К. Волдиной: «В песнях и сказаниях *Torum auki* ассоциируется с Солнцем, которое дарит людям тепло и добро, защищает их в трудную минуту <...>. Вообще Солнце является <...> женским образом, несущим в себе, в первую очередь, материнское начало всего живого на Земле, тепло и сакральную чистоту огня – Най...» [Исламов 2006: 45]. У хантов зафиксированы представления о трёх отдельных верхних божествах: *Num-Kurəs*, *Num-Tōrəm*, *Num-Sivəs*, они бытуют до сих пор у казымских хантов. У некоторых этнических групп, по данным К.Ф. Карьялайнена, их стали отождествлять с христианской Троицей. В сказаниях божества Верхнего мира могут представляться как семья: это отец *Num-Kurəs* (хант.) / *Num-Kworəs* (манс.), его сын *Num-Tōrəm* (хант.) / *Numi-Tōrəm* (манс.), мать, сестра или дочь

Kaltas'. Считается также, что у небесного бога только семь сыновей, в другом случае – семь сыновей и одна дочь, иногда семь сыновей и семь дочерей. В фольклоре васюганских хантов у небесного бога – семь дочерей и один сын. Его дочь считается *Pūyəs*. Согласно фольклору, дети небесного бога «были посланы отцом в различные местности», став земными местными духами.

Вероятно, многие первоначальные функции верхнего бога со временем стали отождествляться с его помощниками. Среди них его младший сын *As-tyj iki* (хант.), *Mir-susne-χum* (манс.) – самый любимый покровитель всех групп обских угров, посредник между Верхним миром и миром людей, представлявшийся всадником на белой крылатой лошади. У Карьялайнена он описывается под именами *Pairəχśə* (ирт. хант.), *Ort-iki* (хант.), *Taul-ätər* (манс.) 'Крылатый богатырь'. Он осматривает землю, передаёт сообщения, охраняет судьбы людей, записывает срок жизни человека и обстоятельства его жизни в книгу судеб, странствует в облике гуся. У южных хантов известен был *χantšə-χoi* 'писец', который пишет книгу судеб под диктовку бога о том, как долго и при каких обстоятельствах человек должен жить на земле; он же передатчик приказов небесного бога. Ещё одним помощником является *Toχtən-ikə* 'крылатый мужчина', или *Päi ikə* (юж. хант.), *Šaxl-tārəm* (манс.) 'божество грома-бури', который являлся в виде бури и грозы. Он обеспечивает нуждающимся помощь, успех и здоровье, убивает своими стрелами нечисть. Известны были и другие представители Верхнего мира, почитавшиеся локально.

Нижний мир *Kali-tōrəm* (хант.), *χamal-mā* (манс.) – страна смерти и местопребывание умерших. Им управляет *χin-iki* (хант.) *Kul-ōtər* (манс.) – старший сын небесного бога, в других версиях – его брат. Но в некоторых описаниях он существует независимо. Например, в облике гагары участвовал в создании земли, достав её по приказу небесного бога со дна океана. Дух смерти и болезней также имеет многочисленных помощников – это многочисленные духи болезней, демоны и черти. Дух смерти и болезней, по некоторым представлениям, исполняет волю верхнего бога в отношении людей, кому пришёл срок умирать, кому болеть.

Представители Верхнего и Нижнего миров, согласно мифам, участвовали в формировании Среднего мира – мира людей.

Восточно-хантыйская *Pūyas*, она же *Kaltas'* северных хантов и манси – богиня, отвечающая за деторождение и посылающая людям души, также имеет небесное происхождение. «В своём доме с золотой крышей *Pūyas* имеет семь колыбелей, в которых она укачивает *ilt* (души – Т.В.), пока они не будут готовы <...> обязанности богини столь велики – ведь от неё зависят целые поколения <...>» [*Карьялайнен 1995: 226-227*]. Образ богини *Kaltas'* был рассмотрен нами ранее как важнейший элемент архетипической модели реинкарнации обских угров. О роли её в жизненных процессах рассказывают информанты. Представительница манси из Ванзетура считает: «*Калтац* – надземная женщина... Она жизнь даёт. Ребёнок рождается – она черкнёт черту. (В момент смерти – Т.В.) женщина (её душа – Т.В.) идёт, через линию переходит – встречает *Калтац-эква*» [*ПМА 2008: М.М. Мелентьева, п. Ванзетур*]. Со слов хранительницы традиций казымских хантов З.Н. Лозямовой: «Она нас отправляет на этот свет. Она же забирает у нас жизнь <...> Родился у нас ребёнок – она нам его отдала, и тут же пишет, когда заберёт. Можете дожить до этого дня, а можете не дожить <...>. Бывает и такое, что она (*Калтац*) забывает про запись. Вот человек живет, живет..., уже из ума выжил. Про такое говорят: «Забыла она, наверное» [*Исламов 2006: 46*]. Так как с богиней *Kaltas'* связывалась жизнь на Земле, у некоторых групп обских угров она ассоциировалась и с Матерью Землёй, но чаще всего Мать-Земля – это совершенно отдельный объект почитания. Независимо от того, как взаимосвязаны между собой образы богини, отвечающей за деторождение, и матери-земли, эти женские образы играют важную роль в существовании Среднего мира.

На отождествление этих образов могли влиять мифологические представления о том, что небо и земля – супруги. Такие представления бытовали у многих народов, например у славян [*Мифы... 2004: 61*]. Подобные представления достаточно отчётливо выражены у сургутских хантов: «В сферу бога Неба (*Төрәм*) входят мужское начало <...>, в «сферу действия богини Земли» «входят женское начало, деторождение, жизненная энергия <...>». В то же время в «сферу действия богини Земли» относят также и «потусторонний мир покойников, царство бога Болезней <...>» [*Песикова 2006: 36*].

Многочисленные духи-покровители Среднего мира помогают людям в проживании земной жизни. Он находится в ведении духов природных стихий, природных объектов, которые способны оказывать непосредственное влияние на жизнь обитателей Среднего мира. Среди оберегающих человека духов – Богиня-Огня, о почитании которой речь шла выше. Многие божества и духи-покровители имеют орнитоморфные и зооморфные образы. Одним из них является *Jem-voz-iki* (хант.) / *Jalp-us-oika* (манс.) ‘священного города мужчина’, зооморфным образом которого является медведь. Его функция – охранять границу между Средним и Нижним мирами, защищать людей от злых духов. «Одно из основных предназначений медведеобразного духа – подавлять любое злое начало, любую нечисть, выползающую из мира Мрака. <...> он охраняет границы двух миров – Среднего (мира живых) и Нижнего (мира мёртвых). <...> во многих фольклорных текстах медведь так или иначе связан с водой, которая ассоциируется с границей двух миров. Водное пространство можно воспринимать и как другой мир, переходный от земной поверхности в подземный» [*Успенская 2002: 48*]. «Другая его функция – приходить на помощь, если человек заболел. Считается, что в доме больного он вылавливает духов болезней <...>. Третья функция *Em voш iki* – охранять жизнь человека от преждевременной смерти <...>» [*Каулатова 2002: 56-57*]. Медведеобразный дух *Konsyn ojka* у среднеобских манси «может предотвращать опасность, нависшую над жизнью человека <...>, охраняет жизнь человека от преждевременной смерти, и к этой своей роли он приступает с самых первых дней жизни ребёнка». В молитве он «фигурирует под названием *Тылиц ун сампа хон* ‘Царь, видящий ночью и днём, подобно луне и солнцу’, т.е. “всевидящий владыка”» [*Партанова 1995:160*]. У среднеобских хантов этот же дух может оказывать помощь *Aj Kattas'*, отвечающей за деторождение [*Каулатова 2002: 57*].

С учётом горизонтального членения мира, территориальное и функциональное распределение почитаемых высших духов-покровителей по р. Обь (на материале усть-казымских хантов) выглядит следующим образом:

1. «Её исток, южная сторона, откуда прилетают птицы, считается благоприятным и соответствует Верхнему миру. Хозяином

является *Нўм хэ* 'Верхний богатырь', он же *Мир ванты хэ* 'За людьми смотрящий богатырь', *Ас тый ики* 'Верховьев Оби богатырь', с божествами землю, с духами землю огибающий богатырь на белой лошади».

2. «Средний мир – это территория проживания людей, животных и многочисленных духов-хозяев местностей. Его хозяином является *Ем вош ики* 'Вежакарский богатырь', он посредник между мирами <...>».

3. «Нижний мир – это устье реки, северная сторона <...>. Хозяином является *Увс ики* 'Северный богатырь', также *Ил мўв ики* 'Дух болезней, Нижнего мира'» [Пятникова 2010: 248-249].

Развитый культ медведя у обских угров содержит в себе напластования разных исторических эпох. Е. Шмидт выделила 27 концепций образа медведя в мифологии хантов и манси [Шмидт 1989]. В мифологическом сказании казымских хантов о медведе – младшем сыне *Tõrum*'а, где он противопоставляется своему старшему брату – богу смерти и болезней и представлен как выразитель божественной силы, направленной на поддержание жизни. Вот как передаётся этот миф в кратком пересказе, записанном от М.К. Волдиной.

Tõrum' создал Землю, на которой появились леса, деревья, цветы и травы, большие и малые звери, птицы, насекомые, воды рек, озер, морей, рыбы... Ещё населил он Землю сотворёнными им беспуповыми людьми. Для ведения жизни на Земле он послал старшего сына. Старший сын решил, что всё, что есть на Земле и сама Земля – всё это его, все люди должны служить ему. Люди выполняли его желания, какие бы они не были. А они были разные, но только всё против жизни. Сын *Tõrum*'а имел всё, «купался» в доброй постели из мехов разных зверей, ел самую добрую сытную пищу. Вскоре всё, что было на Земле – всё исчезло, было уничтожено. И людей не стало, ушли из Жизни.

Тогда старший сын *Tõrum*'а обратился к Отцу. А Отец всё знал, что случилось. Жизнь не получилась. Решил всё повторить, проверить сына. Опять на Земле появились деревья, звери, птицы, потекли воды, оживляя всё кругом, поплыли большие и малые рыбы... Но ничего не изменилось, всё повторилось. Кругом всё уничтожается. Вот-вот угаснет всё живое.

Тогда *Tõrum* решил послать на Землю младшего сына в образе маленького медведя в люльке. Старший есть старший, сразу догадался. Только спустили брата, он решил его уничтожить. Три дня, три ночи гонялся за ним с луком и стрелой. Догнал, уничтожил. Шкуру бросил под ноги людям, чтобы они топтали, вытирали ноги. А остальное «содержимое» разбросал на съедение птицам и зверям.

Не выдержало сердце Матери, и решила она спуститься на землю в образе медведя с особой отметкой на груди в виде галстука. Такие медведи до сих пор есть в природе. Мать приземлилась и стала искать старшего сына. Нашла, догнала и его же луком и стрелой прижала сына к Земле. Она не стала его уничтожать. Решила, чтобы старший сын стал тем, кем хотел. Он стал самым главным в том мире, где живут болезни и смерть.

А в отношении младшего сына Мать обратилась к людям. Она попросила сделать полку выше высоких облаков, выше высоких туч и посадить его главным жизневедущим Духом на Земле. В честь него Она повелела, чтобы все люди Земли собирались на праздник, чтобы звучали лучшие песни, музыка, люди плясали самые красивые танцы, пляски, чтобы все играли самые весёлые игры.

С тех пор Дух медведя витает между Небом и Землёй, все люди Земли почитают его. По его «приходу» в дом проводится многодневный обряд – Медвежьи игрища, посвященный сыну Бога. [ПМА 2016: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Рассмотренные материалы позволяют говорить о том, что у обских угров сложилась богатая религиозно-мифологическая система, которая является основой их традиционного мировоззрения и нашла своё непосредственное отражение в фольклоре, ритуально-обрядовой деятельности, в том числе связанной с представлениями о реинкарнации человеческих душ.

ГЛАВА 2.

РЕИНКАРНАЦИЯ В СИСТЕМЕ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЖИЗНИ И СМЕРТИ

2.1. Комплекс представлений о человеческой душе (душах)

«Представления о душе у хантов и манси <...> на первый взгляд кажущиеся довольно четкими и ясными, при более тщательном рассмотрении оказываются весьма сложными и расплывчатыми <...>», – писал выдающийся северовед В.Н. Чернецов, автор одной из основополагающих работ, посвященных представлениям о душе у обских угров [Чернецов 1959: 114]. Несмотря на усилия широкого круга авторов, занимавшихся исследованием данного вопроса уже более века, он по-прежнему остаётся одним из наиболее сложных и запутанных в этнографии хантов и манси. «По-прежнему остаются дискуссионными вопросы представлений различных групп обских угров о множественности душ <...>», – отмечает З.П. Соколова [2013: 42]. Для раскрытия действия «механизма» реинкарнации в понимании обских угров необходимо выявить наиболее существенное в этом противоречивом комплексе представлений о душе, сопоставив результаты проведенных ранее исследований и сравнив имеющиеся сведения по разным диалектно-этнографическим группам.

Душа в представлениях обских угров трактуется исследователями как жизненная сила (жизненные силы) человека, определяющее условие для его существования и жизнедеятельности, что находит своё отражение в осмыслении жизненного цикла человека. Например, А.П. Зенько, характеризуя основные этапы жизни человека, выводит следующие определения: «рождение – приобретение человеком всех или основных жизненных сил»; «жизнь – процесс обеспечения данными силами жизнедеятельности человека»; «смерть и посмертное существование – трансформация жизненных сил из прижизненного в посмертное состояние в образе умирающих либо реинкарнирующих «душ»» [Зенько 1997].

Опираясь на данные предшественников, а также на свой собственный обширный материал по разным диалектно-этнографическим группам хантов и манси в сопоставлении с данными по другим родственным им финно-угорским народам, представления о душе у обских угров изучал финский учёный К.Ф. Карьялайнен. Его этнографические изыскания совмещались с лингвистическими. Например, он приводит обско-угорские слова и застывшие народные выражения для выявления глубинного смысла понятий, связанных с обозначением души. В первом томе своего трехтомного сочинения «Религия югорских народов» он рассказывает о существовании в их воззрениях представлений о душе-дыхании и душе-тени, для удобства рассмотрения эта информация сведена в таблицу 2.

Таблица 2

**Представления обских угров о душах человека
по данным К.Ф. Карьялайнена [1994]**

Жизненные силы, или «души» человека	Перевод названия	Характеристика	Пояснительные примеры
<i>lil</i> , диал. <i>lit</i> (хант.); <i>lili</i> (манс.)	‘дыхание, дух’; ‘жизнь’	<ol style="list-style-type: none"> 1. Это не только механическая жизненная функция, но и её производитель – жизненная сила, в которой в целом лежит нечто конкретное, материальное. 2. У одного человека она слабее, у другого сильнее. 3. Не проявляется как индивидуальное существо, одарённое определённой формой и возможностью существовать самостоятельно, вне тела (в то же время он приводит фольклорные примеры о душе княжеской дочери в образе «<i>lili</i> зяблика, <i>lili</i> сойки»). 4. У одних групп обских угров – это только сила, которая мыслится в виде пара, у других – индивидуальная сущность души, которой приписывается самостоятельное существование. 5. После смерти уходит на «тот свет», т.е. к месту жительства усопших или из дома мёртвых переходит в новорождённого ребёнка. 	«В значении ‘жизнь, жизненная сила’ <i>lil</i> в теле – то же самое, что питательность в хлебе, опьяняющая сила в вине, зрение в глазу, слух в ушах, это всегда действенный фактор».

<i>is, is-χōr</i> (сев.-хант, сев.-манс.), <i>ilt, iles, kajni</i> (вост.-хант.), <i>nammās</i> (сург. хант.), <i>pit</i> (иртыш. хант.)	душа-тень ‘разум, ум’ ‘способность, ум, хитрость’	1. Индивидуальная сущность души внутри человека; «внутренняя душа». 2. Во время своего нахождения в теле и после отделения от него имеет собственную жизнь, покидая иногда на долгое время своего хозяина, не вызывая этим конца жизни. 3. Присуща как людям, так и животным. 4. «После потери её человек заболевает». 5. В особых случаях – во сне, при обмороке, испуге и мнимой смерти – <i>is</i> может покинуть тело в виде какого-либо крылатого существа, чаще всего птицы или насекомого. 6. Если попадает в лапы злого духа или покойника, то её владелец заболевает и даже умирает, если <i>is</i> с помощью магических действий шамана не будет своевременно возвращена на место. 7. Вне человека, главным образом после смерти, <i>is</i> может появляться как призрак, который иногда также называют <i>is</i> , но чаще <i>is-χōr</i> (<i>χōr</i> обозначает ‘образ, фигура, призрак, тень, контур, отражение, снимок’), этим же словом обозначают название кукол – изображений умершего, хранящихся какое-то время в доме. 8. Вместилищем её считается голова.	В переносном значении обозначает «почки ягодной зелени, из которой следующей весной выйдут цветы и ягоды», «спокойную поверхность воды вдали на реке, которая при порывистом ветре превращает скорое прекращение урагана», а также обозначает кровь медведя.
--	--	---	--

При изучении вопроса о душе у обских угров К.Ф. Карьялайнен опирался на концепцию В. Вундта, в которой рассматривается «духовная часть человека “душа”» в традиционных верованиях многих народов и говорится о её тройственности: наличии в человеке «физической души», «души-дыхания» и «души-тени». Согласно Вундту, как пишет К.Ф. Карьялайнен, душа-дыхание и душа-тень тесно связаны и являются двумя различными формами одной и той же «свободной души», переходящими друг в друга. Противоположностью этой свободной души является физическая душа, неразрывно связанная с телом [Карьялайнен 1994: 32-33]. По мнению Карьялайнена,

душа-дыхание у обских угров – это качество и сила, отличающие живых от мёртвых, а душа-тень – способная к самостоятельной жизни духовная часть человека, первоначально отражавшая персонафикацию духовной силы человека, или лучше сказать, его сознания. Эти выводы достаточно спорны. В.Н. Чернецов видит в них определённые расхождения результатов исследования Карьялайнена с концепцией Вундта. Он также указывает на определённые недостатки в толкованиях обско-угорского материала Карьялайненом. Во-первых, взяв в качестве критерия чисто формальный элемент – наиболее распространённые названия, Карьялайнен, по мнению Чернецова, не смог уложить всё многообразие обско-угорских представлений о душе в постулированную им «двойственную» душу. Во-вторых, не разобрался в представлениях о реинкарнации души-дыхания или имени и в сущности изготовления изображений умерших. В-третьих, смешивает зооморфный облик душ с зооморфными обликами родовых предков [Чернецов 1959: 4-5].

Действительно, информация К.Ф. Карьялайнена выглядит противоречивой. При описании погребальных обрядов обских угров он не смог получить объяснения, почему в них фигурируют числа 4 и 5, а также кратные им. С чувством глубокого сомнения он также отмечал: «Один из информаторов даже убеждал меня, что умерший может родиться снова в двух-трех местах». По нашим материалам, записанным почти на сто лет позднее, душа умершего мужчины по представлениям обских угров может возродиться в течение определённого времени даже в пяти младенцах, а женщины – в четырех.

Представления обских угров о душе обстоятельно рассматривались выдающимся советским этнографом В.Н. Чернецовым, исследования которого существенно дополнили результаты К.Ф. Карьялайнена и являются значительным вкладом в изучение системы представлений о душе (жизненных силах) у обско-угорских народов. В некоторых случаях он приходит к противоположным исследованиям Карьялайнена выводам. По данным В.Н. Чернецова, у хантов и манси сложились представления о существовании в человеке пяти мужских или четырех женских душ, каждая из которых имеет разную степень материальности. По его мнению, развитие представлений о жизненных силах у обских угров шло в направлении дематериализации тела, и не связанная с телом свободная

жизненная сила имеет иное происхождение, чем отделившаяся от поверхности тела часть (образ). Основные характеристики разновидностей «душ» человека, зафиксированные В.Н. Чернецовым [1959: 117-143], также представлены в отдельной таблице 3.

Таблица 3

Представления обских угров о душах человека по данным В.Н. Чернецова

	«Души» человека	Перевод названия	Их характеристика
1.	<i>is, is-χōr</i> (хант, манс.); <i>janiŋ is,</i> <i>jol-ramne is</i> (манс.) <i>samsaj</i>	душа-тень «большая душа» «могильная», или «погребаемая» душа» «заглазный», т.е. находящийся в недостижимом для зрения месте	1. Наиболее материальная, связывается с видимой тенью; в течение жизни находится при человеке, никогда его, по-видимому, не покидая. 2. Имеется не только у людей и животных, но и у «неодушевленных» предметов. 3. Мыслится не как некий дух, отдельно существующий от тела, а как само тело, обладающее жизненностью. 4. После смерти человека следует вместе с телом в могилу, где и «живет»; души-тени на кладбище продолжают вести своё существование, схожее с существованием людей; образуют невидимый и незаметный для людей мир, схожий во всем с миром людей, в непосредственной близости от которого они и находятся (тот же мир людей, но перенесённый в некое «четвёртое измерение», является как бы зеркальным его отражением, повторяя его во всех деталях); стремится занять место среди усопших своего рода. 5. Испытывает холод, голод, страдает, по крайней мере вначале, по своим бывшим земным привязанностям; могильные души раздражены тем, что они перешли в иное состояние и бессильны вернуться к прежней жизни и привычкам. 6. Как бесплотный дух может, по желанию, оставлять все более и более разлагающееся и обреченное на исчезновение тело и, если захочет, возвращаться к нему. 7. Может покинуть кладбище и появляться близ дома в виде призрака, ищущего возможности попасть внутрь помещения; проникнув к живущим, приходит во сне к людям, давит на них, отчего последние видят умершего таким, каким он был до смерти.

			8. Поскольку она представляется достаточно материальной, или, что то же самое, покойник представляется достаточно живым, может наносить живущим чисто физический вред; а также похитить одну из душ человека, что повлечёт за собой неминуемую болезнь и смерть последнего; стремится увлечь за собой души других людей, вымещать на людях свою досаду и озлобление. 9. В отдельных случаях может совсем покинуть тело и переселиться в другое место; если человек умер на чужбине, на родовом кладбище устраиваются его фиктивные похороны, чтобы душа-тень могла водвориться среди своих покойных сородичей. 10. Существует до тех пор, пока что-то сохраняется от тела, и превращается в жука, и с его смертью всякое возможное для неё существование прекращается.
2.	<i>loŋχal mine is</i> (манс.) <i>iles</i> (вост-хант.) <i>urt</i> (хант., манс.) <i>is χōr uj, uras uj</i> (манс.)	«уходящая вниз (по реке) душа» так её называют, если она уже покинула тело своего обладателя, иногда так именуют «рассерженную душу» «душа птица»,	1. При жизни видима, но «менее, нежели душа-тень»; «особенно легко её увидеть ночью при лунном свете». 2. «Представляется то как человек, то как птица, а у восточных хантов иногда и как комар («эта душа выглядит совершенно как насекомое»). Порода птицы, в облике которой выступает эта душа, различна (трясогузка, синица, ласточка, сорока, кукушка, куличок, глухарка и «какая-то неизвестная никому птица») 3. Находится при человеке от рождения до смерти, покидая его очень ненадолго, обычно во время сна; во время сна посещает различные места и встречается с другими душами, вступая с ними в те или иные взаимоотношения; может забредать в мир мёртвых. 4. Место обитания – голова (но вообще оно довольно неопределённо), чаще всего на поверхности (лоб, ...). 5. Робка и пулива, оторвавшись от тела, мечется в поисках пути назад в тело своего обладателя или даже в тело какого-либо другого человека (наваливается на него во сне, от чего он стонет, видит сны); упавшую душу на место может «присаживать» шаман, если душу не удаётся водворить на место и отсутствие её затянется, это может привести к смерти человека.

		<p>6. Может покидать тело своего хозяина при жизни, но без неё человек не может жить долго; для обычных людей кратковременный уход души (не считая сна) связан с различными неприятностями. Дрожь – это порывы души выскочить прочь. Временное покидание вызывает недомогание и болезнь человека.</p> <p>7. Расставаться с ней без вреда для себя могут лишь шаманы (и сказочные герои), <i>is-ilt</i> которых покидает их при камлании.</p> <p>8. Сильнейшее действие на неё оказывают глубокие поражения организма, когда дух болезни, забравшись в человека, терзает его тело или первую душу, или когда внешняя душа похищена духами или убита; в подобном случае вторая душа начинает уходить чаще и чаще, пока совершенно не покидает ставшее уже ненадежным для неё тело.</p> <p>9. С её уходом связана тяжелая сонливость, слабость, бессознательное состояние; уход её вызывает болезненное состояние, поэтому её стремятся удержать при человеке как при жизни, так и после смерти. Одним из средств удержания души служила татуировка на теле человека с изображением птицы, особенно когда считали, что человек должен умереть. Такое «изображение должно как бы укрепить душу птицы и придать ей больше силы для достижения загробного мира».</p> <p>10. Возможен досмертный уход души за определённый срок до смерти своего обладателя; например, она может покинуть человека за год до его смерти (начинает бродить), но живёт в течение этого времени ещё поблизости от дома, человек в это время болеет.</p> <p>11. Душа, покинувшая тело, обычно невидима, но иногда доступна человеческому зрению и, в частности, своему бывшему обладателю; увидеть свою душу (например, в образе птицы) – дурное предзнаменование (близкая кончина).</p> <p>12. По представлениям васюганских хантов тень начинает расти перед приближением смерти (одновременно растёт «маска» на лице) у мужчины 7 лет, у женщин – 6.</p> <p>13. Её сила проявляется главным образом уже после смерти.</p>
--	--	---

		<p>14. В результате смерти душа начинает готовиться идти в загробный мир; в течение того времени, пока тело лежит дома, она бродит по всей земле, ходит по тем местам, где ей приходилось бывать, и лишь после этого уходит в направлении низовьев Оби.</p> <p>15. <i>Urt</i> – наиболее страшна и опасна, т.к. уводит с собой души живых (тоже вторые, как и она сама), как тех, кому она враждебна, так и близких ей, а также случайно попавшихся ей на дороге. Наибольшей опасности подвергаются люди, находящиеся вне защиты дома или общества живых. Чем моложе был умерший, тем более страдает его душа и тем более она озлоблена.</p> <p>16. Идёт (едет, летит) в загробный мир (на Север) или в антропоморфном виде, или в облике птицы (есть и другие модифицированные на этих образах представления.)</p>	
3.	<p>Xansaŋ š'opəŋ (манс.),</p> <p>ūləm is (хант.)</p> <p>ūləm uj (манс.)</p>	<p>«тетеря»</p> <p>«сонная душа», «душа сна»</p> <p>«птица сна»</p>	<p>1. Не является душой индивидуальной, отражает некие тотемные представления.</p> <p>2. Имеет вид глухарки и значительную часть времени живёт вне человека в лесу (внешняя или лесная душа).</p> <p>3. К человеку прилетает лишь во время сна, когда она улетает, человек не спит, если покидает надолго – бессонница (В.Н. Чернецов обратил внимание на соответствия между обско-угорскими словами «сон» и «жизнь»).</p> <p>4. Её изображения на спинках колыбелей удерживают душу при ребёнке, не давая ей возможности отлетать далеко, в то же время, способствуя хорошему сну и охраняя душу от опасностей.</p> <p>5. Если она погибает, то смерть человека неминуема. Причиной её гибели могут быть «людей поедающие духи», шаман может отбить у них душу и вернуть больному. Душа может пасть жертвой охотника и даже подвернуться под выстрел своего собственного обладателя. Но может быть «заменена» тетеревиным яйцом.</p> <p>6. В случае смерти человека не по причине её гибели, она продолжает некоторое время жить в одежде покойника, которая подвешивается на дерево. Тогда эта душа «с ветром и дождём уходит (кончается)».</p>

4.	<i>lil, lit</i> (хант.), <i>lili</i> (манс.) <i>mañ is</i> (манс.) <i>saḣy lili, āt lili</i> (манс.)	«дыхание», «душа», «жизнь», «дух» «маленькая душа» «кос душа, волос душа»	1. Реинкарнирующая душа, наследуемая от предков из поколения в поколение. 2. Ассоциируется с дыханием. 3. Местом обитания чаще всего считается голова и, в частности, волосы. 4. Представляется в виде птицы на голове или в голове. 5. Всегда находится при человеке, и в случае, если она его временно покидает, то человек становится бессильным, чувствует усталость и робость. 6. Придаёт человеку силу и мужество, нередко выступает на помощь и защиту своего обладателя. 7. Некоторые считают, что она покидает человека во время сна. 8. Очень быстрая, «вместе с умом ходит». 9. После смерти человека живёт в могиле или в особом изображении не менее трёх лет, пока не истлеет тело. Но у многих групп хантов и манси срок зависит от пола умершего, 4 года у женщин и 5 лет для мужчин, по истечении которого умерший человек вселяется. 10. Вселение может произойти до срока длительностью земной жизни покойного. 11. Если душа не возродилась, то она умирает окончательно. 12. Вселяется в новорождённых того же рода, женщина в четырех, мужчина в пять младенцев, иногда считают что для женщины возможны две, а для мужчины три реинкарнации. 13. Эта душа нераздельна связана с именем.
5.			Должна существовать только у мужчины, но определённого ответа, что она собой представляет, получить В.Н. Чернецов не смог. Предполагалось, что это ещё одна реинкарнирующая душа или просто – сила.

В.Н. Чернецову удалось структурировать представления обских угров, отражающие отдельные стороны человеческой души, сопряжённые с конкретными ситуациями человеческого существования. В то же время в представленных характеристиках, основанных на противоречивых рассказах информантов, наблюдаются повторы одних и тех же свойств и качеств, что ставит под сомнение выделение их в качестве отдельных «душ». В связи с этим при анализе предложенной В.Н. Чернецовым классификации ощущается необходимость в их дальнейшей унификации, сведению к более точным

и ясным характеристикам. Так, Г.Н. Грачёва, анализируя данные В.Н.Чернецова, посчитала «уходящую вниз душу» и «душу сна» ипостасями «души-тени» [Грачёва 1975: 58]. Признав данное мнение вполне правомерным, А.П. Зенько попытался развить его, привлекая как опубликованные ранее данные, так и собственные полевые материалы [Зенько 1997].

В пользу точки зрения Г.Н. Грачёвой говорит то, что вторая и третья души так же смертны, как и первая. Вторая «существует до тех пор, пока что-то сохраняется от тела и превращается в жука и с его смертью всякое возможное для неё существование прекращается, а третья душа в случае смерти человека не по причине её гибели «продолжает некоторое время жить в одежде покойника, которая подвешивается на дерево» и «с ветром и дождём уходит (кончается)». В то же время, если опираться на сведения В.Н. Чернецова, можно также доказать, что 2-я, 3-я и 4-я «души» – это характеристики души-дыхания – *lil/lili*, которая является реинкарнирующей, а не души-тени *is*. Душа-тень, в отличие от остальных, как видим из таблицы, является наиболее материальной, неразрывно связанной с телом, и остаётся с ним и после смерти человека, находится с телом в могиле, постепенно исчезая после его разложения. Местом нахождения второй и четвертой душ в человеке указывается голова, и узор «глухарки сна», ассоциирующийся с третьей душой, также располагался на детских колыбелях у изголовья. В-третьих, все они (2-я, 3-я и 4-я души) имеют или могут иметь облик птицы или летающего существа – комара, что является характеристикой души *lil*, которая является реинкарнирующей, а не души-тени *is* (в том её понимании, как зафиксировано у В.Н. Чернецова). В пользу этого говорит и рассмотренная нами ранее архетипическая модель реинкарнации человеческих душ, представлявших в «птичьих» образах. Однако делать подобные выводы с полной ответственностью тоже не представляется возможным. Таким образом, в представленных характеристиках, как и у К.Ф. Карьялайнена, видим смешение черт разных душ. Причиной этому могут являться противоречивые сведения информантов из категории «профанов», которых будет большинство в любом обществе, а вопросы такого сакрального уровня могут пояснять лишь те, кого по классификации В.И. Харитоновой можно отнести к «посвящённым» или «приобщённым».

Классификация душ в представлениях обских угров, предложенная В.Н. Чернецовым, оказала существенное влияние на исследования последующих авторов, включая исследователей из числа представителей обских угров, несколько видоизменивших её с учётом других данных, которые не были освещены ранее. Например, Е.И. Ромбандеевой – на материале манси (табл. 4) и А.С. Песиковой – на материале сургутских хантов (табл. 6). Наибольшие расхождения наблюдаются с представлениями о душе у восточных хантов, которые более полно изучал В.М. Кулемзин (табл. 5).

Таблица 4

Представления манси о душах человека по данным Е.И. Ромбандеевой [1993: 117].

	«Души» человека	Краткая характеристика
1.	<i>urte</i>	душа, которая отправляется в теплые края после смерти или до смерти человека
2.	<i>las'</i>	душа человека в образе птички, предвещающей смерть
3.	<i>ulm uje</i>	душа в образе птицы, хранящей сон и здоровье человека при жизни
4.	<i>ut š'i</i>	душа, которая всегда с телом, даже после смерти человека
5.		это, якобы, душа первой души, у неё нет конкретного названия

Е.И. Ромбандеева пишет: «Умерший мужчина может пять раз передать душу в разное время родившимся детям, женщина – четыре раза, так как у женщины четыре души, а у мужчины – пять» [Ромбандеева 1993: 99], но какая из душ воплощается – не уточняется. Здесь также видно, что, по крайней мере, две души (в данном случае – 2-я и 3-я) представляются в образе птиц, но в зависимости от ситуации они приобретают разный характер. Одна проявляет себя в течение жизни человека как оберегающее его начало, а вторая только как предвестье смерти. Как и в классификации В.Н. Чернецова, речь в данном случае идёт не столько о разных типах «душ», сколько о разных состояниях одной и той же души, закреплённой в обско-угорской среде в символических образах, олицетворяющих собой эти состояния (защиту, сон, здоровье, предвестье смерти). Ранее мы уже затрагивали эти бытующие у обских угров образы,

например, «глухарки сна» – этот орнамент наносили на колыбель в качестве оберега души ребёнка, а также о птичке *las'* как предвестнике несчастий [Молданова 2005].

Ранее отмечалось, что в сохраняющихся сегодня северохантыйских и северомансийских традициях наблюдается много общего. Восточно-хантыйские представления о душе в основе своей близки северным группам обских угров, но всё же имеют свои отличительные особенности. Обобщённая информация о жизненных силах человека по представлениям всех групп восточных хантов, которая включает в себя как ранее опубликованные данные (например, М.Б. Шатилова по ваховским хантам), так и собственные материалы исследователя, дана В.М. Кулемзиным (табл. 5).

Таблица 5

Представления восточных хантов о жизненных силах человека по данным В.М. Кулемзина [2004: 145-148]

	Виды «душ»	Перевод названия	Их характеристики
	<i>ilsel</i> (Васюган)	тьень	1. Есть у человека и у животных.
	<i>lil</i> (Вах)	душа	1. Есть у человека, зверя, дерева; вода, огонь, гром тоже её имеет; 2. Со смертью она уходит совсем, при обмороке вернётся. 3. Она у человека одна. 4. Она сама приходит, как только человек появляется, сама уходит.
	<i>il, ilt</i>	‘тьень’, ‘душа’	1. Это судьба, рок. 2. Когда человек умирает, она улетает. 3. Если лёг спать на снег и оставил отпечаток – значит, на этом месте оставил свой <i>il</i> , часть себя. 4. Есть только у живых. 5. У человека она одна, после смерти находится рядом с ним, но когда через 3 года он сгниет, она умирает. 6. Она хозяйин человека, находится внутри. 7. Как только рождается человек, в него сразу проникает <i>ilt</i> . 8. Когда снится сон, это ходит <i>ilt</i> . 9. <i>ilt</i> не обязательно похожа на того, в ком живёт. Это может быть ящерица, комар, паук, шаман может её видеть. 10. Если человек повесился или утонул – это она его заставила, человек сам ни в чём не виноват. 11. Со смертью своего хозяина бродит вокруг дома, за кем-то пришла, а потом улетает навсегда.

	<i>jipəl</i>	Тень	1. Отделима от тела.
	<i>iles, ites kaini</i> (Юган)	«душа» «комар»	1. Нечто заключённое внутри тела. 2. Если человек заболел, значит, комар улетел. 3. Если человек умрёт от болезни, то она уходит под землю, если человека убьют, то уйдет вверх. 4. <i>iles</i> шамана может уходить от него, и шаман не болеет. 5. Души умерших крадут именно <i>iles</i> . 6. Человек сон видит, это комар летает.
	<i>lilem</i> (александ. ханты)		1. Находится внутри, в отличие от <i>ilt</i> (внешность, тень). 2. Со смертью покидает тело и находится рядом с умершим, т.е. на могиле до разложения тела.
	<i>nomes</i>	‘ум’	1. Это внешность, неотделимая от тела (Аган). 2. Внутренняя жизненная сила (Тром-Аган). 3. Это то же, что и душа <i>lil</i> (Пим).

2.	<i>jəpəl</i> (<i>üəpəl</i>)	«душа (тень, отгиск тела)»	1. Остается с бранным телом человека, её хоронят вместе с прахом её обладателя. 2. В эту душу могут вселяться отрицательные для мира живых людей силы. В облике владельца души они могут совершать злодеяния против живого человека.
3.	<i>jis</i> (<i>üuc</i>)	«плач, скорбь, печаль»	1. После смерти обладателя остаётся в измерении живых людей. 2. Общается с родственниками через сон, через ритуальные действия шаманов и колдунов.
4.	<i>üləp</i> (<i>ülən</i>)	«вид, образ, обличье»	1. В сферу Земли улетает. 2. Может вылететь из тела хозяина от сильного психологического стресса: испуга, волнения, нервного шока, или покидает больное тело, не хочет находиться в теле старого человека. 3. Эту душу человек может вернуть себе сам усилием воли, лечением своих болячек.
5.	<i>käjji</i> (<i>käiñi</i>)	«комар»	1. Является сторожем жизни от потусторонних сил. 2. Если эта душа покинула живого ещё человека, то он вскоре умирает.

Сопоставив эти данные с материалами северных групп, В.М. Кулемзин пришёл к следующим выводам: «Когда речь идёт о существовании живого предмета, то ханты говорят либо о силе, находящейся внутри, либо о внешности, либо о взаимодействии того и другого <...>. Душой они называют нечто, находящееся внутри тела. Характерно, что тень как отсутствие света, а также отражение они отождествляют с самим телом и, в отличие от тела, сакрализуют любое отражение или изображение» [Кулемзин 2004: 149]. В отличие от данных В.Н. Чернецова, «внешней душой» здесь уже считается душа-тень, а «душой внутренней» – душа-дыхание (реинкарнирующая душа).

Более упорядоченными, по сравнению с данными В.М. Кулемзина, выглядят сведения А.С. Песиковой (табл. 6).

Таблица 6

Представления сургутских хантов о душах человека по данным А.С. Песиковой [2006: 37-38]

	«Души» человека	Перевод названия	Их характеристики
1.	<i>lil</i> (<i>лил</i>)	«дыхание, эфир, жизненная энергия»	1. Самая главная душа у человека. 2. Относится к сфере влияния Неба. 3. После смерти своего обладателя уходит в «третий» («небесный») мир.

В данном случае не понятно, какой «души» из названных пяти нет у женщин, как впрочем, ясности в этом вопросе не было и в предыдущих случаях. А.С. Песикова объясняет отсутствие пятой души у женщины тем, что она «с четырьмя душами всегда готова для воспроизводства пятой души, т.е. продолжения рода» [Песикова 2006: 34]. Души *jəpəl* и *üləp*, на наш взгляд, можно признать характеристиками души-тени *jis*, а *käjji* может иметь отношение к *lil*.

Противоречия в представлениях – это следствие неизбежного переосмысления духовных «знаний» в традиционном обществе, развития в народе философских размышлений на тему человеческой жизни. В то же время, несмотря на существование таких различий, видна универсальность этих представлений, которая подтверждается существованием аналогичных или близких взглядов и у других народов.

Несмотря на стремление авторов выявить и представить более разветвлённую систему представлений обских угров о душе, во всём этом массиве всё-таки наиболее чётко прослеживается разделение человеческой души на две основные взаимодействующие, взаимосвязанные («переходящие друг в друга»), дополняющие

друг друга и неразделимые при жизни человека части: основную, реинкарнирующую душу *lil / lili* и душу-тень *is* (или *is-χōr*). Являясь частью одного целого, и та и другая могут выступать (мыслиться или восприниматься) как индивидуальная сущность человека в одинаковой мере.

О разделении жизненной сущности человека на две основные части у обских угров писали многие исследователи. Кроме упомянутого нами К.Ф. Карьялайнена, о таком разделении, например, писал Н.Л. Гондатти: «Кроме тела, у человека есть тень – *ис* и душа *лиль*» [Гондатти 1888]. В своём дневнике В.Н. Чернецов сделал запись, которая не нашла отражения в приведённой выше статье, где он также пишет: «человек и животное имеют две жизненные силы: *is* – тень и *lil* – дух. После смерти *is* отправляется к нижнему богу, а *lil* – к Торуму. Неодушевлённые предметы имеют лишь тень *is*» (Архив МАЭС, № 869) [Цит по: Кулемзин 2004: 148].

А.З. Исламов приводит пояснения к понятию «душа», которые дала представительница казымских хантов З.Н. Лозямова:

«*Ис* – душа, эта лексема присутствует в названиях всех душ.

Ис хур – душа-тень.

Лыл – дыхание, *ис лыл* – душа-дыхание.

Когда человек умер, про него говорят – *лылал сукнас*, т.е. «он перестал дышать», «из него вышел дух» [Исламов 2006: 47].

Разделение души на духовное (мыслящее) и эмоциональное начала, вероятно, выражается в зафиксированном А.П. Зенько употреблении у восточных хантов в качестве синонимов понятию «душа» слов *notus* ('ум') и *sem* ('сердце') [Зенько 1997]. Данные представления имеют прямые аналогии и в существующей околонаучной мистической литературе, имеющей отношение к западно-европейской культуре XIX в. (масонство, оккультизм), где выделяются так называемые астральная душа (тело эмоций) и ментальная душа (тело мысли) [см., например, Лидбитер 1991 а; Лидбитер 1991 б].

Полевые материалы В.М. Кулемзина по северным хантам также «свидетельствуют о наличии одной (могут быть две разновидности) внутренней жизненной силы и одной внешней», что «у человека бывает *wən is* 'большая душа' и *aj is* 'маленькая душа'. Как пишет исследователь, «большая душа» живёт снаружи, на плечах,

она как тень, а «маленькая» – в голове, она переходит в новорождённого и остаётся в этом же роду. Далее он приводит сведения северных хантов о том, что основную душу в загробный мир уносит птица [Кулемзин 2004: 149].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что главной в человеке будет душа-дыхание (душа-жизнь) *lil / lili*, так называемая «маленькая душа». Она имеет отношение к мыслительной деятельности («очень быстрая», «вместе с умом ходит», на макушке головы или в голове располагается и т.п.), т.е. является его сознанием. Она же – носитель определённых черт характера и других особенностей, передатчик определённого кода, повторяющегося в новом человеке при каждом её воплощении. Мистический характер ей придаёт символический образ птицы (насекомого), в разных ситуациях приобретающий различные характеристики. По представлениям обских угров после смерти человека *lil/lili* улетает в образе птицы или другого крылатого существа в иной мир и через какое-то время реинкарнирует: как считают ханты и манси, женщина может воплотиться вновь в 4-х младенцах, мужчина – в 5-ти. Но возможность реинкарнироваться всё-таки зависит от определённых обстоятельств, которые мы рассмотрим позднее.

Важно отметить, что обнаруживается также определённая связь между названием этой души и названием верхнего мира. Если обратиться к материалам К.Ф. Карьялайнена, исконное происхождение слова *tōrəm* было в значении «воздух, небо» [Карьялайнен 1995: 216], а *lil/lili* переводится как «душа-дыхание», что говорит об их органической взаимосвязи. Среди параллелизмов к слову *tōrəm* в значении «небо/небесный бог» в хантыйском языке является слово *itəm, iləm*, в мансийском – *ēləm, jeləm* «воздух, погода» [Карьялайнен 1995: 216], что также перекликается с названием души в образе комара у восточных хантов *iləs/itəs*. Другое косвенное доказательство принадлежности души-дыхания к верхнему миру можно найти, если обратиться к антропоморфной модели мира, где голова отождествляется с верхним миром [Исламов 2008: 120], а местом пребывания души-дыхания в теле человека считаются голова, волосы.

Душа-тень *is* или *is-χōr* воспринимается как явление более конкретное, более понятное и даже в какой-то степени осязаемое, чем душа-дыхание. В материалах В.Н. Чернецова говорится, что её

можно увидеть при определённых обстоятельствах. Она отражает эмоционально-физическое состояние человека. Её также можно назвать «животной», или виталической душой, т.к. она присуща как людям, так и животным и отвечает за жизнеспособность. Наличие души-тени является неперенным условием нахождения в Среднем (или физическом) мире. От того насколько она сильна, энергетически наполнена (не случайно её именуют «большой» душой), настолько качественным в материальном плане является пребывание человека в этом мире. Поэтому в традиционном обществе первостепенное (основное) внимание, как правило, уделяется сохранению виталического начала в стремлении продлить своё земное существование.

Как видим из представленных ранее описаний, душа-тень может испытывать раздражение, привязанность к близким, испытывать страх, голод и холод, может пьянеть, имеет различные желания и т.д. О «телесности» «животной» души свидетельствуют примеры речевых выражений, собранные Т.Р. Пятниковой. Её расположение связывалось с брюшной полостью *vəntār*³, или с «сердцем-печенью». Именно через эти понятия отражаются желания, эмоции, чувства человека, а также насыщение его пищевой энергией, комфорт-дискомфорт и т.д. [Пятникова 2015: 219-224].

По представлениям хантов и манси человек обладает необходимым набором жизненных сил – это 4-5 частей *is* – в зависимости от пола. С растратой или потерей этих жизненных сил душа-тень утрачивает возможность существовать в физическом мире, и человек умирает. Так, Т.А. Молданова считает, что «души» (их четыре или пять, в зависимости от пола) представляют собой совокупность идентичных частей *is*, с уходом каждой из них человек физически слабеет, но качественно не меняется [Молданова 2001: 20]. Этому не противоречит информация по обским манси: «В процессе жизни человек может лишиться своих *is* <...> «*Is* отлетают». В этом случае человек может тяжело заболеть и умереть <...>. В таких случаях обращаются к *Консын ойке*, который может отлетевшие *is*

вернуть человеку <...>» [Партанова 1995: 159-160]. Подобный обряд по возвращению «ушедшей» души проводился и у верхнесосьвинских манси [Попова С. 2003: 69-70]. В то же время *is* может мыслиться и как нечто целое, распадающееся на части лишь при определённых обстоятельствах (смерти, страхе, болезни...). По наблюдению М.А. Лапиной, у тегинских хантов в определённых случаях говорят: *islal tusajt* ‘души забрали’, а *isl tusa* ‘душу забрали’ – не говорят [по устному сообщению М.А. Лапиной, 2016, г. Ханты-Мансийск], что также подтверждает, что *is* представляет собой некий единый набор жизненных сил.

Утрата человеком *is* как части жизненной силы приводит к его ослаблению, но её также можно вернуть и увеличить. Поэтому среди лиц, относящихся к категории *s'eraŋ*, были распространены способы воздействия на *is* другого человека («отбирание», «подмена», направление *is* умершего на живого человека для нанесения ему вреда и т.п.). В свою очередь люди, обладавшие *s'art*, умели угадывать их недобрые замыслы и «знали» как возвращать потерянные *is*.

Так как количество *is* выражает жизнеспособность живого организма, его жизненную силу, поэтому не случайно мужчине, по мнению обских угров, существу физически более сильному и могущественному, приписывается большее количество жизненной силы, а, следовательно, и *is* у него должно быть больше. А числа 4 и 5 одновременно становятся удобными магическими маркерами, разделяющими женскую и мужскую сферы жизнедеятельности, они нашли своё отражение в обрядовой сфере и в фольклоре. «Многие объясняют эти числа тем, что у женщин 4, а у мужчин 5 «конечностей»» [Рутткаи-Миклиан, 2008: 191]. В статье Е.В. Переваловой «Эротика в культуре хантов» достаточно обстоятельно представлена эта версия на материале сынских хантов. Например, здесь отмечается, что «мужчина считается двухголовым существом. Женщине недостаёт лишь одной души – второй головы, т.е. женщина ассиметрична и по отношению к «нижнему миру» является «безголовой». Причём нехватка одной души (второй головы) обусловлена не просто её отсутствием, а существованием «свободного» пространства <...>» [Перевалова 1992: 90-92]. З.П. Соколова приводит также

³ За эти же функции по представлениям йогов отвечает чакра манипура, расположенная в районе солнечного сплетения, согласно представлениям йогов она отвечает за жизненную силу и активность человека, а также отвечает за функции желудочно-кишечного тракта.

устное сообщение В.И. Сподиной о том, что «по её полевым данным, у мужчины две головы (души?): вторая – в области репродуктивного органа» [Соколова 2009: 438; 2013: 42].

Утверждение, что кроме тела у человека есть несколько душ, каждую из которых можно именовать *is* (у женщины таких *is* – четыре, у мужчины – пять *is*), является наиболее общим и приемлемым для всех групп хантов и манси. Но эти 4-5 *is* человека отвечают только за здоровье, силу и жизнеспособность.

После смерти человека часть души-тени («телесная», «могильная» душа) сохраняет связь со своим телом и существует в течение определённого времени (как считается, до 4-5 лет в зависимости от пола), а затем постепенно исчезает, превращаясь по поверьям обских угров в жука. Поэтому поминальные обряды проводились только в течение 4-5 лет после смерти близкого человека, после этого его могилу старались не беспокоить. Однако в настоящее время, особенно в городской среде, под влиянием русского окружения эта традиция уже не соблюдается, а перенимаются иноэтничные обычаи: посещение кладбища в родительский день, уход за могилами родственников независимо от сроков их смерти и т.д.

Итак, проанализировав имеющийся материал, мы пришли к выводу, что в представлениях обских угров о душе наиболее ярко нашли отражение представления о двух её составляющих: духовном (реинкарнирующем) начале – *lil/lili* и виталическом – *is*. Наиболее адекватным переводом понятия *lil/lili*, на наш взгляд, является понятие «дух» (такой перевод был дан и в дневнике В.Н. Чернецова, встречается у Карьялайнена: «В угорских языках ещё и сейчас это слово имеет оба значения: «дыхание, дух» и «жизнь» [1994: 34]). В качестве синонимов – реинкарнирующая душа, «маленькая» душа, «внутренняя» душа, душа-птица. Это продуцирующее (животворящее) начало периодически способно возрождаться в новых физических телах. Эта душа (дух) имеет связь с Верхним (небесным) миром. Виталическая же часть или *is* связана с жизненной энергией человека, которая имеет у обских угров условное деление на 4-5 частей, с потерей которых человек слабеет, болеет, а при возвращении их жизненный тонус восстанавливается. Эта жизненная энергия имеет свойство впитываться в личные вещи человека

и нести информацию о нём. После смерти она попадает в Нижний мир. Даже после смерти тело связано с *is* – биополем человека, но по мере разрушения физического тела, следовательно, и биополя, *is* исчезает.

2.2. «Жизнь» после смерти

Тема «жизни» после смерти связана с представлениями о пространственно-временных моделях обских угров, которые мы рассматривали в первой главе. Среди них – две взаимосвязанные между собой модели, которые наиболее ярко представлены в традиционном мировоззрении хантов и манси. Первая – символическое воплощение образа Мировой реки в главной водной артерии региона – Оби. Вторая – трехуровневая модель Вселенной, которая мыслится как в вертикальной, так и в горизонтальной плоскости, и состоит из Верхнего, Нижнего и Среднего миров.

В традиционных представлениях обских угров, согласно имеющимся данным, выявляются три сосуществующих параллельно сценария «жизни» после смерти:

1. Это путешествие одной из душ (*is, is-χōr*) человека на Север (по течению Оби) в мир предков (Нижний мир), он же представляется миром смерти и болезней. Эта душа смертна, она исчезает, прожив свою жизнь в обратном порядке. Если она не попадает в Нижний мир и остаётся в Среднем мире, то может представлять опасность для живых.

2. Нахождение одной из душ умершего (*is, is-χōr*) в непосредственной близости к миру живых, речь идёт о так называемой «могильной» душе, что «привязана» к месту захоронения (телу покойного) и продолжает своё существование до разложения тела в среде подобных себе покойных родственников.

3. Становление человека после смерти покровительствующим духом, который попадает в Верхний мир на Четвертоё/Пятое Небо, где он продолжает жить.

Наибольшее внимание в традиционной обско-угорской среде, согласно полевым материалам многих этнографов, раскрывающим традиционные воззрения на жизнь после смерти, уделяется

первому направлению. Оно получило и наибольшее выражение в погребальной обрядности, в которой его можно рассматривать как основную или ведущую линию. Остановимся на ней подробнее.

По представлениям казымских хантов, человеческой душе на том свете вначале предстоит тяжелая дорога, и не все с успехом могут её преодолеть. Она уходит на Север, в страну мёртвых. С помощью волос (или дополняющей их нити) человеческая душа должна перейти огненное море (реку) и карабкается благодаря своим ногтям, чтобы достичь места своего пребывания в ином мире. Достигнув места своего назначения, она вновь проживает всю свою жизнь, но в обратном порядке – от конца к началу. Всё, что человек делал в жизни плохого или хорошего, его душа испытывает на себе: страдает или радуется [ПМА1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. В народе бытуют предания, легенды, сказания, в которых нашли отражение эти воззрения. Например, в сказании казымских хантов «Пять слов, пять рассказов», записанном М.К. Волдиной в 1970-е гг. от сказителя П.С. Аликова, говорится о посмертной судьбе умерших людей. Те, кто щедрыми были – в тепле и сытости пребывают, а если наоборот – постоянную нужду испытывают, кто к себе в дом никого не пускал, его на себе держит. Здесь же встречается образ проторенной широкой дороги, по которой дующий в спину ураганный ветер несёт уходящую в другой мир человеческую душу. Увидеть такую дорогу во сне, по словам информантов, означало скорую смерть. Встречается в упомянутом сказании также образ и седого старца, показавшего герою жизнь в потустороннем мире и вернувшего его обратно для передачи назидания живым. Близкие сюжеты встречаются и в других фольклорных произведениях, например, в «Священном сказании о Желанном Богатыре – Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» [Мифы... 1990: 105-125], речь о котором пойдёт позднее, в главе 3.

Близкие представления характерны и для северных манси: «Душа человека на пути переходит через леса и преодолевает тёплое море. <...> Считается, что <...> покойный доберётся до «мыса человека», пересекая при этом тёплое море по шнуру из волос, соединяя их по одному волоску. Покойный будет продолжать жизнь на берегу тёплого моря. Манси считают, что душа человека здесь

живёт уже обратной жизнью – до превращения в ребёнка, а затем в паука, если это женщина, или в жука, если мужчина» [Ромбандеева 1993: 41-42]. Другой вариант: «душа покойного вниз [по реке] к морю [тёплому] идёт в Нижний мир. Там, якобы, около моря, есть вход в Нижний мир. Но, несмотря на то, что душа должна обосноваться на берегу тёплого моря, Нижний мир отождествляется с Севером (холод, мрак). Там же, на Севере, находятся низовья рек, где, по представлениям манси, находится мир предков» [Попова С. 2002: 139]. «Переход в иной мир связан с водным пространством. В сказках герою, перед путешествием в иной мир, бабушка или тётюшка рассказывают, как до него добраться: «Вниз по маленькой речушке (на плоту) нужно добраться до места, где море кренится, а затем вверх до середины моря, там есть дыра» [Попова С. 2002: 150].

Представления о том, что холодный Север (страна мёртвых) после смерти становится тёплым краем, могут быть основаны на рассказах замерзавших, но вернувшихся к жизни людей. Например, согласно таким воспоминаниям, в какой-то момент обычное сознание отключается, и человеку начинает казаться, что ему очень хорошо, тепло, видит пейзажи жаркого лета, в то время как тело его замерзает от мороза.

Богатый материал о представлениях северных манси о жизни после смерти собрал В.Н. Чернецов. Он содержится в его полевых записях, изданных Н.В. Лукиной и О.М. Рындиной [Источники... 1987], и частично в его статье «Представления о душе у обских угров» [1959]. По данным В.Н. Чернецова, «Ис, исхор 'тень', после смерти человека идёт в загробный мир в *эли ма эли торем нупыл*⁴. Человек старый, отживший свой век, идёт с песнями, весёлый. Человек же, умерший в молодом возрасте, плачет, что не смог пожить еще, не убил ещё зверя, не добыл больше рыбы. С умершим идут все олени, убитые на могиле, и все вещи, положенные с ним. Вход в загробный мир находится около Хаманёла⁵. Там двери

⁴ *эли ма эли торем нупыл* (манс.) – букв. 'нижняя земля в сторону нижнего Торума' (перевод предоставлен С.А. Поповой).

⁵ *Хаманёл* – мыс человека (предка), находится на границе с землёй предков (по устному сообщению С.А. Поповой, 2016, Ханты-Мансийск).

в Нижний мир. У дверей стоит сторож и пускает вниз лишь души действительно умерших. Души больных возвращаются обратно» [Источники... 1987: 152]. По наиболее широко распространенному среди обских угров представлению, в Нижнем мире «тьнь» проживает ровно столько же времени, сколько прожил человек на Земле, и живёт совершенно такую же жизнь, только наоборот: становясь с каждым днём всё моложе. «Носит ту же одежду, только наизнанку, добывает тех же зверей. При этом душа всё делает лишь левой рукой. Хороший охотник в Нижнем мире живёт хорошо. Человек же, убивший мало зверя, плохо живший на Земле, не имевший хорошей одежды, не имеет ничего этого и в Нижнем мире. Тень встречает тех же людей. При этом одежду тень носит наизнанку и живёт обратно: с каждым днём тень становится всё меньше и меньше, становится ребёнком. В результате тень становится совсем маленькой и превращается в *kēraŋ ɣomlaχ*⁶ <...>» [Источники... 1987: 152; Чернецов 1959: 134]. «Подобность мира покойников миру людей простирается даже до того, что покойники имеют своих шаманов и своих духов» [Чернецов 1959: 121].

Во многом перекликается с данными В.Н. Чернецова информация, собранная среди хантов д. Тугияны Белоярского района ХМАО – Югры: «Жители деревни Тугияны считают, что перед смертью *ис хур* ‘душа’ покидает человека. Поэтому уже при жизни человек постепенно слабеет, а затем умирает. <...> Считалось, что *ис*, дошедшую до деревни Ванзеват⁷, могли вернуть, но если она ушла дальше, то уже ничем нельзя было помочь человеку <...>. Почему «душу» могли вернуть с Ванзевата? <...> Эта деревня является невидимой границей между мирами: земным и подземным. Подземный мир находится на Севере, именно туда направляются после смерти «души» людей <...>. По мнению пожилых людей, «жизнь» после смерти существует. В том мире люди живут так же,

⁶ *kēraŋ ɣomlaχ* (манс.) – букв ‘железный жук’, имеется в виду металлический цвет жука (перевод предоставлен С.А. Поповой).

⁷ Ванзеват – хантыйская деревня в Белоярском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, духом-покровителем этой деревни и проживающих в ней людей считается дух смерти и болезней.

как жили на Земле, то есть семьями. Если человек утонул, то попадает в среду утонувших, если «сгорел» от водки, попадает к таким же, как он, самоубийца также попадает к своим». Приводятся слова информантов о потусторонней жизни умерших: «В подземном мире усопшие живут так же, как и люди на Земле – с домами, с детьми. Также охотятся, рыбачат. Только вот на Земле высотой с собачий рост живут люди, которые жили на Земле, то есть в нашем мире, много грешили. Их там сильно мучают, постоянно бьют, и они ходят на четвереньках» [Слепенкова 2008: 75-76]. О том, что «злые, недобрые после смерти попадают в тёмное подземное царство, где небо высотой лишь с собачий хвост», также характерны для манси [Ромбандеева 1993: 132].

В сообщениях В.Н. Чернецова и Р.К. Слепенковой упоминаются названия мыса Хоманёл и деревни Ванзеват, которые являются своеобразными «воротами» перехода в Нижний мир, после прохождения которых уже не может быть возврата назад, в мир живых. Эта же граница служит ориентиром и для шаманов, которые пытаются помочь больному вернуть ему *is*.

Представления о потустороннем мире на материале васюга-но-ваховских хантов зафиксированы В.М. Кулемзиным и Н.В. Лукиной: «Там происходит всё наоборот, это зеркальное отражение мира земного. Что здесь мёртвое – там живое, здесь повреждённое – там невредимое, здесь день – там ночь. Даже время там течёт в обратном направлении» [Кулемзин, Лукина 1992: 108]. О близких представлениях на материале северных манси пишет С.А. Попова: «<...> иной свет выступает как мир, где всё наоборот («оборотный», «зеркальный», «левый»), то есть неправильный <...>» [Попова С. 2002: 139].

Попытка осмысления зафиксированных в этнографической литературе традиционных представлений обских угров об ином мире с опорой на европейскую историко-философскую мысль принадлежит И.А. Верховскому. В частности, он пишет: «<...> мы видим, что концепция «обратного времени» в традиционных представлениях о за-смертном мире (в нашем случае, в этнометафизике обских угров, где фактически до сего дня сохраняется «живое» её бытование) достаточно *архаична* и построена по принципу бинарных оппозиций,

или, употребляя философскую терминологию, метафизического дуализма. И, тем не менее, мы можем зафиксировать удивительные соответствия между вышеописанными темпоральными трансформациями в традиционной этнометафизике и некоторыми идеями об «обратном течении времени» в модернистской философии и поэзии XX столетия» [Верховский 2001: 47-48]. Он также указывает на бытование подобных представлений и у других народов: «Представления о за-смертном мире как о «зеркальной» сфере «перевернутого» бытия, противоположной этому миру по всем атрибутам, также универсальны и встречаются во многих архаических традициях, в том числе и славянской [см.: Пропп В.Я., 1986. С. 72-73]. Однако (в темпоральной метафизике обских угров – Т.В.) <...> мы видим не реконструкцию когда-то бытовавших представлений, а «живую» уникальную мифологическую модель за-смертного царства» [Верховский 2001: 47].

Вторая группа представлений – это существование душ в реальности, находящейся в непосредственной близости от мира живых. Вот как описывал его В.Н. Чернецов: «Весьма характерно в этом отношении мансийское название для духов *samsaj* – «заглазный», т.е. находящийся в недостижимом для зрения месте, или *sās χal'p sajt ōlne māχum*, т.е. «народ, живущий за берестяной пленкой». Мир духов сосуществует с миром людей, но как бы отгорожен от него тонкой «плёнкой», через которую не в состоянии проникнуть человеческое зрение. Только очень немногие люди обладают способностью видеть духов и то в образе неясных призраков. Такие люди называются *sam-pal' wopsəŋ χotpa*, т.е. «человек, которому кое-что видно и слышно»» [Чернецов 1959: 122]. Аналогичные или близкие представления мы встречаем и у других групп обских угров, чаще всего они отражены в быличках, где человек соприкасается с «заглазным» миром. В нём пребывают также «бродячие» души (погибшие не своей смертью, захороненные и т.п.), они не достигли Нижнего мира и представляют непосредственную опасность для живых. Об этом подробнее будет идти речь при рассмотрении нежелательных вселений.

В этом так называемом «заглазном» мире пребывают и души мёртвых, находящиеся в могилах. Они, по информации В.Н. Чернецова,

«живут так же как и люди». Он пишет: «Женщина, у которой я спрашивал, идёт ли в могилу душа, сказала: «Если там нет ничего (то есть нет души), то иди сейчас на могилы, там позади их много. Пойди и переночуй. Увидишь, что они там встают. Я много слышала, как они там поют, плачут, разговаривают. Живут так же, как и мы» [Источники...1987: 156].

Информация о попадании души человека после смерти в Верхний мир выглядит более скудной. Считается, что в Верхний мир попадают «светлые души», а судя по рассмотренным ранее архетипическим моделям реинкарнации, это место пребывания реинкарнирующих душ (*lil /lili*). В первой главе нашло отражение символическое выражение древнейших представлений о путешествии души в образе птицы (*lil /lili*) из мира ирреального в мир земной. Главные архетипические образы – Древо Жизни и Богини-Матери (*Kaltas', Pugos*), а также связанные с ними орнитоморфные образы воплощающихся душ имеют отношение именно к Верхнему (или Небесному) миру. В этом мире пребывают духи-покровители, которые могут представляться в орнитоморфном и зооморфном образах. Как известно, подобные представления известны и у других народов Сибири [см., например, Сагалаев 1991]. Например, «Способ попадания на небо с помощью птицы – весьма распространённый мотив в фольклоре эвенков» [Варламова 2004: 46].

«Самая главная душа – это *дил* <...> после смерти человека отлетает в сферу <...> Бога Неба», – пишет А.С. Песикова [2006: 34]. «Небо и Земля, жизнь на Небе и на Земле – в тесном контакте: человек некогда пришёл на Землю с Неба, когда умирает, его душа (одна из четырёх (пяти) душ) отправляется на Небо <...>» [Ромбандеева 1993: 132]. Но попадание *lil/lili* обратно в Верхний мир обычно оговаривается определёнными условиями. «В зависимости, как проживёт человек в этой жизни, то в той жизни (жизни после смерти) определяется его душа: если мужчина – то на Пятое небо, женщина – на Четвёртое небо, вливаясь в добрую, светлую энергию. Если он жил по Солнцу. А если Человек жил против Солнца, то его место в чёрном мире – мире болезни, смерти, грязи, превращается в чёрную энергию» [ИМА2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Или: «если он творил на Земле значимые,

нужные дела, был честным, добрым человеком. На Небе такой человек будет жить вечно и будет творить добро, будет помогать земным людям, обладающим светлой душой» [Ромбандеева 1993: 132], а также только «знаменитые, сильные мудрые <...> люди после смерти признаются духами-покровителями, они попадают в Верхний мир» [Ромбандеева 1993: 42]. Ответ на вопрос: «Кто может попасть в Верхний мир?», можно встретить и в работах В.М. Кулемзина и А.С. Песиковой, освещающих духовные традиции восточных хантов. С Верхним миром связаны те, кто не утратил прямую связь с богами. К таким, прежде всего, относятся грудные дети и шаманы, которые не нуждаются в посредничестве через приношения (дары и жертвы) духам и божествам. Их просьбы идут к божествам напрямую. Они не утратили «способность по преобразованию своего волеизъявления в действительность» [Песикова 2006: 31]. Но этот контакт с Верхним миром может быть перекрыт искусственно (обычай скальпирования) или самим человеком в течение своей жизни.

Судя по полевым материалам, почти все умершие в обско-угорских семьях реинкарнируют, но не все имеют характеристики шаманов или «светлых» душ. Как же тогда разрешается это противоречие? Что происходит с *lil/lili* обычного человека после его смерти, и как она реинкарнирует? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, может быть в следующем: в течение жизни сознание обычных людей пребывает и остаётся на уровне виталической («большой») души. А «неразвившаяся», или, как говорят шаманы, «не проснувшаяся» в физическом мире «маленькая душа» или душа-птичка пребывает в Верхнем мире бессознательно, что равносильно будет её отсутствию в понимании тех, чья душа «проснулась». Её реинкарнация происходит если не автоматически, то благодаря помощи родовых духов. Сознательное же пребывание *lil/lili* в Верхнем мире и есть возможность помогать другим душам и им покровительствовать.

«Пробуждению» души *lil/lili*, её укреплению способствует реализация человека в духовной сфере жизни. Если понимать *lil/lili* как дух человека, то сила его будет зависеть от концентрации внимания человека на развитии, прежде всего, своего духовного начала, а не только на потребностях «животной» души. Духовность же выражается по известному определению в «... самореализации

личности на языке понятий, символов, образов, выражающихся в представлениях о душе и теле, о душе и духах, о душе и Боге, в искусстве сказителей, песенников, поэтов, музыкантов, художников, в творчестве мастеров-ремесленников, врачей-врачевателей, <...> в деятельности шаманов <...>, в эстетике» [Головнёв 1995: 22].

Итак, проанализировав представления обских угров о жизни после смерти, можно сделать вывод, что наибольшее распространение в народе получили представления о дальнейшей «судьбе» «большой» души или души *is, is-χör*. Но эта душа смертна: прожив свою «жизнь в обратном порядке», она исчезает. Создаётся впечатление, что этой информации в традиционной среде уделяется больше внимания, в отличие от той, что касается *lil/lili*. На этой основе можно сделать вывод, что общество, в лице своих «посвящённых», особо заботилось о том, чтобы виталические души людей после смерти всегда находили свой покой и не представляли опасность для живущих. Погребальные обряды были направлены на то, чтобы помочь душам *is, is-χör* достойно завершить своё существование и избежать участи «вредящих», «бродячих» душ, а также психологически настроить родственников принять новую реальность в связи с утратой близкого человека. Посмертное же существование реинкарнирующей души *lil/lili* не имеет широкого «освещения» в народе. Достижение её «пробуждения», т.е. осознанного существования в духе – это отдельный, собственный путь для каждого, кто достигает такого состояния, и не может обсуждаться повсеместно. В то же время в традиционной культуре были выработаны принципы становления осознанного состояния духа («посвящённости»), об этом речь пойдёт в части о предназначении человека.

2.3. Нежелательные вселения «бродячих» душ

В главе «Пространственно-временные модели мироустройства» упоминалось о существовании пространств, «параллельных» миру живущих. Они «населены» различными «бестелесными» существами, имеющими разные характеристики и свойства. Считается, что эти существа взаимодействуют с миром живых, одни из них покровительствуют людям, другие вредят. «Силы добра и зла ни

на миг не прекращают своего противоборства: как только светлые силы отступают в сторону, это место тотчас стремится занять тёмная сущность» [Исламов 2008: 123].

Борьба за влияние на людей, воздействие на отдельного человека может выражаться в разных формах. Ханты и манси рассказывают ещё об одном виде вселения души умершего в живого человека любого возраста. Сургутские ханты в таком случае говорят: *пилэхты* «поменяли». Этим же словом обозначали такие состояния человека как агрессия, помутнение рассудка, настаивание на том, что противоречит здравому смыслу [Песикова 2006: 48]. Казымские ханты это явление обозначали словами *lopǎstati*⁸, от слова *lopǎs* – «кусочек ткани, кусочек шкуры». В этом виде злой дух («бродячая» душа) накидывался на душу живого человека. По данным информантов, физически это ощущалось следующим образом: человек чувствовал тяжесть в ногах, ему было тяжело дышать, давило плечи, наступала апатия ко всему. «Такой человек начинает много есть, потому как «накинутый» на него дух требовал еды, но эта еда не давала силы – человек худел, бледнел, слабел» [ПМА 2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Информант исследователя А.З. Исламова – З.Н. Лозьямова сообщила: «видящие» люди <...> говорят, что над неудачником, пьяницей или постоянно болеющим человеком (подвергшемся «сглазу») «нависает» чёрная тень <...>, «как сверху накинутое пальто». Эта тень – душа-тень злобного при жизни человека, например, убийцы, т.е. после смерти души таких людей «служат хозяину Нижнего мира». Эта энергетическая сущность «лопастаты или пуштацты – буквально навязывается человеку, «питается» аурой живого существа, в дальнейшем губя его». А.З. Исламов, анализируя эти сведения, проводит параллель с материалами К. Кастанеды о мексиканских «видящих», согласно которым «вокруг нас повсюду «снуют» чёрные тени, сгустки тёмного злобного вещества, появляющиеся из другого пространства» [Исламов 2008: 123].

В.Н. Чернецовым записана была информация от манси И.Д. Сайнахова из Щекурьи в 1933 г.: «<...> Попадаются такие люди, которые могут есть бесконечно много. Он сам видел такого, который съел большой котел каши с рыбьим жиром и ещё рыбы. «Когда ещё был князь, – рассказывают, – в Сакв-сунт-пауль пришёл к одному в гости, вогулы его стали угощать. Он съел полуведерный котел рыбьего жиру, не считая прочей пищи. Мало того, он ел *осси*, обмакивая в рыбий жир. Все были не только поражены, но и утрашены. Входит князь. Увидел его человек: «А *пыкве ти нан ёнтас. Ам туйт туй лёхум*» («Внучек, это ты кружил. Моя скрытая летняя дорога»⁹, – Т.В.). Князь вышел на улицу, приносит лисицу, дает ему. Тот всё ещё ест. Князь приносит соболя и тоже даёт. «Ну, вот так, хорошо сделал, а то бы я здесь все съел», – сказал человек. Это, конечно, не сам человек съел. Человек разве может столько съесть, – заметил Иван. – Это *Куль самсай хум* («Куль заглазной человек», – Т.В.) всё поглощает, а человек лишь делает вид, что ест». На вопрос, был ли этот человек шаманом и, вообще, бывают ли подобные люди шаманами, Иван ответил отрицательно: «Нет, они не шаманы. Там при них *куль*¹⁰ живет»» [Источники... 1987: 195-196].

«Злыми духами» могли манипулировать те, кто забирал энергию – *рив вуты утат* («энергию, силу берущие»). По представлениям ханты, эти люди служили «чёрным силам», поэтому их замыслы нужно вовремя распознать и обезвредить, «отнять» у них «чёрные задумки, мысли, силы» [ПМА 2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Е.П. Вагатова рассказала случай из жизни. Её годовалой дочери стало плохо («она всю ночь редела») после того, как их выписали из больницы, где с ними некоторое время находилась жительница д. Хуллары. Мать обратилась за помощью к *s'art-imi* («угадывающей женщине»), чтобы та определила причину ухудшения состояния ребёнка. После ритуальных действий девочка сразу успокоилась. Причиной ухудшения состояния ребёнка, по словам

⁸ «*допстэти* I. накинуть на плечи <...> II. ходить за человеком (о двойнике)» [Соловар 2006: 140].

⁹ Иносказательная речь, смысл сказанного примерно такой: Крути, не крути, всё равно тебе со мной не справиться (перевод с мансийского и пояснение сделаны С.А. Поповой).

¹⁰ Куль – негативное, злобное сверхъестественное существо.

s'art-imi, был направленный жительницей Хуллор *vulur* – дух неродившегося человека – выкидыша. Раньше у хантов категорически запрещалось делать аборты, поскольку неродившиеся дети, которых «выкинули», становились сильными «злыми духами» – *vulur*, и «чёрные» этим пользовались [ПМА 2008: Е.П. Вагатова, Белоярский]. Представления о превращении душ мёртвоорождённых или умерших в младенчестве детей в злых духов *utpi*, преследующих живых, зафиксированы и у манси [Попова 2003: 98].

На материале прозаического фольклора казымских хантов С.С. Успенской выделены несколько категорий «низших сверхъестественных существ, демонов», происхождение некоторых из них имеет отношение к духам умерших людей – «происхождение лесных существ связывалось с потерявшимися в лесу людьми или их душами». «Ханты р. Лямин и Казым говорят: Если человек замёрз в лесу или заблудился, он становится *вэнт лёнх*¹¹» [Успенская 2001: 100]. Такого же мнения придерживался и К.Ф. Карьялайнен: «Представления о лесном и водном духах основаны, вероятно, на воззрениях об умерших» [Карьялайнен 1995: 183]. Лесные и водные духи могут вредить людям, но их можно было умиловить. Среди вредоносных существ на Казыме выделяли также *vurak* – «злого духа <...>, который появляется в заброшенных домах»; *lymat-himat* – призраков, живущих в покинутых жилищах. С.С. Успенская пишет: «Встречи с такими существами для людей часто заканчивались трагически. Поэтому рассказчики обычно предупреждают слушателей, что никогда нельзя оставаться ночевать в заброшенных домах, опустевших, оставленных людьми селениях <...> менее опасно переночевать близ кладбища, чем оставаться ночевать в заброшенных домах. Такие места люди обходят стороной или стараются проехать мимо них в дневное время, засветло» [Успенская 2001: 102]. Аналогичные правила существуют и у других групп обских угров. По сообщениям наших мансийских информантов: «Если дома забросили, ничего нельзя брать, ни доски, ни крышу...» [ПМА 2008: В.П. Гришина, д. Сартынья Берёзовского р-на]. По поверьям восточных хантов и лесных ненцев, «ночлег в доме, пропустовавшем

¹¹ Вэнт лёнх – лесной дух.

семь лет, неизбежно приводит к гибели», считается, что «лучше спать на могиле хозяина с его разрешения, чем в таком доме». Аганские ханты злых существ, обитающих в оставленных жилищах именуют *qot lumy joh* – «брошенного дома жители» (духи, нечто). «Они могут «поймать» человека, заставить его страдать и тихо угадать. От такого человека со временем остаются одни кости». Попав на заброшенное стойбище (или кладбище), под влиянием потусторонних существ (духов), человек как бы теряет рассудок, его душа отделяется и он становится «как они» [Сподина 2008: 103].

Существует множество других «непроявляющихся, неосязаемых, невидимых существ, которые тоже настроены враждебно по отношению к человеку <...>, они приносят болезни и всяческие неприятности человеку, вселяются в души путников <...> пугают людей своим шорохом, стуком». Про вселения такого рода С.С. Успенская пишет следующее: «Вселившись в человека, они приносят большой вред его здоровью, неприятности в его жизнь в целом. От пожилых женщин в отдалённых деревнях можно услышать: «В этого человека вселился дух – там хэятэн лопалстасы. На спине у него что-то или кто-то есть. Порхалн тамен мулды тайл». В качестве одного из профилактических средств, рекомендуемых сказителями¹², было мысленное обращение ко всем невидимым существам: «Идите, живите, я вам зла не желаю, и вы мне зла не причиняйте! (Существуйте) Вы! Вам, духам, ходить в лесу пространства хватит, и нам, людям, хватит земли жить в селениях!» [Успенская 2001: 103]. Естественно, для предотвращения несчастий и сейчас люди, сохраняющие традицию, открыв двери дома после своего долгого отсутствия, простукивают его углы с наружной стороны, затем разжигают очаг, окуривают помещение.

В случае же вселения ненужного злого духа, в прошлом устраивали его «изгнание», так как человек чувствовал себя плохо. Изгоняли эту сущность по-разному, прибегая к помощи тех или иных сил. Например, просили помощи у духов зверей: белки, лисы, россомахи, волка, медведя, бурундука, кошки. У этих зверей острые

¹² Сказители у обских угров относятся к категории лиц, близких к шаманам, а чаще всего они и были таковыми.

когти и зубы. Считается, что они могли «отгрызть» злых прилипших духов. Обращались за помощью к силе огня и воды. Рассказывают случаи, когда происходило избавление, и человек поправлялся. Эти ритуальные действия проводили особые люди [ПМА 2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Среди иртышских хантов для «бродячей» души применялось название *urt* или *χadaj urt*, т.е. «*urt* мёртвого». Характерно это наименование и для других групп обских угров. «С *urt* 'ом связано представление о чём-то страшном и опасном», писал В.Н. Чернецов. Опасность его в том, что он уводит с собой души живых. Наибольшей опасности подвергаются при этом люди, которые в данный момент находятся вне защиты дома или общества живых. Человек, к которому пристал *urt*, чувствует тогда нездоровье или тяжесть. В этом случае приглашали шамана [Чернецов 1959: 130-131].

В материалах о шурышкарских хантах имеется описание *ura* – маленького свайного домика без окон и дверей, куда «поселяли» изображение умершего не своей смертью (от эпидемии, трагически погибших, утонувших, умерших при родах, а также самоубийц), душа которого по этой причине может стать злым духом. *Ura* изготавливали на 4-5 год после смерти. Этим же словом называют и миниатюрное селение из таких домиков. Зафиксировавшая эту информацию Н.М. Талигина пишет: «*Ura* – пристанище блуждающей души погибшего, так как души таких людей не могут успокоиться, найти себе место обитания. Носится *ис хор* 'душа' по белому свету, пугает людей, уносит души маленьких детей, посылает на близких и родственников болезни или другие неприятности». Перед *ura* совершались жертвоприношения во избежание напастей, которые могут исходить от «бродячих» душ [Талигина 1995: 139].

Подобные сооружения были и у манси, они назывались *hara kan* – «место поклонения погибшим в лесу, в воде, на войне». Правда, причина их создания трактуется Е.И. Ромбандеевой несколько иначе: «Любой человек, погибший каким-либо образом <...> превращается в *нэй бтыра*, он способен охранять покой и благополучие в доме оставшихся в живых после него, если те его почитают по обрядовым требованиям; или же он превращается в *урт* и причиняет беду, если его родные нарушают необходимые обрядовые требования» [Ромбандеева 1993: 65].

2.4. Основные принципы реинкарнации

Представления о реинкарнации у обских угров имеют глубокие корни, многое из этого древнего наследия дошло до нас в форме архетипических символов, многогранный смысл которых до конца не осознаётся современными представителями культуры. Иногда это приводит к переосмыслению, додумыванию, смешению понятий, что может рассматриваться как развитие взглядов, но хранителями традиций чаще воспринимается как искажение или отход от исконных духовных знаний. Такое положение вещей создаёт определённые сложности и, как мы видели, характеризует состояние вопроса о душе в целом. Выше уже отмечалось, что согласно классификации представителей традиционных обществ, предложенной В.И. Харитоновой на основе исследований по шаманским и другим традиционным верованиям и практикам, существует определённая разница в понимании, владении и передаче информации, связанной с духовной культурой своего народа людьми, относящимся к «профанам»/шаманистам, «приобщённым»/шаманствующим и «посвящённым»/шаманам. Соответственно, необходима определённая избирательность при получении такого рода сведений. В то же время за полтора столетия накоплено достаточное количество этнографической информации, позволяющей, несмотря на указанные трудности, сделать определённые выводы и обобщения и представить взгляды на реинкарнацию у хантов и манси в виде целостной системы [Волдина Т. 2010 а: 32-43; 2010 в: 186-187; 2011: 199-206].

Известно, что в своих воззрениях на реинкарнацию обские угры не одиноки, и в суждениях о человеческой жизни имеют много общего с другими народами. Вот как писал об этом К.Ф. Карьялайнен при рассмотрении представлений хантов и манси о возрождении в земной жизни душ умерших: «... у нас есть данные о таком возрождении только по вогулам и северным остякам, но это не говорит о позднем происхождении или заимствовании уграми этого представления; оно известно почти везде на земле и в его основе лежат явления, внешне и внутренне сходные у родственных народов» [Карьялайнен 1994: 50]. В поддержку представленных утверждений сошлемся ещё раз на Д. Хаммермана, предложившего обзор

сведений о реинкарнации у разных народов: «В разных африканских и азиатских культурах свои взгляды на тонкости реинкарнации, но их мифы о том, что происходит с душой во время сна и смерти полны единой символики сновидений» [Хаммерман 2007: 36]. Известно, что представления о реинкарнации свойственны многим народам Сибири и Севера. Этим во многом определяется их общее отношение к жизни: «В своеобразии культа предков обских угров, его происхождении, в частности, в его связи с культом мёртвых, много общего с ненцами и, вероятно, селькупами и кетями. Это общее выражается в существовании у всех них в прошлом близких представлений о душе <...>» [Соколова 1990: 69]. Поэтому реконструкция неоднозначно воспринимаемых элементов в изучаемом явлении в определённой мере возможна и за счёт его сопоставления с другими народами.

У северных хантов понятие «реинкарнировать» обозначают словом «*l'aksati*». В этнографической литературе это слово иногда возводится к слову «плюнуть» [см., например, Талигина 2005]. По мнению наших информантов, данное понятие происходит от слова «*l'akti*», которое переводится как «лепить», «шлепнуть» (например, прилепить глиняную лепешку к стенке, чтобы она крепко прилипла), «плюхнуться на что-то» или «влиться во что-то». Это же слово на языке среднеобских ханты произносится как *t'aksytta* и переводится «приклеиться» [Каулатова 2015: 179]. Вот от этого слова и образовалось понятие «*l'aksati*» – «реинкарнировать, возродиться». Человека, чья душа вселилась в новорождённого, казымские ханты называют *l'aksəm*. Используются также глаголы, связанные с выявлением реинкарнации в ребёнке. Например, у сынских хантов это: *l'aksəptəti* «возродить, дать реинкарнироваться» и *jūkatla* «назначается, замещается (кто-то из предков)» [Рутткау-Миклиан 2008: 189].

Значение аналогичного северо-мансийского понятия *l'aχtχati* очень близко северо-хантыйскому. По данным В.Н. Чернецова, основанным на материале обских и сосвинских манси, оно представляет собой возвратный вид от глагола *laχti* «схватить» и означает «вцепиться, схватиться за что-нибудь», «что-нибудь поймать и удерживать» [Чернецов 1959:140]. Е.И. Ромбандеева возводит его к словам *ляхтхатунгкве* – «встретиться друг с другом», *ляхтхаты* – «стукнуться» [Ромбандеева 1991: 76, 88; 1993: 99]. Обрядовое

действие, связанное с гаданием по определению души предка, перешедшей в ребёнка, обозначается словом *hanlunjkwe* «приклеить, прилепить» [Попова 2003: 123]. У сургутских хантов, относящихся к восточной диалектно-этнографической группе, данный феномен обозначают словом «*нәмсинтәп*», что переводится как «передача имени, передача названия» [Песикова 2006: 47].

Доминирование информации о существовании души-тени *is, is-χōr* и скудность сведений о душе-дыхании *lil/lili* служит причиной затруднения при ответе на вопрос о том, какая часть души реинкарнирует. Может создаться впечатление, что *is, is-χōr* – более значимая часть человека. Так, Э. Рутткау-Миклиан пишет: «В реинкарнации, если вообще называть душой ту часть умершего, которая возрождается, участвует *is-χōr* “тень, душа”» [Рутткау-Миклиан 2008: 189]. Большинство же исследователей, касавшихся этой темы, основываясь на полученном материале, справедливо считают, что реинкарнирует душа-дыхание *lil/lili*, которая нередко отождествляется с понятием «дух» и представляется в образе птицы (или комара у восточных хантов), после смерти человека улетающей в Верхний мир.

Подтверждение реинкарнации именно души-птицы можно увидеть в представлениях и у других сибирских народов. Привлекая материалы саамского, самодийских и финно-волжских языков, К. Редеев предложил уральскую реконструкцию – *wajje* «душа, дыхание», для которой характерно также и более абстрактное значение – дух, душа [Редеев 1988: 552]. А.А. Ким рассматривалась этимология селькупского слова *qwej* «душа», которое она относит вслед за К. Редеем к прауральскому наследию [Ким Ан. 1997: 16]. У селькупов, «все человеческие души какое-то время живут на небе (после смерти человека) в образе человека-птицы» [Селькупская... 1998: 54]. Эвенки-орочоны (народ, не являющийся родственным обским уграм), считают, что у человека «при рождении была душа *оми*, которая выглядела в виде синички. Но когда ребёнок подрастал, <...> его душа *оми* перерастала в душу *хэян* <...>. Внешне *хэян* была копией человека <...>». Когда человек умирал, *хэян* улетаала и раздваивалась на души *оми* и *хэян*». Место *оми* – «на звезде Чолбон» [Мазин 1984: 25].

На основе зафиксированных в разное время материалов по обским уграм мною выделены 12 принципов, согласно которым

происходит повторное воплощение человеческой души. Выявленные принципы реинкарнации у обских угров нельзя считать абсолютными, они являются скорее некой «рамкой», общей для всех групп, но повсеместно допустимы исключения. Локальные особенности нашли своё выражение, пожалуй, только в образных сравнениях воплощаемых душ.

Раскроем подробно содержание этих принципов:

1. Потенциальная возможность реинкарнироваться есть у всех душ.

Причины, по которым не происходит реинкарнация, могут быть следующие:

– Если при жизни человек был скальпирован врагами (судя по героическим сказаниям, такое практиковалось в период военной активности), то его душа насильно лишалась возможности возродиться в следующей жизни. В волосах на голове, по представлениям обских угров, обитала одна из душ. Человека лишали некоего «органа», расположенного на теменной части головы (согласно учению йогов, это место расположения коронной чакры – сахасрары, отвечающей за связь с Космосом), тем самым искусственно прерывали связь с Верхним миром. Эта связь с Верхним миром у многих народов ассоциируется с невидимой нитью. Например, согласно представлениям эвенков такая нить «тянется от головы человека вверх, где *хэвэки* (дух-хозяин верхнего мира) держит в руке нити всех тунгусских *маин* (душ)» [Варламова 2004: 70].

– Если нет подходящих младенцев в роду для воплощения или род иссяк. В прошлом прерывание рода могло произойти по разным причинам: эпидемии, голод, физическое истребление во время войн и т.п. Но исчезновению рода могли «поспособствовать» и на тонком плане с применением магии (об этом упоминалось при рассмотрении души *is*).

– Трагическая несвоевременная смерть, особенно если человек погиб и не захоронен, могла стать причиной «застревания» его души в Среднем мире. Считается, что такие умершие пополнили ряды лесных, водных и других духов и представляли опасность для живущих.

– И, наконец, если при жизни человек уделял внимание развитию своего духа и достиг состояния, позволившего ему после земной жизни стать духом-покровителем. В таком случае он мог больше не воплощаться вновь.

2. Душа умершего воплощается, как правило, в своём роду как по отцовской («по крови»), так и по материнской («по молоку») линиям.

Повсеместно у обских угров отмечается, что трансмиграция душ происходит в своём роду, то есть в детях реинкарнируются, как правило, души родственников по линии отца, но также могут «воскреснуть» родственники и по линии матери. Без уточнения родственных линий и пола, представительница обских манси утверждала: «Только родственники возрождались» [ИМА 2008: Л.С. Тынзянова, п. Ванзетур Берёзовского р-на].

На основе данных по сыновским хантам, Э. Рутткаи-Миклиан утверждает, что «души мужчин возрождаются однозначно в собственной родственной группе, а женщин – как в роде отца, так и мужа» [Рутткаи-Миклиан 2008: 208]. Если с родом отца всё понятно – это генетическое родство, то реинкарнация в роду мужа подразумевает два варианта: первый – возрождение души женщины через своих собственных детей (внуков, прямых потомков) – это тоже генетическое родство, а в другом случае – это реинкарнация в семьях родственников мужа, не являющихся для неё кровными. Таким образом, генетическая связь в реинкарнации важна, но не является абсолютной. Э. Рутткаи-Миклиан приводит и другие примеры «неправильной» реинкарнации, например, в потомстве отчима. Она объясняет эти нестандартные реинкарнации «тесными личными контактами и принципом локальности, совместного жительства» [Рутткаи-Миклиан 2008: 210]. О возможности «неправильной» реинкарнации упоминается и среди представителей и других групп обских угров.

Воплощение в чужом роду или даже среди представителей другого народа возможно, если свой род иссяк. Приведём на этот счёт слова нашего информанта: «Вместе с тем в новорождённых могут «вселиться» и души не родственников, а посторонних людей. Это

случается тогда, когда душа умершего человека стала «бездородной» или в его роду было мало мужчин – для появления на свет мальчиков, женщин по линии отца – для девочек» [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. На материале манси примеры подобных реинкарнаций записаны С.А. Поповой [записано со слов С.А. Поповой, 2016, Ханты-Мансийск].

3. Душа мужчины воплощается в мальчике, женщины – в девочке.

В то же время у сургутских хантов бытует также представление о возможном переселении душ от мужчины к женщине и от женщины к мужчине. Такой исключительный случай А.С. Песикова объясняет изменением количества душ при жизни человека (умершего предшественника) из-за «сфер влияния Земли и Неба» [Песикова 2006: 48]. Смысл данного пояснения можно понимать как внутреннюю трансформацию человека в конце жизни. Такого рода перемены в человеке возможны вследствие перенесённых потрясений, переосмыслений и, вероятно, других причин, и в следующем воплощении его душа может воплотиться в представителе другого пола.

Своеобразной переходной формой можно рассматривать такое редкое у обских угров явление, как трансвестизм. По устному сообщению О.Э. Балалаевой, один из подобных случаев ей известен у сургутских хантов. К подобному явлению в традиционной среде относились терпимо, оно могло считаться признаком избранничества духов и во многих культурах рассматривается как возможный атрибут дара шамана [Kharitonova 2004; Харитонова 1995].

4. Реинкарнация мужчины может произойти в пяти младенцах, женщины – в четырех.

В качестве такого примера приведём информацию Р.Г. Решетниковой, записанной от Н.К. Молдановой (1931 г.р., из с. Ванзеват) о реинкарнации её матери: «Моя мама, Молданова Мария Константиновна, вначале воскресла в моей средней дочери, но та из-за болезни умерла. Но она (Мария Константиновна) воскресла в моей младшей дочери Оле, во второй раз – в Вере Русмиленко, в третий раз – в моей внучке Юле, а в четвертый раз – в моей внучке Наташе»

[Решетникова 2004: 90]. В данном случае описано 5 реинкарнаций женщины, но первая реинкарнация из-за смерти в детском возрасте не взята в расчёт.

По данным среднесосьвинских манси: «Иногда *лылы* могла вселиваться в новорождённого меньше, чем четыре или пять раз, а иногда и больше, независимо от того, кто является умершим (женщина или мужчина)» [Иванова 2010: 46]. В то же время, как считают казымские ханты, некоторые души после смерти могут возродиться только в одном или двух малышах [ПМА 2008: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Возрождение умершего только в одном человеке бывает редко и объясняется у сургутских хантов тем, что произошло переселение всех пяти либо четырех душ умершего в зависимости от его пола сразу в одного человека. «В этом случае такой человек помнит жизнь своего предшественника, его родственников, его землю» [Песикова 2006: 48]. Как установлено, дух – *lil/lili* у каждого человека один, но именно он является реинкарнирующей субстанцией, а находящаяся при нём душа-тень *is, is-χör*, условно делящаяся на 4-5 частей в зависимости от пола, после смерти через какое-то время исчезает. Способностью воплощаться в нескольких людях одновременно (близко по времени) обладает именно *lil/lili*. Учитывая это, пояснение сургутских хантов можно понимать так: если *lil/lili* умершего воплощается не в нескольких людях, а сконцентрирована только в одном, то этот человек может обладать необычными способностями («помнит» то, чего не дано знать другим).

У сынских хантов отмечается существование «черезмерных» реинкарнаций, объясняющихся тем, что реинкарнирующаяся душа «*сильно хочет жить*»: вместо обычного возрождения в 4-5 младенцах, «она может появиться в 8-10 местах» [Талигина 2005; Рутткаи-Миклиан 2008: 207-208]. Для других групп обских угров подобные представления не характерны.

5. Реинкарнирующая «субстанция» в тех, в ком она воплощается, распределяется неравномерно.

Об этом говорят условные прозвания, даваемые детям, в которых воплотился один и тот же предок. Эта традиция имеет локальный

характер и зафиксирована только у самых северных групп хантов, проживающих в Ямало-Ненецком округе.

Так, у куноватских хантов реинкарнация предка в нескольких младенцах сравнивается с частями тела человека [Соколова 1975: 48]. «“Воскресающая” душа включает, в свою очередь: “*ох сун*” (голову-душу), которая вселяется в первого новорождённого ребёнка; “*сам-порох сун*” (душа-сердце-плечи), обретающую вместилище в теле второго новорождённого; “*хон сун*” (душа-живот), обитающую в третьем ребёнке; душу “*сун*” (“часть”), обозначающую мужской половой орган и имеющуюся только у мужчин... Место локализации последней души (“*кур сун*”) – ноги, она воскресает в последнем (четвёртом – для женщины, пятом – для мужчины) из родившихся детей». При этом души *is* человека после его смерти могут распределяться с точки зрения освоения пространства – по горизонтали (уход на Север, нахождение в могиле и т.д.), как это зафиксировано у В.Н. Чернецова. А «воскресающая» душа определяется как душа-«вертикаль» в соответствии с построением тела человека в пространстве [Перевалова 1992: 90].

У сынских хантов, по данным Н.М. Талигиной, мужчина мог реинкарнировать трижды в пяти младенцах, женщина – трижды в четырех младенцах: детей-*l'aksəm* связывали с количеством оленей, обычно запрягаемых в нарту. Поэтому и родившихся детей, в которых возродилась одна и та же душа, называли, как и оленей в упряжке: первого – «ведущий», второго – «средний», третьего – «ведомый». Все вместе они именовались «нартой, комплектом оленей». Подобных «комплектов» у возродившейся человеческой души как мужчины, так и женщины могло быть до трех. Также уточняется, что в зимние нарты запрягалось по три оленя, а летом – в мужскую нарту ставили пять оленей, в женскую – четыре. В соответствии с этим считается: «Если количество *ляksam* (*тэл*) переходило количество *тэл*, то делали второй набор *ляksam*. Следовательно, мальчиков-*ляksam* не три и пять, а шесть или десять человек» [Талигина 2005: 100-101]. Это предположение является спорным. Другим группам северных хантов, например, казымским – такие представления не свойственны, а образное сравнение человеческих душ с оленями в данном случае имеет, несомненно,

локальный характер и может рассматриваться как простая метафора в фольклоре.

По устному сообщению этнографа М.А. Лапиной, у тегинских ханты¹³ – женщины, являющиеся реинкарнацией одной души, назывались *pelkie* или *pelki*, близкими по значению этому слову будут понятия «половинка», «частичка».

По данным Э. Рутткаи-Миклиан, у сынских хантов «реинкарнация выражается довольно-таки «физической» картиной. Чья-либо реинкарнация “собрал(а) все кости-чешуи” данного лица: *lōwəl-səməl χōl ākətməl*. О последней, неправильной – т.к. пятой – реинкарнации одной женщины шуточно говорят: *jōχi χāšəm lōw-šuplāl ākətsəllan* “ты собрала её последние косточки”» [Рутткаи-Миклиан 2008: 190].

О неравномерности распределения реинкарнирующей субстанции в младенцах свидетельствуют сведения о реинкарнации душ шаманов. По данным В.Н. Чернецова, лишь один ребёнок из пяти, в которых воплотился шаман, станет шаманом [Чернецов 1987: 158].

6. В младенце реинкарнирует только один предок.

Но изредка, утверждают манси, «в одного новорождённого могут перейти души <...> нескольких умерших» [Ромбандеева 1993: 99]. По материалам казымских хантов, в некоторых случаях в одного младенца могут «вселиться» две души. И тогда, считается, ребёнок будет расти неуравновешенным: две души в нем «спорят» [по устному сообщению М.К. Волдиной]. Это подтверждается и данными сынских ханты¹⁴: при определении *l'aksəm* «ошибка могла быть из-за того, что две умершие женщины, желая воскреснуть в душе данного ребёнка, не уступали друг другу. Например, одна из них – прабабушка новорождённой, а другая тетка, жена... брата деда. Вот тетка «говорила» в свою пользу: «Я приходила в вашу семью, теперь ушла. Следа от меня не осталось – ни дочерей, ни сыновей мне Бог не послал, так пусть же мое имя вспоминают через мою

¹³ Тегинские ханты – ханты с. Теги Берёзовского района Ханты-Мансийского автономного округа, они очень близки по многим характеристикам хантам ЯНАО.

¹⁴ Сынские ханты – этнотерриториальная группа ханты р. Сыня, административно относятся к Шурышкарскому району Ямало-Ненецкого автономного округа.

ляксам»» [Талигина 2005: 99-100]. «Если ребёнок сильно плачет – это умершие между собой спорят», – говорят северные ханты. Иногда покойники так «сильно воюют» за обладание телом младенца, что на лице новорождённого появляются царапины» [Первалова 2004: 223].

7. Душа предка сама выбирает себе новое тело.

Чаще всего реинкарнация происходит у тех, к кому покойный испытывал особую симпатию. Среди тех, «к кому тянуло» могли быть не только близкие родственники, но и те, кто состоял даже в отдалённом родстве. В.С. Иванова приводит выражение, бытующее у среднесосьвинских манси, которое нередко при жизни говорили старые женщины своим внукам: «Уйду когда на тот свет, буду нужна вам, не буду нужна вам, но *аквматэрт тах та консыгтахтегум, та пувумтахтегум* ‘однажды вцеплюсь ногтями, схвачусь’ (за новорождённого)» [Иванова 2010: 46]. Отец М.А. Лапиной, представитель тегинской группы северных хантов, обладавший *s'art*, однажды сказал своему внуку: «*S'aha tam ruhemn noh s'i alumlajt*», ‘Когда-нибудь этот мальчик меня поднимет’. После его смерти две реинкарнации дедушки произошли в семье именно этого внука [по устному сообщению М.А. Лапиной, 2016, Ханты-Мансийск].

По мнению Э. Руткаи-Миклиан, опирающейся на материал по сынским хантам, «живой человек не может влиять на место реинкарнации своей души» [Руткаи-Миклиан 2008: 194], в то же время она пишет: «Объяснением большего числа реинкарнаций, нежели положено, служит, например, то, что такая душа *сильно хочет жить*. Каким образом скончался человек – умер своей смертью, покончил самоубийством, или в результате несчастного случая и т.д. – всё это не сказывается на правилах реинкарнации» [Руткаи-Миклиан 2008: 204]. Противоречивость данных утверждений (особенно трудно понять, например, связку «*сильно хочет жить*», но «покончил самоубийством») требует подтверждения на основе более детального изучения материала с уточнением необходимых условий для последующей реинкарнации при перечисленных случаях.

8. В двойняшек вселяются души разных предков.

В двойняшек, как считают у казымских хантов, обычно вселяются души разных предков. Но исключить реинкарнацию одной души одновременно в двух близнецах нельзя, также как и рождение в одной семье разных по возрасту братьев или сестер, в которых реинкарнировала одна душа. Как известно, однойцевые близнецы получают одинаковый генотип (одинаковой внешности), в другом случае это разнояйцевые близнецы с разным генетическим набором (отличаются между собой). Из-за редкости данного явления соотнесение этой разницы с информацией об реинкарнации затруднена. Но известно, что между близнецами присутствует некая тонкая связь. У казымских хантов считают, что всё в своей жизни двойняшки делят пополам: и радость, и горе, т.е. на каждого из них испытаний и счастья приходится в два раза меньше, чем на долю обычного человека. Но в случае смерти одного из них, оставшийся в живых близнец будет испытывать на себе «и горя, и радости» уже в два раза больше, чем обычный человек [ИМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

По сообщению С.А. Поповой, рождение двойни у манси является плохим знаком, вероятно, это связано с тем, что влияло на здоровье и жизнь их матери. В дневниковых записях В.Н. Чернецова приведена информация о суевериях северных манси, связанных с рождением близнецов: «Если у женщины после замужества первым или вторым ребёнком родится двойня, это к тому, что у нее будет много детей. Если же двойня родится третьим ребенком, то после этого последует или её смерть, или у нее будет 12 детей, а она сама доживет до глубокой старости» [Источники... 1987: 39]. Для сравнения, у эвенков рождение двойни также считалось плохим предзнаменованием, но «не для окружающих, а для самих близнецов». Они объясняют это тем, что «на двоих у них одна душа, а значит и одна судьба», поэтому в случае смерти одного, второй тоже вскоре может умереть [Варламова 2004: 71].

9. Реинкарнация происходит только после смерти через 4-5 лет (в зависимости от пола) в течение времени, равному прожитой жизни умершего человека.

По данным К.Ф. Карьялайнена, реинкарнация происходит после смерти за период времени, равный прожитой жизни умершего

человека. Если возрождение *lil/lili* не произойдет за этот период, она исчезает окончательно [Карьялайнен 1994: 50, 57]. Об этом свидетельствуют и материалы по казымским хантам. Ханты считают, что безродные души «устают» в поисках тех людей, в которых можно было бы «воскреснуть». В случае, если реинкарнация не произошла в определенный период времени, их энергетический поток иссыкает, растворяется в духовном пространстве [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Э. Рутткаи-Миклиан оспаривает возможность возрождения «по истечении большого срока (несколько десятилетий)», так как руководствуется собственными соображениями, что к тому времени умершего никто уже не помнит [Рутткаи-Миклиан 2008: 205]. С этим аргументом трудно согласиться, поскольку имена своих родных бабушек и дедушек человек хранит в своей памяти в течение всей своей жизни, и в случае, если реинкарнация человека произойдет в его правнуках, обычно есть близкие пожилые люди, кто помнит и рассказывает об этом человеке. По нашим сведениям, реинкарнировавшихся в малышах предков могли знать только старшее поколение или только ограниченный круг родственников. По данным обских манси из д. Ванзетур: «Человек до 7 колена может возродиться в своём роду» [ПМА 2008: М.М. Мелентьева, п. Ванзетур Берёзовского р-на]. Другое дело, что в практике «чаще встречаются случаи по возможности скорого возрождения», но это не связано со способностью близких родственников помнить определённые даты, а имеет отношение к устремлениям самой реинкарнирующей души и зависит от её «сильного желания жить». Считается, что таким желанием обладают души людей, которые умерли в молодом возрасте, в расцвете сил, хотя не исключено, что оно может быть свойственно и дожившим до пожилого возраста.

О начальных сроках вселения души после смерти предка на материале манси писал В.Н. Чернецов: этот срок варьирует в зависимости от пола умершего – для женщин четыре, для мужчин пять лет, т.е. «после трёх или четырёх-пяти лет умерший вселяется. Трёх лет если ещё нет, то срок мал» [Чернецов 1959: 139]. Но в этой закономерности также есть исключения. Например, известны случаи «возрождения души отца, умершего во время беременности жены, в своём сыне, родившемся после его смерти» [Рутткаи-Миклиан 2008: 205].

В некоторых исключительных случаях, как рассказывают информанты, реинкарнация души человека может происходить и при его жизни, незадолго до смерти. Это явление объясняется тем, что часть души может покидать человека раньше его физической смерти. «Если услышишь голос, шаги кого-то из родных в его отсутствие, то его душа (*lil/lili*) уже отделяется. Мужчина после этого живёт в течение пяти лет, женщина – четырех» [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Информант из п. Казым описала случай, когда долго не могли определить *l'aksəm* новорождённого, поэтому он был беспокойным, много плакал. Но через несколько дней после рождения мальчика умер его дедушка. Люди, обладающие *s'art*¹⁵, выяснили, что душа именно этого дедушки вселилась в новорождённого ещё при его жизни незадолго до смерти [ПМА 2007: Н.В. Рандымова, п. Казым Белоярского р-на].

Другой пример такого «прижизненного переселения души» приводится Р.Г. Решетниковой: «Яркина М.Е., 1928 г. р., из с. Ванзеват, сообщила: «Старшая дочь Надя воскресила душу прабабушки (бабушки мужа), которая умерла через 4 дня (после рождения девочки, – Т.В.)» [Решетникова 2004: 91].

Е.В. Перевалова приводит рассказ Н.П. Худи (Зеленый Яр, р. Полуй, 1994): «У Юры Тохма родился сын. Когда стали гадать, кто из родственников душу младенца возьмет, долго не могли определить имя. Мальчик тем временем не переставая плакал. И после обряда он продолжал плакать. Решили повторно искать ему имя. Подошло имя старика, дяди Юры, который недавно сгорел в своем доме. Когда обряд проводился в первый раз, о смерти старца ещё не было известно, однако его душа, предчувствуя гибель, уже ушла из тела и просилась вселиться в новорождённого Юриного сына. Во время первого обряда имя деда не вспоминали, поскольку считали живым. Его имя нашло ребёнка только при повторном обряде. Когда не могут найти, кто из умерших берёт ребёнка, называют имена ещё живых стариков, и если люлька прилипает, значит, старик вскоре умрёт, так как душа его уже покинула» [Перевалова 2004: 223].

¹⁵ Способность к предвидению.

О вселении души человека при его жизни в другого (в новорождённого) рассказывают и у сургутских ханты. А.С. Песикова даёт этому следующее пояснение: «Иногда субстанция умершего человека путешествует относительно времени второго мира¹⁶ назад и оказывается в том времени второго мира, в котором живёт её обладатель. И тогда эта субстанция может вселиться в младшего брата, в младшую сестру, в двоюродных и в троюродных родственников, хотя носитель этой субстанции жив-здоров и живёт одновременно во втором мире с теми, в кого переселилась его душа. Это явление сургутские ханты называют: «*лилцан нямсинтэп*» (перевод: «Передача имени вживую, передача названия вживую»). В этом случае «донору» души накладывается не только уважение в обществе, но и духовная ответственность перед человеком, в кого переселилась его душа» [Песикова 2006: 47]. На наш взгляд, несмотря на кажущуюся оригинальность по сравнению с другими этническими группами обских угров, данная трактовка вселения души не противоречит тем представлениям, которые были описаны выше. Если после смерти душа может возродиться в нескольких младенцах, то, соответственно, человек (обладатель этой души), появившийся раньше, может восприниматься основным её носителем по сравнению с теми, кто рождается позже.

10. Наблюдается большое сходство между умершим и ребёнком, в которого перешла его душа.

Часто люди отмечали, что при взрослении у мальчика или девочки оказывались такие же голос, походка, привычки, характер, общность интересов, и даже профессиональные навыки, как у *l'aksət*. Указывают даже на «особую» примету: если умерший человек был левшой, то и ребёнок, в теле которого его душа вновь пришла в этот мир, – тоже левша [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Информантка-манси из Ванзетура сообщила: «Перед тем как мне родиться, отец уже знал, что будет дочь и возродится мать отца – она была красивая, волосы длинные, у меня также. Внешность, характер передаётся <...>» [ПМА 2008: М.М. Мелентьева,

¹⁶ По мнению А.С. Песиковой, второй мир – это мир физический.

п. Ванзетур Берёзовского р-на]. А вот информация от представительницы среднеобских хантов: «Дочка родилась с «серёжкой» (родинкой на ухе). Вселился в неё дух прабабушки. У неё тоже «серёжка» была такая же» [ПМА 2008: Л.Я. Сваровская, п. Большие Леуши Октябрьского р-на]. Конечно же, все это вполне допустимо, поскольку считается, что в новорождённых вселяются души людей, родственников по крови. Но отмечают также, что «<...> иногда бывает, что ничем кровно не связанный с умершим ребёнок походит на своего предшественника как двойник и внешне, и по характеру» [Песикова 2006: 47].

Примеры удивительных физических совпадений, связанных с увечьями, собраны Э. Рутткаи-Миклиан. На руках бабушки и внучки, в которой возродилась душа бабушки «были отметины одинаковой формы, и к тому же бабушка, умирая, прокусила свой язык, и с девочкой произошло то же самое». Или: «девочка – инкарнация женщины, разорванной медведем, – родилась в синяках, а другая – инкарнация той, у кого ноги были в ранах, – с ранами на ногах. Труп утонувшего смогли найти с большим трудом при помощи крючка, который повредил ему губы. После этого он возродился в мальчике-родственнике с заячьей губой» [Рутткаи-Миклиан 2008: 199, 204]. К сожалению, здесь не уточняется, повлияли ли указанные приметы на идентификацию с душой обладателя идентичных или схожих особенностей тела или же первичными были другие способы определения вселившейся души.

11. Душа умершего человека воплощается снова в человеке и никогда не может воплотиться в животном.

В трудах К.Ф. Карьялайнена была приведена более ранняя по времени информация Н. Гондатти, что «*lil/lili* переходит в ребёнка родственников или в чужого, если свой род иссяк, и даже в ребёнка другого народа», «но никогда в животное» [Карьялайнен 1994: 50]. В то же время в фольклоре северных хантов и манси встречается упоминание о временном «пробывании» реинкарнирующей души в растении или в образе животного до нового воплощения в человеке (эти примеры рассматриваются в отдельной главе). У самых восточных (ваховских) хантов, считается также, что родственник

может явиться в дом в образе добытого медведя: душа умершего желает попасть в гости к родственникам, реинкарнируется в виде медведя и нарочно встречает охотника. При этом не все медведи – суть реинкарнация душ [Кулемзин 1972: 97; Кулемзин, Лукина 1977: 168; Шмидт 1989: 71; Кунина 2002: 71-73]. Покойника и медведя отождествляют по рассказам охотников: «какие стойбища посещал», «возле какого костра что перерыла» (если медведица) и т.п. Л.Е. Кунина сообщает: «Исходя из подобных рассказов, до обряда гадания по голове зверя, люди предполагают, кто в образе этого медведя пришёл к ним. Когда голову медведя начинают поднимать, то здесь называют конкретную фамилию, имя человека, который по предположению пришёл к ним». Идентификации «помогают» раны на теле медведя, возраст («старый, молодой или средних лет»), берутся во внимание и другие приметы [Кунина 2002: 72].

12. Реинкарнация происходит только в представителях своего народа.

Э. Рутткаи-Миклиан на материале сынских хантов этот принцип выразила так: «По хантыйским представлениям реинкарнация действительна только в рамках хантыйской «системы». Дети, рожденные в смешанных браках, а таких в наши дни становится все больше и больше, являются чьей-либо реинкарнацией только тогда, если их отцы – ханты, независимо от национальности матери. В детях хантыйских женщин и нехантыйских мужчин, поскольку реинкарнация идёт по отцовской линии, никто не возрождается». В то же время она сама же приводит в качестве исключения случай реинкарнации «в девочке, родившейся в браке потомка сосланного финна и хантыйской женщины, по всем «правилам» по отцовской линии возродилась бабушка финского происхождения» [Рутткаи-Миклиан 2008: 198-199].

Так как исследование Э. Рутткаи-Миклиан посвящено взаимосвязи реинкарнации и явлений, с ней связанных (термины родства и традиции наименования) с организацией родственных групп сынских хантов, то рассмотрение вопросов, выходящих за пределы хантыйской общности, не входило в задачи её исследования. В то же время утверждение о жёсткой ограниченности процесса

реинкарнирования рамками: только по мужской линии и только в своём народе – тоже не совсем оправдано. Наши материалы дают более обширный набор сведений относительно случаев возрождения душ представителей других народов в детях от смешанных браков. Вот две реинкарнации по мужской линии: например, дед еврей, женатый на ненке, возродился в семье своего сына, женатого на хантыйке; или в девочке, родившейся в браке таджика и хантыйки, возродилась её бабушка-таджичка. Реинкарнации в другом народе через родство, установившееся благодаря смешанным семьям среди представителей манси, хантов и ненцев, выглядят более естественным явлением. Из чего можно сделать вывод, что «замкнутость» обско-угорской системы реинкарнации является весьма относительной. Выше также упоминалось о том, что реинкарнация возможна не только в чужом роду, но и в другом народе, если свой род иссяк.

Обские угры придавали исключительное значение реинкарнации, поэтому определение реинкарнировавшей в ребёнке души считалось важным и необходимым актом. «Испокон веков, считают ханты, душа человека возвращается *«naj-vort hurn, muj pa kalt hurn»* («в образе добрых женских-мужских духов, или же в образе злого духа») на Землю и вселяется в новорождённых. Иногда даже до рождения угадывается: чья душа вселилась в человека, который ещё не родился». Подсказкой этому чаще всего бывают сновидения матери и близких родственников. Умерший родственник, душа которого пожелала воскреснуть в новорождённом, мог неоднократно присниться будущей матери в период беременности, на что обращалось особое внимание [ЛМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Приведём зафиксированные разными людьми примеры, отражающие информацию о скором воскрешении приснившегося (привидевшегося) человека:

1. «Молданова Н.К., 1931 г.р., из с. Ванзеват, рассказала <...> следующее: «Я была беременна, сон увидела, что иду по улице. Иосиф стоит и говорит мне: «Женщина, имеющая 5 детей, иди». Я покраснела от сказанных слов. Люди смотрят и слушают. У меня было тогда 4 сына. Через некоторое время случилось так, что он (Иосиф) утонул. А у меня действительно родился по счету 5-й

сын и воскресил его. Его дети, узнав об этом, очень полюбили моего сына» [Решетникова 2004: 90-9].

2. «Будучи беременной старшей дочерью, я наяву увидела умершую дальнюю родственницу, красиво одетую. Она перешла мне дорогу. Я, естественно, испугалась, зная о том, что она умерла. Пожилые женщины успокоили меня, пояснили, что у меня будет дочь, и эта женщина в ней воскреснет. Так и получилось. Моей дочери передались все качества её характера» [Слепенкова 2008: 78].

По случаю рождения ребёнка проводились также специальные обряды. Прежде чем дать ему имя, нужно было точно знать, вместо кого он родился. В основном, как говорят информанты, угадывали. Если обряда по определению воскресшей души не было или он проводился неверно, ребёнок, как полагали, будет днём и ночью плакать, пока не «узнают», чья душа в нем возродилась. Считается, что младенец требует, чтобы близкие родственники об этом знали [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Подобные представления характерны для всех групп обских угров: «Если ребёнок не плачет, значит, определили правильно, если неправильно – плачет, обращаются к пожилым» [ПМА 2008: Л.С. Тихонова, зап. в д. Сартынья Берёзовского р-на]; «В том случае, если «воскресающая душа» определялась неверно, ребёнок плакал, и следовало провести повторный обряд “Хватания” души» [Перевалова 2004: 223].

В литературе закрепилось мнение, что наречение ребёнка – только следствие происшедшего возрождения. Действительно, иногда ребёнка могли назвать так же, как и его *l'aksəm* (т.е. именем человека, возродившегося в нем), но предпочтительнее было дать ему другое имя. Обычно дети не носили имен живущих близких родственников, поскольку это считалось плохим знаком [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Со слов нашего информанта – представительницы сынских хантов: «На Ямале в честь умершего нельзя давать имена, одинаковые имена тоже не приняты у близких» [ПМА 2008: Л.С. Тихонова, зап. в д. Сартынья, сама она родом из Овылынгорта Шурышкарского р-на ЯНАО]. Повсеместно отмечается, что родственники часто называют детей по родству его *l'aksəm*: «отец», «мать», «дедушка», «бабушка», «старшая сестра», «брат»...

Память о прошлой жизни, по мнению казымских хантов, сохраняется у маленьких детей, которые могут начать рассказывать

о ней, начиная словами: «Когда я был большой...». Считается, что ребёнок хорошо помнит свою предшествующую жизнь до появления зубов, он ещё очень близок к миру духов. Говорят, «он всё-всё знает», ему даже можно помолиться. Но, вырастая, – все забывает [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. Информанты приводили примеры, когда маленькие дети рассказывали о деталях своей прошлой жизни, а очевидцы все это подтверждали. Вот некоторые из них:

1. Н.В. Рандымова из Казыма рассказала о дочке, в которой, как считают, воскресла её свекровь. Та была большой мастерицей и при жизни многому научила невестку. Однажды, когда Наталья Викторовна вместе с трехлетней дочерью готовила берестяные кузовки к сезону сбора ягод, дочка вдруг пожурела мать: «Ты неправильно делаешь завязки. Когда я была большой, я много таких кузовков делала, но лучше, чем ты!» [ПМА 2007: Н.В. Рандымова, п. Казым Белоярского р-на].

2. В другом случае один мальчик рассказывал, что, когда он был взрослым, умел делать столы и стулья. Родственники же на это замечали, что, действительно, его дед, душа которого воскресла в мальчике, очень много работал с деревом [ПМА 2007: Н.В. Рандымова, п. Казым Белоярского р-на].

3. Полуторогодовалая девочка не шла ни к кому на руки, кроме самых близких. Но однажды в дом приехал дальний родственник, душа жены которого возродилась в этой маленькой девочке (что определила женщина, обладающая *s'art*, ещё при её рождении). Увидев мужчину, ребёнок бросился к нему и крепко обнял за шею, на что тот сказал: «Верю, верю: это она» [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Итак, характеризуя общую картину реинкарнации, можно отметить следующее:

1) Реинкарнирует душа-дыхание *lil / lili* (дух предка), представлявшаяся в образе крылатого существа (птицы), имеющая «небесное» происхождение и связь с Верхним миром. В традициях обских угров считается необходимостью определить, кто из родственников возродился в младенце. Это определялось через гадания или сны.

2) Реинкарнация у обских угров происходит в соответствии с определёнными принципами (здесь их выделено 12), но они не

являются жёсткими правилами, т.к. повсеместно довольно часто встречаются исключения – несоответствия с установившимися закономерностями.

3) Память о прошлой жизни, по представлениям обских угров, свойственна младенцам (особенно беззубые младенцы близки к миру духов). Одним из проявлений этой «памяти» являются спонтанные «воспоминания» малышей и их необычное поведение, связанное с «узнаванием» лиц из «прошлой» жизни.

2.5. Духи-охранители «головы»

Каждого человека, как считают обские угры, оберегает свой дух-покровитель; это определяется при рождении, как и то, вместо кого из умерших человек возродился в этом мире. Дух-покровитель оберегает человека и его душу на протяжении всей его жизни. Одна из информанток сообщила о себе: «Я – *Поудяты ими*, она жила в Казыме. *Ухем* ('моей голове [покровительствует]' Т.В.) – *Вайт ики*». В их семье это определялось с помощью гадания на топоре [ИМА 2008: А.Д. Глухова, зап. в п. Октябрьское]. М.А. Лапина описывает этот обычай следующим образом: «Через определённое время после рождения ребёнка приобщали к местным духам. За ним закреплялся свой дух-охранитель, ангел-хранитель. Это называется *охл вуса* 'голову взяли'. Здесь определялось, в сторону которого духа взята душа ребёнка, под чьей защитой будет этот ребёнок» [Лапина 1998: 57].

У северных манси обрядовое действие по определению покровительствующего духа закреплено в следующих выражениях: «*пунке мохлункве* или *пунке оңхунве*», что переводится как 'определять (ребёнка) под духовное покровительство к какому-либо святому покровителю' [Панченко 2015: 217]. По данным С.А. Поповой, «*пунке мохлаве* <...> буквально означает 'голову защитить', т.е. защитить жизненные силы (душу) человека, вместилищем которой является голова» [Попова С. 2003: 95]. У разных групп хантов момент такого определения назывался по-разному: 'голову туда взяли' (тегинские ханты), 'голова туда смотрит' (тугиянские ханты), 'голова туда зовущая' (среднеобские ханты) [Каулатова 2015: 178].

Духа-покровителя мужского пола казымские ханты называют почтительно *värt*, манси – *ōtyr*, для духа-покровителя женского

пола имеется общее для всех обских угров слово – *naj*. Обобщенно о светлых духах, духах-покровителях говорят *naj-värt* (сев. хант.), *naj-ōtyr* (манс.).

На основе текстов священных песен и сказаний, как правило, исполняемых на медвежьих игрищах, раскрыты образы многих почитаемых у обских угров духов-покровителей. Имеется большая литература, посвященная этой тематике. Каждой диалектно-территориальной группе обских угров соответствует свой пантеон. В одних случаях состав духов-покровителей может быть близким по составу, например на соседних территориях он иногда значительно отличается. На первый план будут выходить «свои» духи-покровители, т.е. те, что связаны с конкретной местностью и с теми родами, которые там проживают. Каждый из них имел свои функции или область, за которую отвечал; зооморфный образ символически связывался с определенным цветом, имел свои атрибуты, священную песню... Например, среди «всеобщих» духов-покровителей сосвинских манси: *Mir-susne-χūm* ('Над миром смотрящий человек', посредник между Верхним миром и миром людей), *Jalpus-ōjka/Konsyŋ-ōjka* (Покровитель в образе медведя, дух д. Вежакары), *Tāgt-kotil-ōjka* (Дух реки Сосьва), *Kāltas' s'an'* (Богиня, посылающая души) [Иванова 2013: 52].

Круг духов, имеющих высокий статус, у казымских хантов раскрывается на основе священной песни *Kaltas'*, исполняемой на медвежьих игрищах, где повествуется о том, как она созидает хантыйский мир, даёт «многочисленные, напутствующие, разъясняющие слова» [Ваганова К. 1998: 75-78; Молданов, Молданова 2000]. В тексте говорится, что это она сотворила многочисленных духов:

Птенчики, милые птенчики,
Почему же меня называют
Тысячи *най* создавшая великая *най*,
Тысячи *вэрт* создавшая великая *най*
Зачем меня так называют?
Ниже меня существующие многочисленные крылатые сотни,
Ниже меня существующие многочисленные ногастые сотни –
этих
Всех сотворила я!
Рогатых оленей в жертву берущих духов,

Рогатых оленей в жертву принимающих духов
Их всех сотворила я!

Среди почитаемых на Казыме женских духов: богиня *Kaltas'*, Казымская богиня *Vut-imi* – дух-покровитель казымских хантов (сами казымские ханты называют её *Pupi S'as'i* – ‘дух-бабушка по отцу’) и *Ar hotaŋ imi* – дух-покровительница многих родов («Многодомная женщина»). Мужские духи – это внуки *Kaltas'*: дух смерти и болезней, он же дух-охранитель отдельных подгрупп хантов, например, людей реки Сорум, п. Ванзеват – *Hin'-iki*; «повелитель туч и ветров», олицетворяющий собой природные явления – *Vəyt iki*; дух селения Вежакары, покровитель селений, юрт, городов, а также страж границ мира живых, оберегающий людей от мира мёртвых – *Jem voz iki*; территориальный дух р. Сосьвы – родной брат Казымской богини, охранитель предгорьев Урала – *Lev kutup iki*; а также один из самых почитаемых духов-покровителей, посредник между миром людей и Верхним миром, всадник на белой крылатой лошади, объезжающий мир, наблюдающий и контролирующий миропорядок во Вселенной, спасающий людей от несчастья – *As tyj iki*. В песне *Kaltas'* повествуется также о принципах «назначения» богиней духа, который будет покровительствовать родившемуся человеку на протяжении всей его жизни. Так, у казымских хантов, согласно этому тексту, духом-охранителем первой дочери должна являться сама богиня *Kaltas'*, второй дочери – Казымская богиня, третьей дочери – богиня *Ar hotaŋ imi*. Духом-охранителем первого сына является *As tyj iki*, второго сына – *Jem voz iki*, третьего сына – *Vəjt iki* [Вагамова К. 1998: 77-78; Молданов, Молданова 2000: 46-48].

Обозначенные в тексте принципы «назначения» оберегающего ребёнка духа-покровителя всё же не являются основными. Выбор духами того, кому они покровительствуют, не всегда укладывается в эту схему. Например, известны случаи, когда *As tyj iki* берёт под своё попечительство ребёнка женского пола, так же как и в вышеуказанном случае, где духом-покровителем нашей информантки является *Vəjt iki*. Поэтому для определения духа-покровителя проводится специальный обряд гадания. При проведении такого обряда у среднеобских хантов перечислялись имена всех окрестных духов-покровителей по ходу солнца, пока кто-то из них

не «приклеится», значит, ему богиня *Kattas'* определила быть «охранителем» головы ребёнка [Кашлатова 2015: 178]. В роду Себуровых, «у многих родственников головы предназначены *Pūnu* (*Jem voz iki*, дух-покровитель в образе медведя, – Т.В.), будь то мальчик или девочка» [Слепенкова 2002: 65]. По данным, полученным от хранительницы культуры манси из д. Сартынья: у одного человека могут быть даже два духа-покровителя [ПМА 2008: В.Г. Тимченко]. Это подтверждает на примере своих близких и жительница мансийского поселения Ванзетур: «У брата два темечка – на два бога взять» [ПМА 2008: С.Е. Ярлина]. У казымских хантов считается, что человеку с двумя темечками могут покровительствовать представители как Верхнего, так и Нижнего миров [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

О покровительстве духа Смерти и болезней *Hin'-iki* в качестве личного духа-охранителя головы у среднеобских хантов упоминается в статье Л.В. Кашлатовой. Его называют также *Uvas vot iki* ‘Северного ветра мужчиной’. В течение своей жизни человек обязан был трижды совершить обряд жертвоприношения для духа-покровителя, прося здоровья и удачи. Для *Uvas vot iki* жертвенное животное и предназначенные для него ткани были чёрного цвета из-за «родственных связей» с ним, чтобы он оберегал своего подопечного и его близких от несчастных случаев [Кашлатова 2008 б: 408].

Карьялайнен отмечал, «как часть имени помощников небесного бога <...> и некоторых местных духов» употреблялось слово *tōrəm*, обозначающее «бог, небо», и параллелизмом ему в мансийском языке является слово *pupi*, означающее «дух» [Карьялайнен 1995: 215]. Хантыйское слово *pupi* в значении ‘дух’ в настоящее время перешло в форму устаревших или малоупотребительных. Оно сохранилось лишь в словосочетаниях, которые воспринимаются как единое понятие. Например, понятие «умереть» может передаваться словосочетанием *pupa jiti* (‘духом стать’) или в упомянутом выше именовании покровительствующей прародительницы казымских хантов – *Pupi S'as'i* (‘святая (дух) бабушка по отцу’). Таким же образом именовали и других своих родовых духов-покровителей женского рода [Успенская 2010: 232]. А.З. Исламов приводит слова З.Н. Лозямовой: «*Пуни* – это что-то сакральное, невидимое, даже немного

страшное, мир духов», в её роду богиню *Kaltas'* называли *Pupi aŋki* 'Дух-мать' [Исламов 2006: 104]. В близкородственном хантыйскому мансийском языке близким по звучанию словом *puŋu* обозначают домашнего духа-покровителя. Это слово имеет древнее происхождение и восходит к общим обско-угорским предкам. «Забвение» исконного значения слова произошло в связи с тем, что оно стало словом, заменившим табуированное название медведя: *tojruŋ* ('медведь') по традиции было заменено иносказательным словом – *pupi* ('дух'). Современные ханты не всегда различают эти наименования, так иносказательное табуированное наименование медведя стало общеупотребительным и закрепилось именно как обозначение медведя.

2.6. Сила рода

Теме рода, генеалогической группы, а также других социальных образований у обских угров посвящена обширная литература (исследования В.Н.Чернецова, З.П. Соколовой, Е.П. Мартыновой, Р.К. Бардиной и др.). Не вдаваясь в дискуссионные проблемы, связанные с этой тематикой, ограничимся самым простым определением рода как группы людей, возводящих своё происхождение к общему предку-родоначальнику по одной линии в традиционных обществах. При таком недифференцированном подходе, близком к обыденному пониманию, род может восприниматься в широком смысле – и границы его могут быть расширены до диалектно-этнографической группы или сжиматься до более узкого понимания – и тогда он будет включать в себя непосредственно только круг кровных родственников, состоящий из близкородственных семей. Так, А.М. Кастрен, побывавший в Югре в 1843-1844 гг., отмечал, что ханты подразделяются на множество мелких родов, из которых каждый род сам по себе представляет маленькое государство или, по крайней мере, большую семью (В. Штейниц именовал его «маленький род»). В то же время он пишет: «Среди остяков имеются... такие роды, состоящие из многих сотен, даже тысяч индивидуумов, большая часть которых уже не может указать своих первоначальных родственных отношений, тем не менее, они считают себя родственниками, не вступают в брак друг с другом и считают

своим долгом помогать друг другу» [Цит. по: *Steinitz 1980: 92-93*, перевод с нем. – Т.В.].

Обращение к теме рода обусловлено целью настоящего исследования, связанной с выявлением характерных для обских угров представлений о душе (жизненных силах) в контексте реинкарнации на фольклорных и этнографических материалах. На материале сыских хантов этот вопрос освещала Э. Рутткаи-Миклиан, которая стремилась обосновать, что «наряду с кровным родством в процессе формирования родственных групп важную роль играет реинкарнация» [Рутткаи-Миклиан 2008]. Сакральные традиции рода по данным разных групп хантов и манси освещали многие исследователи из числа представителей этих народов (см. например, работы Р.К. Бардиной, В.С. Ивановой, М.А. Лапиной, С.С. Успенской и мн. др.).

Слово «человек» по-хантыйски – «*hännehö*» (каз. диалект) состоит из 3-х частей: *hän-ne-hö*. Первая часть *hän* может трактоваться по-разному, по нашему мнению, она происходит от таких близких ему однокоренных понятий как *hanti* 'прилипнуть', *hänät* 'родственники не по крови'. «*Hänät*» – так могли обращаться друг к другу родственники со стороны жениха и невесты (дословно можно перевести как «прилипшие»). Согласно словарю В.Н. Соловар, *hänne* (*хәнне*) – «родственники женского пола жениха и невесты, дальние родственники женского пола, незнакомая женщина» [Соловар 2006: 282]. Например, когда «утверждается новый социальный статус невесты – жена, замужняя женщина, и появляется новый статус её родни – *ханум*» (это как «сваты» по-русски), так же как и её близкие, знакомясь с новыми родственниками, «обращались друг к другу не иначе как «ханум»» [Пятникова, Слепенкова, Каксина 2015: 151, 153]. Этим словом могли именовать и людей, с которыми устанавливались добрые, почти родственные отношения. Вторая часть слова «человек» – *ne* 'женщина', третья – *hö* 'мужчина'. То есть буквальный перевод хантыйского слова «человек» – 'соединение («слипка»)–женщина–мужчина', его можно расшифровать как «рождённый от союза не являющихся кровными родственниками женщины и мужчины». Таким образом, в самом слове «человек» отражено объединение в нём двух родов. Соответственно, и реинкарнация его души, как уже отмечалось, могла произойти в любом из них.

Этимология этнонима «ханты» имеет несколько версий. В связи с вышеприведённым примером вынуждена выдвинуть ещё одну. В народной этимологии это слово имеет два значения: «человек» и самоназвание народа. Если опираться на изложенную выше трактовку слова *hännehö* («человек»), самоназвание *hǎnti* также можно вывести от слов *hǎnti* ‘прилипнуть’ и *hǎnəm* ‘родственники не по крови’. То есть, другими словами, *hǎnti* можно понимать как ‘соединение («слипка») разных родов (не родственных, но близких или породнившихся групп)’. В пользу этого говорит и использование слова *hǎnti* в качестве синонима к слову *hännehö*, т.е. в значении «человек».

Аналогичным образом можно рассмотреть и самоназвание восточных хантов. Здесь существует аналогичный ряд, вписывающийся в представленную этимологическую версию происхождения самоназвания хантов: *qǎntəx*, *qǎntə* – ‘ханты’, *qǎnta* – ‘липнуть, прилипнуть; лнуть, прильнуть’ [Терёшкин 1981: 154]. Восточно-хантыйское понятие *qǎntəx qi / qǎntəx qo* ‘человек’ представляет собой похожую, но отличную от трехчленной северо-хантыйской двусоставную форму. В данном случае это слово, вероятно, можно вывести из словосочетания ‘«слепленный» мужчина»’.

Интересная этимология и у мансийского слова *ēlumhōlas* ‘человек’. По мнению С.А. Поповой, оно «буквально восходит к *mēlum-xōlas* ‘появился-исчез’», <...> «говорящие (манси) воспринимают его <...> как одно понятие «человек» – живое существо, которое в определённый момент появляется и также в определённый момент исчезает» [Попова С. 2008: 12-13]. Это слово переключается с хантыйскими словосочетаниями *sema pittu* ‘попасть на глаза, появиться на глаза’, обозначающее «родиться»; и *ǎntōma jity* ‘умереть’, букв.: никем стать, т.е. исчезнуть.

Наряду с заимствованным хантами из русского языка слова *rūt*, В. Штейниц выявил существование северохантыйского понятия *sir* в значении «род». Открытие же местных терминов для обозначения родовых понятий привело его к открытию хантыйской системы родовых имён. Известно, что после крещения ханты и манси получали фамильные имена, которые представляют собой как русифицированные хантыйские слова, так и чисто русские фамилии. Но кроме официальной фамилии каждый ханты имел ещё

национальное хантыйское родовое имя. В. Штейниц выявил три типа родовых имён:

1. По географическому происхождению соответствующего рода. Речь идёт большей частью о наименованиях, «которые даются по рекам» (напр., *lēw jōh* – люди Сосьвы, *kāsəm sir* – казымский род).

2. По наименованиям других народов (*jorn sir* – ненецкий род, *tunqas sir* – «тунгусский род» (официальное название: Гришкины)).

3. По божественной принадлежности. Эти наименования соотносятся с именем духа-покровителя данного рода, к ним относятся также родовые имена, связанные с названием животных [Steinitz 1980:93-95, перевод с нем. – Т.В.].

Как показал В.Н. Чернецов и его последователи, подобные типы родовых имён характерны и для манси. Кроме этого, роды северных хантов и манси объединялись в более крупные экзогамные объединения – фратрии *Por* и *Mōs*. Исследователи считают, что это этнические компоненты, которые участвовали в этногенезе обских угров. Поэтому помимо родового имени, существовали и фратриальные имена, которыми называли и мифических предков: *Mōs’-hū* ‘Мужчина-*Mōs*’, *Mōs’-nē* ‘Женщина-*Mos*’, *Por-nē* ‘Женщина *Por*’, встречающиеся в фольклорных произведениях. Имя мифического предка – Мужчины-*Por* – устроителя медвежьего праздника в фольклоре не называется.

В прошлом, как считается, вместе с душой ребёнок получал и имя предка, что отмечали многие исследователи. Так, ещё в начале XIX века в сообщении Ф. Белявского содержалась информация о том, что каждый род «имеет свои собственные имена, даваемые по назначению родных или в память покойных; присвоение же имени из чужого рода и без согласия считается величайшей обидой» [Белявский 1833: 122]. В.Н. Чернецов отмечал, что «количество имён, а, следовательно, и душ, в пределах рода ограничено», а по его мнению «представление о душах-именах, перевоплощающихся из поколения в поколение, по существу говоря, является не чем иным, как отображением истории рода (в её анимистической интерпретации), и как род, насчитывающий вполне определённое количество своих членов, ведёт происхождение от единого предка, так и души-имена являются прямыми потомками этого предка». Он также добавляет, «по облику они подобны ему, а так как предок, как

правило, зооморфен, то и родовые души-имена имеют зооморфный вид, соответствующий образу тотемного предка» [Чернецов 1959: 141]. Существовавший в прошлом «фонд родовых имён», писал В.Н. Чернецов, был связан с представлениями о реинкарнирующейся душе. Но как установила З.П. Соколова, уже в конце XVIII в. обычай давать наследственные или предковые имена уходил в прошлое, и среди хантов и манси стали распространяться одинаковые христианские имена. Как полагает З.П. Соколова, они могли считаться защитными или охранительными, поскольку заменяли подлинные, традиционные, табуированные имена [Соколова 1975: 44-46].

В настоящее время говорить о связи имени и реинкарнирующейся души можно лишь в том случае, если иметь в виду соблюдение обычая, связанного с определением через перечисление в уме имён умерших родственников в момент гадания, кто возродился в ребёнке, а также последующей за этим в дальнейшем ассоциативной связи родившегося человека с возродившимся в нём предком через упоминание его имени и степени родства с ним: «бабушка по отцу», «дядя – старший брат мамы» и т.п. Почти все информанты утверждают, что нежелательно называть ребёнка именем умершего, и нельзя, чтобы одинаковые имена были у близких родственников. А так как реинкарнация происходит в нескольких потомках, являющихся, как правило, близкими родственниками, то соответственно, имена у них будут разными. Таким образом, связь между именем умершего и его инкарнациями будет в основном опосредованной (через память о нём), а не прямой. Впрочем, буквального повторения личных имён не было и в материалах З.П. Соколовой, не обнаруживается она напрямую и в данных Э. Руткай-Миклиан. Поэтому «фонд родовых имён», о котором писал В.Н. Чернецов, на наш взгляд, нашедший своё выражение во многих современных фамилиях обских угров, вероятнее всего, маркировал собой принадлежность к конкретному роду и его духу-покровителю, а отдельные прозвища и личные имена (в современном понимании этого явления) не имели к этому никакого отношения.

Обско-угорские роды являются патрилокальными, счёт родства ведётся по мужской линии, хотя мифологически они могут восходить и к предку женского рода. Мужчины всегда являлись гарантом благополучия своей семьи и своего рода. «Мужчина – сила и

стержень жизни», – так перевела одну из хантыйских пословиц поэтесса и сказительница Мария Вагатова; это отражает исключительное значение мужчин в ведении хозяйства: занятиях охотой, рыболовством, оленеводством, а если рассматривать исторически – в защите от врагов. Но физическое выживание рода обеспечивалось не только силой, ловкостью, умом и другими качествами кормильцев и защитников. Им отводится ведущая роль в исполнении родовых обрядов, сбережении реликвий, охране и функционировании священных мест, сохранении родовой памяти (традиции сказительства).

Эти почётные обязанности мужчин, как известно, сложились естественным образом в силу имевшего место патриархального уклада и экзогамности. Жёны их преимущественно происходили из других родов, и поэтому не были знакомы со сложившимся в роду мужа ритуально-обрядовым комплексом, их приобщение к нему происходит постепенно в течение жизни. Женщинам было запрещено посещать священные родовые места, также, впрочем, существовал запрет для посещения священных родовых мест и для мужчин из других родов. Вот что пишет по этому поводу М.А. Лапина: «Хантыйская женщина была ограждена множеством духов, так как на ней лежала функция продолжательницы рода. Эти духи могли нанести вред мужским духам и духам других людей. Замужняя женщина была представительницей чужого рода, фратрии, и её духи могли оказаться сильнее и могли навредить представителям другого рода» [Лапина 1998: 52]. Этот же автор сообщает: «Имеются также определённые запреты для женщин, особенно взятых замуж с других территорий, из других родов, на произнесение имён родовых духов» [Лапина 2009: 94-95]. По мнению С.А. Поповой, женщина олицетворяет собой «часть тех мистических, тёмных и непостижимых сил, которые порождают жизнь и смерть». Она является посредником между «этим» и «тем» мирами, и «все существующие запреты (*иксям*) для мансийской женщины исходят именно из представлений об опасности соприкосновения со сверхъестественной, магической силой, которую таит в себе женщина» [Попова С. 2003:25].

Другая причина связана с уязвимостью женщин в детородный период их жизни. Приписываемая ей в определённом возрасте

сакральная «нечистота», множество запретов, ведущих, как правило, к соблюдению элементарной гигиены и осторожности, были направлены на то, чтобы обезопасить её от возможных проблем и сохранить ей здоровье, от которого зависело и здоровье её детей, а значит, и всего рода. В пожилом возрасте женщины освобождались от выполнения многих предписаний, занимались семейной ритуально-обрядовой сферой, получали разрешение на исполнение священных песен, а самые достойные из них наравне с мужчинами являлись хранительницами родовых традиций и занимались ритуально-обрядовой практикой.

О значении женщины в качестве хранительницы рода и семьи свидетельствует обычай угощения очага невесткой в доме мужа в знак того, что она присоединяется к роду мужа. Женщина выполняла все обряды, связанные с очагом, «огонь в очаге являлся символом семейной преемственности» [Пятникова 2015: 97]. Об этом свидетельствуют сложившиеся этические нормы, исследуя которые М.А. Лапина даёт такие пояснения: «В традиционной культуре женщине как воспроизводительнице рода отводилась особая роль в соблюдении законов жизнедеятельности. Она являлась хранительницей семейного очага, строго соблюдала обычаи, традиции, унаследованные от предков. В хантыйской семье вся жизнь вращается вокруг женщины» [Лапина 1998: 47]. И далее: «Женщина выступала представительницей сакрального мира, и от её поведения зависели судьбы членов семьи и весь миропорядок хантыйского сообщества»; «Женщина брала на себя гораздо больше, чем мужчина. Считалось, что если женщина не будет выполнять нравственные нормы, принятые в данном обществе, это нарушит порядок, приведёт к хаосу, к гибели не только семьи, рода, но и всего этноса. Это будет возмездием за нарушение норм жизни, принятых в данном обществе» [Лапина 1998: 52-53]. Удивительно, но в виде пророчества эта мысль была донесена одним мансийским шаманом, который через увиденные сны предсказывал, что когда-то будут летать на небе огненные лодки (самолёты), а женщины будут ходить с короткими волосами и носить брюки, чем вызывал смех у окружающих женщин. По его мнению, это будет временем разрушения установившегося миропорядка и повлечёт за собой непоправимые последствия для манси. Когда же наступило время эмансипации,

описанное провидцем, пожилые женщины считали, что в разрушении традиционного уклада «повинны» именно современные женщины [по устному сообщению С.А. Поповой, 2016, г. Ханты-Мансийск]. Интересны в этом плане наблюдения социологов, относящиеся к середине 1990-х гг. Их данные свидетельствуют, что высокий процент женского населения коренных народов Югры (хантов, манси, лесных ненцев) вступает в межнациональные браки, получает образование и выбирает для себя новый образ жизни, в то время как мужчины коренной национальности больше привержены традиционному укладу, многие из них остаются холостыми, и из-за отсутствия семьи теряют смысл жизни и спиваются... [см., например: Мархинин, Удалова 1995].

Таким образом, противопоставление мужского и женского начал, чёткое разделение сфер деятельности: «мужчина – добытчик, а женщина – домохозяйка» способствовало правильному с точки зрения традиции течению жизни, гармоничному сосуществованию, поддержанию человеческих сил в трудных жизненных условиях, направлено на укрепление рода и достойное продолжение его жизни в потомках. Рассматривая вопрос о воспроизводстве рода, Е.В. Первалова оценивает семейное единение мужчины и женщины и с позиций приписываемого каждому из них количества душ, которое «становится равным девяти (пять мужских душ плюс четыре женских); девятка – число, означающее полную завершенность, когда мужское и женское начала трактуются, скорее, как взаимодополняющие, а не конфликтующие» [Первалова 1992: 93]. Но несмотря на существующее противопоставление, осознавалась равнозначность мужчины и женщины для ведения жизни, что также выражено в хантыйской пословице: «*Nejen takla Muvijen hałas', hojen takla Muvijen lillyu*» 'Земля без женщины мертва, без мужчины Земля без жизни' [Вагатова М. 2012: 13]. В качестве примера формирования соответствующего отношения с детства, А.З. Исламов приводит слова своего информанта З.Н. Лозямовой: «Мать особо воспитывает уважение к отцу, уважение к старшему, к дедушке с бабушкой. Отец по-своему прививает любовь, особенное отношение к матери. Какие отношения в семье, такая и атмосфера» [Исламов 2006: 108].

Характеристики конкретного рода (или даже нескольких родов) зависят от того, под защитой какого духа-покровителя он находится.

В этнографической литературе утвердилось обоснованное мнение о том, что происхождение культа духов-покровителей у обских угров могло быть связано с существующим у них культом предков [Соколова 1990] – верой в способность наиболее сильных и достойных предков покровительствовать своим потомкам. Например, казымские ханты считают своим духом-покровителем *Vut-imi* – Казымскую богиню и называют её как свою прародительницу – *Pupi S'aS'i* – «святая (дух) бабушка по отцу».

Каждому духу-покровителю соответствуют определённая территория, атрибутика, предания, эпитеты. С ним, как правило, связан конкретный зооморфный или орнитоморфный образ, отражающийся в родовом фольклоре, орнаменте; территория и определённое священное место, порода почитаемого родового дерева... Для примера возьмём хантыйский род Вандымовых (фратрия *Por*), расселённый на реках Казым, Помут, Лямин, Пим, Назым; он именуется *Pohraŋ joh* ‘Острова-бора люди’; его обстоятельное описание сделано С.С. Успенской. Этот род ведёт своё происхождение от крылатого богатыря *Pohraŋ iki* ‘Острова-бора мужчина’. Орнитоморфным обликом предков являются орланы-белохвосты, гнездо которых находилось на вершине вековой лиственницы. В родовых преданиях возникновение этого дерева относится к эпохе первотворения (‘со времени, когда землю сажали’), оно находилось посреди священного острова. Священные владения родового божества находятся на левом берегу р. Помут, именно там пребывает духовная сущность родового предка, а также, согласно мифическому преданию, находилась когда-то легендарная лиственница, на которой пара орланов высиживала своего первого птенца, превратившегося в могучего богатыря и женившегося на хантыйской девушке. Недалеко от этих мест находится родовое святое место Вандымовых, где они проводят обряды жертвоприношения духу-покровителю и другим почитаемым божествам. Имя родового духа является иносказательным, истинное название табуировалось. Известны и другие его имена, фигурирующие, как правило, в родовом фольклоре, восходящие к названиям птицы, человека, дерева, острова. Используются также такие обращения как *aki* ‘дядя’, *vən iki* ‘великий мужчина’, *opras* ‘предок’, *tuhjaŋ aki* ‘крылатый дядя’, *vən aŋ s'as'i* ‘прадедушка по матери’ [Успенская 2008: 139-154].

Почитание родового духа, как писал В.Н. Чернецов, опираясь по большей части на данные по манси, выражается не только в периодических жертвоприношениях, но также в том, что в каждой группе нельзя убивать животное, в образе которого живёт дух соответствующей группы [Чернецов 1939: 20-43]. Культ духа-покровителя как важнейший признак рода на хантыйском материале охарактеризовал В. Штейниц: «Каждый род имеет вблизи своего места жительства святое место, на котором проводятся общественно-религиозные действия (обряды) и в которых живёт родовой дух. Родовой дух считается родоначальником данного рода, жизнь и подвиги которого воспеваются в длинных эпических культовых песнях. Дух мужского пола выступает в этих песнях как остякский герой прошлого, который вёл с другими героями войны, выкрадывает невесту, ведёт брачную компанию и переживает другие приключения, в конце своей жизни он остаётся на своём святом месте как дух, принимающий жертвоприношения. Кроме своего человеческого облика почти каждый дух имеет ещё и облик животного, в *χor* (‘образ’, – Т.В.) которого он может перевоплотиться. В этом облике животного он также изображается <...>». Среди примеров, приводимых в связи с этим В. Штейницем, слова из песни, исполнявшейся на медвежьих игрищах от имени женского духа Нагакорта на Малой Сосьве, покровительствующего роду Марсыновых: «Я превратилась в мой священный образ (*jēməŋ χor*) клеста и летала от дерева к дереву <...>». Далее Штейниц отмечает, что Марсыновы не могли убивать клестов. Подобное табу распространялось на представителей других родов в отношении животных – их зооморфных духов-покровителей. Исключение составляют проживавшие на Салыме *pupə sirəp jāh* ‘медвежьего рода люди’: они могли добывать медведя, но не имели права есть медвежье мясо [Steinitz 1980: 100-101, перевод с нем. – Т.В.]. Приведённые примеры говорят о наложенном табу для членов данного рода на убийство животных, в образе которых появляются родовые духи, и на употребление в пищу их мяса.

Образы духов-покровителей нашли своё отражение в мифологических сказаниях о первопредках – культурных героях, ставших своеобразным эталоном, который формирует в людях определённые черты характера, стиль поведения: «Культурный герой –

мифический персонаж, считается основателем рода, его защитником от врагов, обладал колдовскими талантами: умел превращаться в зверей, птиц, мог исцелять раны и даже воскрешать мёртвых. Герои были способны не только посещать «семь концов земли», но и достигать Верхнего мира, спускаться в подземное царство» [Пятникова 2005: 40]. Насколько силён дух-покровитель, настолько и силён род, а истинное почитание своего духа-покровителя также укрепляет род. По словам Е.И. Ромбандеевой, люди могут обращаться к духам-покровителям за помощью в самые тяжелые минуты жизни: во время голода, болезни и т.д., но, в свою очередь, должны помнить их, поклоняться им [Ромбандеева 1993: 51].

Считается, что отказ от родовых традиций, повсеместно наблюдавшийся в советское время, послужил причиной утраты связи с родовыми духами-покровителями и, как следствие, привел к пагубным последствиям: разрушению судеб, уходу из жизни большого количества людей. Интерес в этом плане представляют наблюдения Л.А. Тарагупты, выделившего в группу пограничной психологической зоны «проживающих длительное время вдали от родины, членов семей смешанных браков, пожилых людей в стойбищах и посёлках, в некоторые исторические периоды новые молодые поколения», – он обозначил их как «группа “Г”». «Отход от природной сути собственного (родного) мира свойственен всем группам <...>. Внутри культурно-этнической системы ханты у членов группы «Г» выше <...> потенциал самосохранения. Они яснее понимают – не только сознанием, но и чувственно – угрозу обрыва нитей, связывающих их с корнями (оторванности от реальности, от истины)». «Одни близко изнутри видят (терпят) нормы, правила и психологическое давление тех обстоятельств, в которых они оказались <...>. Другие переживают, терпят, видя, как улетает духовная аура (“душа”) и собственные дети <...>. Третьих поражает (из-за отсутствия жизненного опыта) алогизм соотношения “старых и новых” традиций – они цепенеют и терпят <...>» [Тарагупта 1998: 44-45].

Человек есть не только физический организм, он являет собой психофизиологическую, психоэмоциональную и даже психоэнергетическую, как считают некоторые исследователи, – энергоинформационную систему. Это хорошо соотносится с представлениями о его душе (жизненных силах). Можно сказать, что род как коллектив

родственников – это также «энергоинформационное» образование, состоящее из отдельных взаимосвязанных между собой человеческих душ. Идея разрастания рода отразилась в представлении о возможности одной и той же души возродиться в нескольких младенцах (как уже упоминалось, мужчине приписывается возможность возродиться в пяти или трёх потомках, женщине – в четырёх или двух). Реинкарнация или возрождение происходит, за редким исключением, в среде родственников. Как отмечает М.А. Лапина, ребёнок был приобщён к своему роду через воскресшую в нём душу умершего родственника и являлся «представителем определённой группы людей, которые назывались по местности и реке <...>. Если, прибыв куда-то, ребёнок сообщал, из каких он мест, то отношение к нему было таким же, как к целому роду, так как он был его представителем и находился под покровительством своих родовых духов. Это давало ребёнку право быть личностью, продолжателем нити жизни определённого рода» [Лапина 1998: 59].

Как считают обские угры, после смерти человека его «душа-тень» *is* встречается со своими покойными родственниками. По данным В.Н. Чернецова, в том мире «они «живут», как и люди, родами, и покойник, умерший на чужбине, стремится, если ему представится на то возможность (если тело его привезут домой), занять место среди усопших членов своего рода» [Чернецов 1959: 120]. Поэтому, как отмечает этот же автор, «большая забота проявляется и о месте погребения покойников. Каждый род имеет своё кладбище, которое ревностно охраняется от чужих, как живых, так и мёртвых», а «могильные души <...> со своей стороны также держатся за родовые связи и стремятся следовать за родом в случае его переселения на другое место» [Чернецов 1959: 122-123].

«Энергоинформационная» общность членов рода, сакральная взаимосвязь их душ нашла отражение в представлениях о том, что человек, не желающий по какой-то причине жить, может передать по своему желанию часть или остаток своей жизненной энергии другому. Или непрожитый срок жизни преждевременно погибшего родителя, отведённый ему свыше, может дожить оставшийся от него ребёнок.

Сила рода аккумулируется у тех представителей, кто избран родовыми духами-покровителями и, соответственно, чтит и соблюдает

родовые традиции. Эти люди обладают большими жизненными силами, отмечены определёнными выдающимися физическими и умственными способностями, являются творчески одарёнными, нередко обладают *s'art* (хант.) / *n'ajt* (манс.) – способностью к предвидению. Как правило, они способствуют консолидации людей, стремятся помогать окружающим, близким и дальним родственникам, чтят родственные узы.

В представлениях обских угров благополучное существование рода и семьи зависит от многих обстоятельств. Например, важно, чтобы в семье наиболее жизнеспособными были старший и младший ребёнок, в противном случае может возникнуть угроза ухода друг за другом из жизни всех [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Исчезновение рода может объясняться как естественными, так и сверхъестественными причинами:

1) Во время войн происходило не только физическое истребление, оно могло иметь также и магику-мистический характер. В героических сказаниях упоминается древний обычай скальпирования врагов (или врагами), что приводило к невозможности возрождения, а, следовательно, вело к уничтожению родов.

2) Эпидемии в прошлом могли также унести жизни большого количества людей, в сознании обских угров это связывалось со сверхъестественными причинами. Например, обращалось внимание на то, с какой стороны приходила болезнь. Со слов информанта, если она шла сверху по реке, то быстро пройдёт, а если снизу (то есть с севера), то это надолго, и многих заденет [ПМА 2008: А.Д. Обатин, п. Полноват Белоярского р-на].

3) К исчезновению или уменьшению рода могли привести действия людей – *shepan*¹⁷ (колдунов), стремившихся отобрать жизненные силы не только у отдельного человека, но и у целого рода. Это так называемое «закладывание» и «подмена» душ. Например, люди такого склада могли практиковать подкладывание в гроб умершего вещи, принадлежащей живому человеку.

4) Но стремясь к истреблению «на тонком уровне» другого человека, *shepan* подвергает опасности себя, своих близких и свой род,

который может исчезнуть раньше других именно по этой причине. Информанты рассказывали, что в семье человека, стремящегося «заложить» чью-то душу, начинали один за другим уходить из жизни собственные дети. «За претворение своих желаний в действительность нужно расплачиваться, особенно при злобности желаний, в этой жизни, но иногда и после смерти. Бывает, что человек настолько прочно окружает себя защитной оболочкой, что за свои злодеяния бедой или несчастьем расплачивается не он, а кто-то из его родственников, чаще дети или последующие поколения его рода. Даже нечаянное зло требует искупления» [Песикова 2006: 32]. Обрушившиеся на потомков несчастья (физические недостатки, слабость и бесцельность существования, несчастная судьба) очень часто объясняются тем, что кто-то из предков занимался колдовством, или же душа такого человека в прошлой жизни была *shepan*. Люди, обладавшие *s'art*, умели «разгадывать» замыслы колдунов, и магические действия последних обретали обратный эффект. Люди *s'art* возвращали «потерянные» души *is*, продлевая тем самым человеческую жизнь и исцеляя людей.

В материалах В.Н. Чернецова содержится информация, что в погребальных обычаях обских угров содержится запрет делать умирающему татуировку с изображением «той породы птицы, образ которой имеет священный предок рода», «точно также как не могут быть положены в могилу какие-либо предметы, относящиеся к родовому культу». Он предположил, что «погребение какого-либо предмета или символа родового культа должно вредно отразиться на состоянии рода», в качестве подтверждения этому привёл пример, когда «лишь после смерти последней представительницы семейной линии погребают в её могиле домашний огонь» [Чернецов 1959: 132].

По нашим материалам по казымским хантам, предметы родового культа, связанные с духами-покровителями, в случае, когда после смерти последнего мужчины рода их некому передать, могут быть помещены на вечное хранение в специальном домике в месте водораздела, лучше всего на острове, окруженном водой. С.А. Попова на основе материалов обрядов перехода манси пишет, что в случае исчезновения рода («причиной тому могут служить болезнь, мор, военные стычки»), специально приезжавшие

¹⁷ В.Н. Чернецов объясняет это слово как «магическое убивание» [Чернецов 1959: 124].

старейшины из Вежакар совершали ритуальные действия «со святыми принадлежностями рода» и после этого объявляли, «что такого рода больше не существует». «Для того, чтобы род снова возродился, необходимо отправить его святыни по воде в мир предков или изолировать их в место возрождения, каким является расщелина или пещера в горах» [Попова С. 2002: 149]. Как считает этот же автор: «все древние ритуальные действия были направлены на быстрое (без задержек) попадание умершего в иной мир и на его возрождение <...> видимо, было очень важно пополнить род взамен умершего новым членом, а не отправить его на вечное поселение в неизвестность» [Попова С. 2002: 160].

Источником сведений о представлениях обских угров о силе (силах) рода являются тексты фольклорно-мифологического характера, а также информация, вытекающая из магико-мистического опыта людей, опирающегося на традиции своего народа, отражающегося в определённых символах сновидений, орнаменте, тамге и т.п. В обско-угорском фольклоре встречается мотив о наличии в родовой группе «общего мешка или шара для души, который, когда его бросали на павших борцов, делал их опять здоровыми и боеспособными. Если же этот шар попадает в руки противника или распадается, то герои гибнут». Об этом писал К.Ф. Карьялайнен, отмечавший, что такие представления характерны не только для иртышских хантов, в фольклоре которых он обнаружил этот мотив, но и у других народов, например, у ненцев и финнов [Карьялайнен 1994: 37].

Эти мифологические представления неожиданным образом находят своё проявление и в современной жизни. В одной из своих публицистических статей Л.А. Тарагупта выразил мнение, что хантыйский народ как целое несёт в себе свой общий дух, до тех пор, пока люди сохраняют его в себе – народ жив, несмотря на все те беды, которые он испытывает. «Каждый несёт в себе некоторый фрагмент – кто меньше, кто больше. Так и образуется этнос. И вот живой дух влияет, впитывается, исторгается. Некоторые это проклинают, некоторые берут. А те, кто проклинает, пьют. Не выдерживают, у них срыв, как провода лопаются, и всё» [Тарагупта 2004/2005: 71].

Соединение душевных (духовных) сил для разрешения сложных задач практикуется и в наши дни. В прошлом такие коллективные

усилия в результате соперничества в духовной сфере могли быть направлены на ослабление или даже уничтожение более «сильного». Но чаще всего, такое объединение духовных сил «сильных» людей, не обязательно являющихся представителями одного рода, происходит для помощи и по необходимости, например, при лечении тяжелобольного [ПМА 2008: А.М. Фирсова, п. Полноват Белоярского р-на]. Известный в хантыйском народе *s'art ho* П.И. Юхлымов, чтобы показать свои способности, находясь за рубежом (в Венгрии), куда он был приглашен в качестве шамана, мысленно призвал духи всех известных ему живущих «сильных» хантов разного пола (среди них поэты, общественные деятели и т.п.), имеющих влияние на общество. Этот приём, как он рассказывал М.К. Волдиной, – одной из тех, чей дух он призывал, ему помог [ПМА 2008: П.И. Юхлымов, п. Полноват Белоярского р-на; М.К. Волдина, Ханты-Мансийск]. В данном случае в качестве «своего рода» воспринимались не только те, кто близок ему по крови, а общность более широкая, фактически – весь хантыйский народ.

Таким образом, можем сделать вывод, что реинкарнируются сильные роды с сильными корнями. Души представителей рода составляют собой некое энергоинформационное единство, концентрирующееся вокруг культа родового предка. Это духовное единство, базирующееся на кровном и приобретённом родстве, находит своё выражение на уровне семьи, через сохранение гармонии мужского и женского начал с соблюдением установившихся родовых традиций, а также в признании этого единства душ не только в обыденной жизни, но и после смерти и в последующем их возрождении. Осознание этого духовного единства позволяет людям чувствовать себя более сильными, успешными, способными разрешать сложные задачи, реализовываться творчески...; оно может распространяться и за пределы рода. Такие люди обладают силами противостоять тому, что воспринимается как зло, опасности и разрушение. Расширение самосознания до уровня народа и за пределы этнических рамок (включая не только человеческие общности, но и природное окружение), с признанием и почитанием своих корней и истоков, способно вывести человеческое существование на более высокий духовный уровень (в традиционной культуре – это уровень духов-покровителей).

2.7. Конечная цель земных воплощений человеческой души

«Некоторые представители хантыйского этноса обладали даром предвидеть, предсказать события, гадать с помощью предметов, расшифровывать сны и т.д. Они были очень наблюдательными и проницательными людьми, что позволило им выявлять различные явления, происходящие в природе, в растительном мире, различать повадки животных, птиц, зверей и т.д. Ханты всегда жили в гармонии с природой, они были так близки к окружающему миру, что это отразилось на их мировоззрении», – пишет Е.Д. Каксина [2013: 141].

А вот слова М.К. Волдиной, представительницы казымских хантов, она рассказывает о сути мировоззрения своего народа: «Каждый миг проживания человека связан с космическим пространством – «бесстенным, бездверным миром», где человек соприкасается с солнцем, звездами, луной, ветром, водой, соприкасается, проживает с временами года: зимой, летом, осенью, весной, встречается с утром, днем, вечером, ночью... И человек свою жизнь закрепляет обычаями, традициями, ритуалами, занятиями, деятельностью – в результате строит свою жизнь, это и есть его корни, его опора. Различные потоки биоэнергии – *riv*¹⁸ влияют, действуют на его жизнь, обуславливают состояние организма, души, здоровья. Человек может предсказывать, делать различные обобщения и выводы».

Духовную взаимосвязь человека со средой, природным окружением М.К. Волдина выразила следующими словами: «Человек живёт на Земле. Все содержимое на ней: деревья, травы, цветы, вода, огонь, камни, рыбы, звери, жучки, паучки... Их единство и равенство устанавливают биологическую близость, равенство, обеспечивают взаимное энергетическое влияние, закрепляется биоэнергетическими потоками, которые нельзя разрушать. Иначе это

ведет к разрушению, распаду жизни. Душа человека, опираясь на своё окружение, может предсказывать, подсказывать, предугадывать, предчувствовать, наказывать, лечить, обращаться к духам за помощью. Это все относят ханты к разряду ритуальных дел, все это человеку дает Бог или духи».

Суть человеческой жизни, по информации М.К. Волдиной, хантыйский народ определял так: «Жизнь вечна, ведется Богом. Ханты считают, что надо жизнь вести по ходу Солнца – это и есть жизнь, ведущая к свету, добру, радости, блаженству, это жизнь, которая дана Богом и ведется добрыми, жизневедущими духами. Именно так нужно вести свою жизнь, а если человек повел свою жизнь в противоположном направлении, то это ведет к разрушению его души, его жизни. Если против Солнца вести жизнь, то жизнь, душа человека разрушаются, ею овладевают «чёрные» силы, силы, которые противостоят светлой жизни. В зависимости, как проживет человек в этой жизни, то в той жизни (жизни после смерти) определяется его душа: если мужчина – то на Пятое небо, женщина – на Четвертое небо, вливаясь в добрую, светлую энергию. Если он жил по Солнцу. А если Человек жил против Солнца, то его место в чёрном мире – мире болезни, смерти, грязи, превращается в чёрную энергию» [ПМА 2007: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Созвучны этим словам наблюдения В.М. Кулемзина. Раскрывая суть хантыйского мировоззрения, он писал: «Двуязычные ханты, знающие особенности своей и русской культуры, подчёркивают, что основное отличие хантыйского мировоззрения заключается в неразрывной связи человека со всем окружающим миром: животными, растениями, водой, землёй, сторонами света, небесными светилами, космосом. Существуют одинаково важные связи, непосредственные и опосредованные, т.е. осуществляемые духами, божествами и т.п.» [Кулемзин 2004: 127]. А.З. Исламов цитирует слова З.Н. Лозямовой: «В этом и состоит гармония (во взаимодействии с окружающей средой) и, если мы не соблюдаем, нарушаем порядок (обычай), у нас появляется дискомфорт, пропадает гармония (в душе), и это, в конце концов, вырастает в беспокойство» [Исламов 2006: 108-109]. Близко этой мысли высказывание Т.А. Молдановой: «Представления о реальных особенностях животных, растений в сочетании с их использованием в качестве классификаторов

¹⁸ С языка казымских хантов это слово можно перевести как 'сила, тепло, энергия, дух', на языке сургутских хантов А.С. Песикова переводит понятие «рүв» как «сфера, поле, ореол», «живое» как «субстанция нематериального свойства вокруг предмета, субъекта, явления» [Песикова 2006 :37].

является способом объяснения человеком и самого себя (душа-трясогузка, ворон...). Для психологического здоровья носителей культуры важно сохранение символов, так как на уровне подсознания они срабатывают и по сей день <...>» [Молданова 1998: 19].

Для человека, по представлениям ханты, очень важны три главных момента: рождение, сама жизнь и смерть. Эти моменты зависят друг от друга, и все вместе они дают человеку право стать добрым духом или же превратиться в ненужную и дурную сущность. Превращение человека после смерти в духа имеет важное значение для следующих поколений [ПМА 1992: М.К. Волдина, Ханты-Мансийск].

Но «...не каждый умерший создан так, что из него может получиться *топх* – духовное существо более высокое и сильное <...>, действия которого могут влиять на судьбы живущих на земле людей, ускоряя или затормаживая их», – писал К.Ф. Карьялайнен [Карьялайнен 1994: 48]. По мнению Н.М. Талигиной: «В духа превращается не каждый умерший, а лишь тот, кто желает стать покровителем своей семьи [Талигина 1998: 46]. На наш взгляд, одного желания недостаточно, чтобы стать покровительствующим духом необходимо соответствие внутреннего духовного/душевного состояния человека этим устремлениям и признание окружающих.

Согласно статье О.А. Кравченко «Этнопедагогика в фольклоре казымских хантов: этапы становления человека» [2010], жизненная траектория человеческой личности в хантыйском традиционном обществе задавалась обрядами определения «чья душа вселилась» и «к какому духу голову повернул», проводившимися после рождения ребёнка. Как считает автор, «вырастить настоящего Человека» позволяла «система персонального патроната» членов рода, благодаря которому «во время обряда поклонения духам и «медвежьих игрищ» ребёнок идентифицировал себя с разными этническими сообществами, осваивал язык, этнические нормы». Об аналогичной этнопедагогической роли «медвежьих игрищ» в культуре манси писала В.С. Иванова: «<...> здесь царит живое общение со старшим поколением, осуществляется связь с историей своего народа, происходит впитывание мировоззрения этноса, религиозных начал. На этих игрищах мы видим связь времён, без ощущения которой не осмыслить прошедшее время, не объяснить настоящее и не увидеть будущего» [Иванова 2002: 94-99].

Этапы, условно выделенные О.А. Кравченко на основе широкого круга разножанрового фольклора, включают в себя: вступление в человеческое сообщество; освоение домашнего пространства; прохождение испытаний (инициация) и получение имени; расширение жизненного пространства героя, у которого «рука рукой становится стала, нога ногой становится стала», за счёт освоения других земель, других вод, других миров в поисках жены и ведения войн и сражений; переход в категорию «с проседью в голове мужчина», характеризующийся тем, что «мужчины знают слова священных песен, разыгрывают на медвежьем празднике сценки, приводят на праздник духов, произносят слова молитвы». Последним и главным называется «не для всех достигаемый этап», когда «Человек становится Духом». В этот период «герои борются с различными лесными духами – *менками*, другими существами, вредящими людям». Автор пишет, что «конечной целью жизни человека является сам ЧЕЛОВЕК – ХАНТЫ, который становится ДУХОМ, ЛИЧНОСТЬЮ, прокладывающей путь для следующих поколений» [Кравченко 2010: 69-75]. В данном случае был прослежен жизненный путь мужчины, он отличается от женского пути (см., например статью Т.Р. Пятниковой «Женщина ханты в разных временных измерениях» [2015]) теми ролями, которые предписаны им социумом и природой, но желаемый конечный итог жизненного пути у них один. На мансийском материале эти вопросы рассмотрены С.А. Поповой [2003; 2008 б].

Вот как объясняет Е.И. Ромбандеева процесс превращения отдельных личностей после смерти в духов, покровительствующих потомкам: «Манси поклонялись *най̄ отырам*, букв. ‘героиням, богатырям’ <...> это души предков <...>. Ещё при жизни *най̄ отыры* прославили себя чем-либо, сделали что-либо значительное для своего народа, и по этой причине после смерти их души не погибают вместе с ними, а продолжают жить на земле и оказывают добрую помощь, услугу людям, если эти люди хранят память о них, почитают их <...>. Души предков могут помочь людям в их охоте или рыбной ловле, в сохранении жизни и здоровья» [1993: 50-51]. Она также пишет: «Создание *най̄ отыров* у манси происходило, по-видимому, всё время. Из изображений умерших родственников в отдельных семьях создавали своих *най̄ отыров*, такие родственники при жизни почитали их за сохранение жизнеспособности той или иной семьи, или просто были любимыми людьми, детьми матери.

Они довольно быстро утрачивают силу вместе со смертью их создателя и главного их почитателя в семье, если другие члены этой семьи не захотят сохранять и почитать его дальше» [Ромбандеева 1993: 65]. В то же время этот же автор, спустя годы, предостерегает от смешения понятий, связанных с почитанием умерших: «Мне приходилось наблюдать, как одна сотрудница изображение покойного (*иттырма*) выдавала за духа-покровителя. Мне думается, как у манси, так и у хантов духами-покровителями являются объекты более высокого ранга, чем *иттырма*. Замена одного предмета другим вводит в заблуждение неосведомлённых людей и упрощает сложную систему мифологической философии верований наших народов» [Ромбандеева 2008: 388].

Исследователи отмечают, что в духов «могли превратиться лишь немногие выдающиеся люди; *тонгх* представляет собой «обожещённого» члена рода, обладавшего какими-то особыми качествами» [Соколова 1990: 60]. «Причину превращения в *тонгх*'а, почитаемого после смерти, следует видеть в социальной значимости человека при жизни и в той роли, которую он мог играть в кругу своих сородичей» [Мошинская 1952: 52-53].

В своей статье «О культе предков у хантов и манси» на широком круге материалов З.П. Соколова убедительно доказывает связь представлений о душе, почитания умерших (культу мёртвых), нашедшем выражение в обычае делать вместилища душ умерших, с культом предков. Она пишет: «Развитие этих представлений и культов шло следующим образом: культ умерших → культ предков → культ семейных (домашних) и общественных духов» [Соколова 1990: 70].

Таким образом, происхождение многих известных у обских угров духов-покровителей связано с жившими когда-то реальными людьми. Их жизнь имела огромное влияние на окружающих. Они могли быть воинами-защитниками, талантливыми сказителями и певцами, шаманами-целителями, мудрецами-предсказателями, старейшинами... Выражение казымских хантов: «*ләнҕа jis, kalta jis*» обозначает, что умерший стал духом, но этот дух может не только помогать. Помогающие и оберегающие же сильные духи-покровители – это «*naj-vərt*» ('женские светлые духи–мужские светлые духи').

До тех пор, пока потомки помнят о деяниях своего предка, воспетых в песнях и легендах (на которых воспитывалось не одно

поколение людей), чтут его, сила его сохраняется и помогает им более счастливо жить на этой земле. Почитая своего духа-покровителя, следуя традициям, человек мог достичь состояния, позволяющего ему стать таким же, как и их легендарный предок. По мнению знающих и мудрых представителей обских угров, такие духовно сильные люди, укрепляя устои жизни даже на уровне своего рода, и после окончания земного пути также продолжают облегчать страдания, помогать и сопутствовать жизни новых поколений.

Учитывая сложившиеся представления о человеческих душах и их посмертном существовании, а также принципах повторных воплощений, трансмиграцию человеческого духа с позиций обско-угорского мировоззрения можно представить в виде схемы (см. рис. 1).

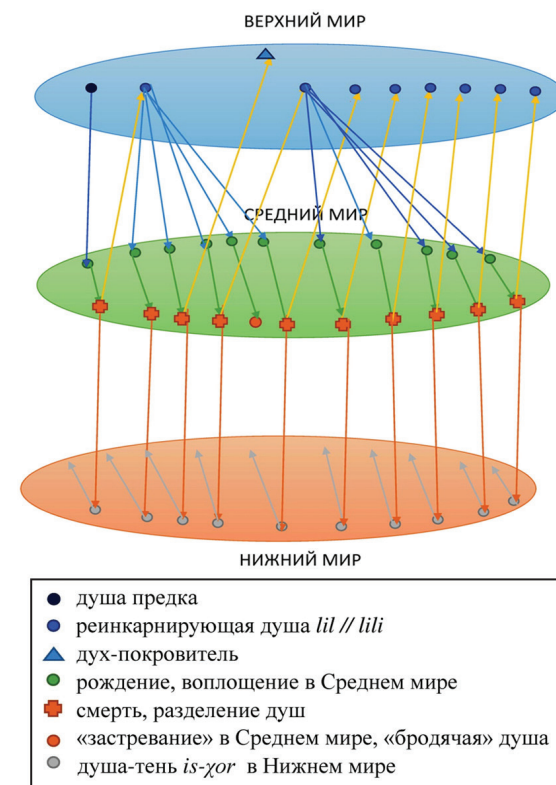


Рис. 1. Реинкарнация человеческих душ у обских угров

Эта схема включает в себя три взаимосвязанные между собой пространственно-временные линии:

1. Человеческий дух (душа *lil/lili*) воплощается в определённой математической прогрессии: как правило, в одном роду в 1-4/5 новых людях, каждый из которых несёт в себе его отдельную частичку. После окончания жизненного пути *lil/lili* каждого человека вновь воплощается в 1-4/5 людях. Затем следуют новые воплощения каждой из этих душ *lil/lili* и т.д. Графически это может выглядеть как усложнённая постоянно разветвляющаяся спираль с нисходящими (воплощение в Среднем мире) и восходящими (возвращение в Верхний мир) витками, которые могут найти своё завершение в определённых случаях (невозможность реинкарнирования из-за неких трагических обстоятельств или в связи с переходом на другой уровень – в ранг духа-охранителя).

2. Другая часть жизненной сущности человека – *is* (состоящая из 4-5 частей) развивается по-другому. Она представляет собой конечный цикл из двух половин: время жизни от рождения к смерти, затем существование в ином (Нижнем) мире в обратном направлении и исчезновение.

3. И, наконец, местом соприкосновения двух первых линий является короткий линейный временной отрезок: это жизнь конкретного человека, имеющего определённый набор *lil/lili* и *is*, распадающийся после смерти на две части и означающей конец существования конкретного индивида. Этот короткий временной отрезок и является тем самоценным опытом, который вбирает в себя человеческий дух.

По мере накопления опыта от жизни к жизни каждая отдельная частичка первоначального духа предков – *lil/lili* в конечном итоге должна перейти (за исключением указанных выше случаев) на другой уровень бытия – стать представителем Верхнего мира, покровительствующего родственным себе *lil/lili*, продолжающих свой путь дальнейшего воплощения в Среднем мире.

ГЛАВА 3.

ОТРАЖЕНИЕ РЕИНКАРНАЦИИ В ФОЛЬКЛОРЕ

3.1. Мифологический сюжет о реинкарнации фратриального предка

У северных групп хантов и манси широко распространён мифологический сюжет о фратриальном предке – живущей в лесу одинокой женщине *Mos'* (*Mos'-ne*), которая возродилась благодаря медведице. Потеряв ценную для себя вещь (шубку с бубенчиками, сукно с бубенчиками и т.п.), она вынуждена была отправиться на её поиски [*Женщина Мось... 1990: 87; Как сделали... 2003: 59-65*]. Вещь оказывается подвешенной на дереве. По тексту угадывается, что речь идёт о Мировом Древе или Древе Жизни. Подсказкой этому является то, что дерево охраняют особые волки или собаки (согласно традиционному мировоззрению обских угров, их образы представляют Нижний мир). В некоторых вариантах дерево сторожит укравшая вещь *Pur-ne*, в данном случае это человекоподобное сверхъестественное враждебное героине существо. Волки (собаки) или *Pur ne* становятся причиной гибели героини.

Далее повествуется о том, как душа *Mos'-ne* даёт подсказку родственникам о своей физической гибели. В варианте сказания, записанного венгерским учёным Й. Папай у северных хантов в 1898-1899 гг. в районе Обдорска (старое название современного Салехарда), душа погибшей женщины *Mos'* предстаёт каплей крови, докатившейся до домов сестёр, в другом варианте она даёт им знать о своей случившейся смерти стуком в дверь. После чего «<...> душа опять побрела <...>, в свою собственную избушку. Там она проползла между многими шкурами диких зверей и многими шкурами куницы. Но напрасно заползала она туда, она не могла возродиться. Так и ушла опять из дома. Как раз земля стала обновляться. Пришла весна. И душа женщины Мось заползла в землю. Там, где она заползла, скоро начал расти красный

цветок» [Женщина Мось... 1990: 87]. Это растение *punras'* (кипрей, Иван-чай) или *poryh* (зонтичное растение) съедает медведица, и благодаря ей *Mos'-ne* возрождается вновь, родившись у неё вместе с медвежатами. *Mos'-ne* считается фратриальным мифологическим предком северных групп обских угров.

Реинкарнация первопредка в медвежьей берлоге, но в облике человека – один из важнейших сакральных мотивов, который среди известного ряда других лежит в основе существующего у обских угров развитого культа медведя. Мотив взаимодействия человеческих душ с «медвежьим миром» нашёл отражение в актуальных верованиях восточных хантов, у которых существуют представления о повторном «приходе в дом» умершего родственника в облике добытого медведя [Шмидт 1989].

Упомянутый выше мифологический сюжет¹⁹, наряду со сложившейся и устоявшейся в нём линией событий, в процессе развития приобретал дополнительные. Так, в одной мансийской версии, опубликованной Е.И. Ромбандеевой, *Mos'-ne* погибает из-за своего проступка от рук мифического мужчины, когда их совместного ребёнка унесло на льдине [Маленькая женщина Мбцнэ 1993: 167-173] (подобный сюжет зафиксирован и у шурышкарских хантов). По другой версии, в тексте, записанном от сказительницы Т.С. Вандымовой, описывается жизнь замужней женщины *Mos'-ne*, нарушившей запрет и вынужденной блуждать в других мирах, а возвращение её на землю оказалось следующим: «На землю её отпустили, но не к своей семье, а совсем в другое место». И так же, как и в предыдущих версиях, она возрождается через медведицу в образе хантыйской девочки [Маленькая женщина Моц 2012: 65-71].

Продолжением представленной выше версии Й. Папай о чудесном возрождении женщины *Mos'* благодаря медведице является сюжет об охоте на медведицу-мать и её двух медвежат-братьев, которые становятся добычей князя. Предвидя это, медведица

¹⁹ По указателю, содержащемуся в работе «Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии» и составленному на основе разработанной авторской методики А.А. Ким, этот текст относится к III типу «Сюжеты о наказании/вознаграждении» подтип 3.4. «Непослушание/послушание» [Ким Ал. 2007: 142-143].

наставляет свою человеческую дочь, что ей необходимо делать, когда люди будут поедать её мясо. Наказ заключался в том, чтобы дочь сохранила целостность медвежьих костей, это было важно для реинкарнации медведицы и медвежат в звезды. Героиня выполнила просьбу матери-медведицы: «Она замечает, куда люди разбрасывают когти медведей, кедровистые когти их рук, идёт туда, собирает их и всё уносит в тихий лес на берегу. Там она их укладывает – пусть их души возродятся» [Женщина Мось..., 1990: 89]. Мотив реинкарнирующейся медведицы, превратившейся вместе с медвежатами в созвездие, также широко распространен у северных групп хантов и манси²⁰.

Парадигматическому разбору мансийских прозаических произведений о *Mos'-ne* и медведице посвящена статья Л.В. Поповой. В ней, в частности, отмечается, что сюжетная цепочка с точки зрения жизни и смерти показывает идею вечной жизни, постоянного возрождения: «медведица здесь своего рода медиатор, через неё главная героиня совершает переход из одного состояния в другое...»; «Через кровь, растение, животное героиня вновь рождается в человеческом облике. То же самое происходит с медведицей, её убивают охотники, но дочь помогает ей возродиться, подняться на небо» [Попова Л. 2008: 418, 419].

Но надо заметить, что у манси бытовал также подобный сюжет и о происхождении фратрии *Por*, где вместо *Mos'-ne* фигурирует женщина *Por*. В начале повествования говорится об инцесте брата и сестры, в результате чего сестра-жена была убита. Кровь её становится растением *pori* (*poryh*), его съедает медведица, которая родила первую женщину *Por* [Roheim 1954: 26, Цит. по: Сагалаев 1991: 105].

Таким образом, в мифологических сказаниях обских угров встречается сюжет, связанный с реинкарнацией фратриального предка (*Mos'-ne*, реже *Por'-ne*). Их особенность в том, что возрождение

²⁰ Сюжет этого мифа-сказки, несмотря на присущую ему этническую специфику, соответствует сюжетике мирового сказочного фольклора. Например, как отмечает В.И. Харитонов, он перекликается с русской сказкой о Крошечке-Хаврошечке, относящейся к волшебным сказкам, подтип «Чудесный помощник», когда корова, перед тем как её зарежет злая мачеха, попросила девочку собрать её кости... [Андреев 1929].

героини происходит при участии самки сакрального животного – медведицы, ставшей для неё матерью, которая съедает растение, в какое на время воплощается человеческая душа.

3.2. Мотивы реинкарнации, посмертного существования и превращения в духов-покровителей в героических и мифологических сказаниях

В сказании о богатырях города Сонг-хуша, записанного у хантов С.К. Паткановым в 1888 г. в сел. Шумиловские на р. Конде, повествуется о герое, трижды возрождавшемся на земле. В первом случае он рождается сыном богатыря, но во время эпидемии умирает. Придя из мира мёртвых, превращается в репейник, который съедает самка оленя. У нее рождаются три олененка (вторая реинкарнация), которых преследует сын небесного бога в облике волка. По его приказу один из оленят становится добычей охотника. Сердце и язык его съедают княгиня-хозяйка и рабыня; от этого у хозяйки рождаются два сына, у рабыни – один (третья реинкарнация). Сыновья собирают войско и отправляются в путь за невестой... [*Богатыри города...* 1990: 160-167]. Данный пример примечателен ещё и тем, что здесь отражено представление хантов и манси о человеческой душе, которая может воплотиться одновременно в нескольких людях.

Местом пребывания реинкарнирующей души в теле человека у обских угров считается голова. На этом основано особое отношение к волосам и головным уборам. В обско-угорских фольклорных текстах героического содержания упоминается о скальпировании погибших богатырей. Скальпирование – это древний обычай, направленный на прекращение у побежденных способности реинкарнировать – возрождаться в этом мире. Но в одном из текстов говорится о том, что после гибели семи братьев-богатырей, их скальпы были развешены на деревьях [*Младший внук...* 2003: 17-22]. Здесь можно увидеть символическую связь данного обычая с образом Мирового Древа/Древа Жизни, прослеживающуюся и в других обычаях обских угров – подвешивать на деревья в берестяной ёмкости послед

от новорождённого, а в далёком прошлом хоронить на них умерших младенцев, а также шаманов. Дерево обладает живительной силой, связывает собой разные миры, способствует духовной защите и возрождению.

В данном же тексте косвенно прослеживается связь между самым младшим из братьев-богатырей и родившимся после их смерти мальчиком – сыном старшего брата-богатыря. Некоторое время мальчик жил без имени, что можно трактовать как жизнь в Среднем мире не определившейся, не получившей своего предназначения души. Обнаружив развешенные на деревьях скальпы своих родственников, мальчик внимательно рассматривает их. Особенно его привлек скальп младшего из братьев, о котором он узнаёт: «<...> *таким храбрым был, если бы была у него кольчуга, если бы была у него сабля, он бы не пал перед стрелой, пущенной мужчиной*». После этого контакта с душой богатыря он смог проявить себя: выстрелив из лука, нанизал на одну стрелу всю поднимающуюся на нерест рыбу и получил имя Весенних Нерестящихся Нанизывающий Богатырь. В данном тексте не говорится напрямую о реинкарнации. В то же время косвенно передаётся информация, что к мальчику перешла сила, отвага, стремление служить людям от погибшего богатыря, и он смог отомстить врагам, совершив невероятные подвиги, а после этого он становится духом-покровителем [*Младший внук...* 2003: 17-22].

В мифологических сказаниях можно также встретить информацию, сопутствующую представлениям о реинкарнации души и имеющую важное значение в понимании воззрений обских угров на её характер. Распространены сюжеты, когда герой посещает разные миры и возвращается назад. Чаще всего в этой роли выступает *As tyj iki* (хант.), он же *Mir-susne-hum* (манс.) – посредник между Верхним миром и миром людей, покровитель шаманской традиции. В фольклоре он носит разные замысловатые имена. Например, его путешествие в иные миры представлено в «Священном сказании о Желанном Богатыре – Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света», записанном Н.И. Терёшкиным в 1947 г. от шеркальско-низямских хантов. Перевод и комментарии к тексту сделаны Е. Шмидт [*Мифы...* 1990: 105-125]. В нём описывается, как явившиеся прислужники хозяина мира мёртвых

забирают души людей, стреляя в них маленькими стрелами, несущими болезни, сажают в лодки и увозят на тот свет. Среди тех, кого они забрали – дочь Желанного Богатыря – Купца Нижнего Света, Купца Верхнего Света. Через какое-то время, оправившись от горя, герой оказывается в пути. Заплутав, он встречает необычного богатыря в белоснежной одежде, который сопровождает его в путешествии в иной мир. Желанный Богатырь – Купец Нижнего Света, Купец Верхнего Света оказывается в гостях у своей дочери, которая замужем за хозяином болезней и страны мёртвых. Там он выносит заповеданное людям правило: «Нельзя заранее готовить большое приданное дочери, иначе её могут забрать в иной мир до её замужества». После посещения страны мёртвых герой оказывается в следующем ином мире. Олени, утратившие свои силы, советуют ему обойти семь берёз выросших из одного пня (образ мирового дерева). В поиске этого дерева он увидел гнилой берёзовый пень. Но тут выскакивает «старуха, белая как заячья шкура» (зашифрованный образ богини *Kaltas*'). Какое-то время он гостит у неё и продолжает своё путешествие. Он становится наблюдателем мучений, происходящих с душами людей, которые при жизни жадничали, ругались, изменяли, и наоборот, благополучие тех, кто при жизни проявлял свои лучшие качества. Герой встречает также тех, от кого зависит появление необычных способностей у людей, которые рождаются «в кукольный век <...>, кукольное время». Так именуют в фольклоре время современного человека. Оно настаёт тогда, когда герой возвращается домой и становится главнейшим духом-покровителем обских угров (здесь он именуется Золотой Богатырь), получив культовое место на территории у устья Иртыша.

В одном из подобных повествований («Подобно Осиновому Листу Вёрткий Муж») можно встретить характерные для обских угров представления о посмертных странствованиях души. Например, о том, как душа человека после его смерти обходит те места, где он бывал при жизни:

«Старик пришёл и сказал:

– Я обошёл все семь возвышенных мысов, на которых я раньше бродил.

Пришла старуха и сказала:

– Семь боров, в которых я раньше гуляла, я все обошла» [1990: 223].

Особое значение и в актуальных верованиях, и в фольклорных текстах имеют образы птиц и животных как ипостасей героев и героинь, ставших позднее духами-покровителями, в образах которых их души могут совершать конкретные действия. Например, в упомянутом выше сказании о Золотом богатыре он и его супруга предстают в образах гусей. Нередко в героических песнях и сказаниях невеста в образе совы или другой птицы может оповестить жениха о месте своего нахождения прежде, чем он отправится туда в военный поход.

3.3. Трансформация героев и чудесное преображение стариков в сказках

В обско-угорских сказках смерть и повторное рождение после нее происходят очень быстро, при этом напрямую не указывается, что это смерть и последующее рождение, а преподносится как чудесная волшебная трансформация. Трансформация может являться преображением существ, олицетворяющих собой некие силы, иногда враждебные человеку, а также касается самих людей.

В первом случае, ярким примером может служить распространённый у обских угров мотив сжигания лесной ведьмы (*Kir-njulup imi*, хант.), иногда злого великана *mejк'a* (хант.) / *mejkv'a* (манс.) или *Por-ne*, и превращение её пепла в комаров. Людоедская сущность здесь не исчезает, а преобразуется, трансформируется и находит своё выражение в появлении досаждающих людям кровососущих насекомых.

В отношении же обычных людей трансформационные изменения в сказках выглядят несколько иначе. Реинкарнация героев обско-угорских сказок, о которой в них идёт речь, предстаёт в достаточно завуалированной форме. Например, в одном из текстов хантыйских сказок после испытаний герои (два брата и сестра) возвращаются в дом людей, которые их вырастили. Но прошёл большой срок времени: «Когда пришли домой, смотрят: в избе три угла обвалились, только один угол держится. Если зимой пришли, последнюю

горящую искру в чувале снегом засыпали, если летом пришли, водой капнули, и потухла последняя искра в чувале <...>». Далее: «Мать и отец выскочили из избы. Только выскочили, подхватили их, подбросили, за облака летали, вниз когда упали, маленьким мальчиком и девочкой стали» [*Младший внук... 2003: 52*]. Или такой пример: «<...> В бабушкином доме из чувала маленький дымок идёт <...> Три угла дома обвалились, один угол дома остался <...>. У бабушки остался маленький огонёк, этот уголёк она из одной руки в другую перекачивает <...>. Бежит она к внуку. Внук поддел её носком обуви, пнул, запрокинула она голову, упала вниз и стала, оказывается маленькой» [*Сказки Гришкина... 2012*]. Подобные концовки в обско-угорских сказках являются традиционными. Ещё один пример: «А свёкр со свекровью до того состарились, ничего уже не понимают! Посадил их сын на носок ноги и подбросил вверх. Улетели они в небо. Летали, летали, упали на землю и вновь помолодели» [*С неба спустившаяся... 2008: 46*].

При возвращении героя к матери также типичными приемами всегда вначале описывается её старость: «<...> у матери осталась единственная искорка огня <...>», но после встречи: «Сын толкнул её ногой и отбросил. На этом конце поля она заплакала, с того конца поля появилась. Она стала трехлетней маленькой женщиной, углы её платка стелятся внизу <...>» [*Камень семпыр... 1990: 100*]. М.Ф. Косарев в своей статье «Фольклорные приёмы и способы омоложения, воскрешения и обретения бессмертия», где он рассматривает эту тему на материале разных народов, даёт такое толкование омоложению сказочных персонажей в обско-угорском фольклоре: ««Пинать» в обско-угорском фольклорном контексте означает «укачивать»: у хантов к младенческой зыбке крепилась особая ременная петля, с помощью которой мать качает зыбку ногой – «пинает». Отсюда такое былинное выражение: «После семи сыновей в песенном доме кого пинали? Златоглазую красавицу-дочь в узорчатой зыбке там пинали»» [*Косарев 2006 б: 255*].

В героических сказаниях также встречаются подобные мотивы, но если в сказках это, как правило, концовки, то в больших

повествованиях они могут встретиться в середине текста: «Они прибыли к первой тётке. Видят, что эта старуха уже трясётся от старости. Его жена толкнула её на землю, подняла, и эта старуха сделалась молодой и красивой женщиной <...>»; «<...> Старик подбежал, чтобы обнять своего сына; сын его бросил на землю, и он стал молодым красивым мужчиной. Старуха побежала, чтобы обнять его жену; невестка её толкнула на землю и подняла – та превратилась в молодую и красивую женщину <...>» [*Подобно Осиновому... 1990: 235, 236*].

Л.В. Попова, реконструируя мифологические мотивы сюжетов подобного рода в обско-угорском сказочном фольклоре, в одной из своих статей обращает внимание на ряд существенных деталей, позволяющих более глубоко вникнуть в потаённый смысл этих сказок и расшифровать их значение. Прежде всего, она обращает внимание на присутствующие в этих сказочных концовках «архаические представления обских угров об огне, о жизненных циклах, о разного рода рубежных состояниях». Она именуется обозначенный нами мотив, встречаемый в мансийских и хантыйских сказках, как «сказочный эпизод о гашении последней искры в очаге». Основные особенности этого мотива обско-угорского фольклора исследовательница обозначила так: «Данный эпизод встречается в конце сказки, когда герой возвращается домой после долгих странствий: избышка уже совсем обвалилась, бабушка сидит в уцелевшем углу дома, у очага, в котором тлеет последняя искорка. Главный персонаж <...> различными способами гасит искру, затем толкает (пинает) из угла в угол или отбрасывает в сторону старушку, от чего она становится молодой (маленькой)» [*Попова Л. 2012: 136*]. Она справедливо полагает, «эпизод о котором идёт речь, очевидно, является частью трансформированной версии древнего мифа», об этом свидетельствует некоторая «оторванность» данного мифологического элемента от повествования. Его первоначальное значение практически утрачено и имеет очень древнее происхождение [*Попова Л. 2012: 138*]. По нашему мнению, первоначальным смыслом, вкладывавшемся в подобные эпизоды, является реинкарнация героев, которая предстаёт перед нами здесь в зашифрованном варианте.

Доказательством этому является ход рассуждений самой Л.В. Поповой. Она обращает наше внимание на два принципиально важных момента, позволяющих глубже вникнуть в суть представлений обских угров о реинкарнации. По её мнению, «гашение последней искры может рассматриваться как смерть героя. <...> искорка или сохранение огня – символ продления, поддержания угасающей жизни в другом мире. Огонь здесь проявляет не только охранительную функцию, но и посредническую: является связующей ниточкой между миром живых и миром мёртвых. Когда проходит определённое время, огонь должен погаснуть, это означает, что цикл завершён» [Попова Л. 2012: 140], в то же время она отмечает: «<...> пока горит огонь, есть жизнь, если огонь героя погаснет, то прервётся и возможность его рождения в последующих поколениях» [Попова Л. 2012: 142]. Исследовательница также обращает внимание на способы гашения искры героем, прежде всего предметы, с помощью которых она гасится: в мансийских версиях внук ткнул в очаг заснеженный посох или мокрое весло. «Посох – это мужской атрибут, а очаг женский». В космогонической мифологии посох символизирует орудие творения мира, «атрибут шамана, торящего дорогу, преодолевающего трудный путь» [Попова Л. 2012: 141]. Не случайно как фаллический символ – посох – предстаёт в сценках медвежьих игрищ.

Обобщая, можно выявить следующие соответствия, указывающие на зашифрованный в концовках обско-угорских сказках процесс реинкарнации (табл. 7):

Таблица 7

Мотив реинкарнации в обско-угорских сказках

Символическое обозначение в текстах сказок	Расшифровка, предполагаемые состояния
полуразрушенное жильё, угасающий очаг	старость, переход в другой мир, нахождение в ином мире

тушение последней искры водой (снегом), заснеженным посохом (мокрым веслом)	смерть, процесс возрождения души старого человека через зачатие в семье близких родственников
престарелый родственник бежит навстречу своему сыну (внуку)	желание души возродиться в своём роду
попадание престарелого родственника и подкидывание его вверх, его витание в небесах	нахождение реинкарнирующей души в Верхнем мире, прежде чем вернуться обратно в Средний мир в семью родственников, младенчество
падение с небес на землю и превращение престарелого родственника в молодого (маленького)	повторное рождение в этом мире, возрождение души в новом теле, проживание им новой жизни

Таким образом, обско-угорский фольклор (в данном случае были представлены примеры фольклорных произведений северных групп) передаёт идею о реинкарнации обычно в символической, зашифрованной форме, причиной чего является её сакральность. Принципиальных отличий между северо-мансийскими и северо-хантыйскими представлениями о реинкарнации и их символическом выражении в текстах нет. На примере представленных фольклорных сюжетов хорошо видно, что в зависимости от жанра информация о перевоплощении душ может передаваться по-разному. В мифологических сказаниях перевоплощение касается не только обычных людей, но и сверхъестественных мифических существ, а также первопредка, в данном случае женщины *Mos'*. В героических текстах, как правило, речь идёт о предках, которые завершили свой круговорот жизни-смерти, став боже-ствами, духами-покровителями своего народа. Так, в одном из приведённых примеров, несмотря на предпринятые меры врагов (скальпирование), не позволяющие возродиться вновь, душа

погибшего богатыря даёт возможность своему потомку отомстить за себя и своих братьев и стать покровителем своего рода. В сказках же реинкарнация происходит как чудесный акт преобразования стариков в детей или же мгновенное их омоложение.

В сказаниях обских угров встречаются мифологические представления о посмертном существовании, о становлении духов-покровителей. Общеизвестно, что фольклор является отображением жизни народа и существующих в ней идей, в то же время содержащиеся в нём представления находили отражение в актуальных верованиях и способствовали их дальнейшему развитию.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представления обско-угорских народов о реинкарнации вписываются в сложившуюся у них систему горизонтальных и вертикальных разноуровневых пространственно-временных моделей (мировая река, гора и т.д.) и связанный с ними пантеон божеств и духов-покровителей. Согласно мифологическим воззрениям, влияние на жизнь, смерть и последующее возрождение имеют магические, очищающие и преображающие свойства Воды и Огня и их симбиоза в виде Огненной Воды, получивших своё отражение в сохранившихся древних мифах. Рассмотренный нами комплекс представлений о круговороте душ имеет отношение к древнейшему архетипическому символу – Древу Жизни (семиствольной берёзе, реке – другим эквивалентным ей по сакральным функциям деревьям). С ним взаимосвязан образ птицы, в котором предстаёт богиня-мать *Kaltas*, а также её дети – птицы-духи, олицетворяющие собой человеческие души и духов-предков. Согласно традиционным верованиям северных групп обских угров, именно *Kaltas* (у восточных хантов *Pugos*) посылает в Средний мир человеческие души и забирает их обратно.

Как показал анализ материалов, богатый комплекс представлений хантов и манси о душе (душах) основывается на двух её составляющих духовном (реинкарнирующем) начале – *lil* (хант.) / *lili* (манс.) и виталическом – *is, is-chor* (хант., манс.). Реинкарнирующая душа (она же – «маленькая» душа, «внутренняя» душа, душа-птица) является продуцирующим (животворящим) началом, постоянно возрождающимся в новых физических телах. Она имеет «небесное» происхождение и периодически возвращается после смерти в Верхний мир. Виталическая же часть души имеет психоэмоциональные характеристики и отвечает за жизнеспособность в Среднем мире, она является жизненной энергией и условно делится в зависимости от пола на 4 (у женщин)/5 (у мужчин) частей. После смерти она переходит в Нижний мир, вновь проживая уже прожитую жизнь, но в обратном порядке, и исчезает.

В актуальных верованиях обских угров наибольшее распространение получили представления о 4-5 душах *is*, *is-χōr*, на основе чего можно сделать вывод о том, что общество, в лице своих «посвященных», вырабатывало способы, во-первых, сохранения жизненных сил для полноценного и более длительного пребывания человека в земном мире. И, во-вторых, заботилось о посмертном покое виталических душ и достойном завершении их существования, т.к. их нахождение в Среднем мире в виде «бродячих» душ представляло опасность для живых людей.

Информация в народе о реинкарнирующей душе *lil/lili* имеет несколько закрытый характер, она передаётся опосредованно, завуалированно и представляет собой больше символический пласт знаний. Тем не менее, *lil/lili* считается главной душой, несущей в себе кодовые характеристики человека, связана с его сознанием, т.к. располагается в голове (или в волосах) и отвечает за связь с космосом (Верхним миром).

Реинкарнация в обско-угорской среде имеет определённые закономерности. Мною выделено 12 принципов, характеризующих это явление:

1. Потенциальная возможность реинкарнации есть у всех душ.
2. Реинкарнация происходит в семьях родственников как по отцовской, так и по материнской (реже) линиям, но не исключается возможность возрождения и в чужом роду.
3. При реинкарнации, как правило, сохраняется пол: предок мужского пола возрождается в мальчике, женского – в девочке.
4. Реинкарнирующая душа может воплотиться в нескольких младенцах (по традиционным канонам: до 5-ти – мужская, до 4-х – женская).
5. Считается, что реинкарнирующая «субстанция» распределяется неравномерно среди тех, в ком она повторно воплощается.
6. В одном младенце реинкарнирует одна душа, но встречаются также случаи, когда за возрождение «борются» две души, оказывающиеся в одном теле.
7. Реинкарнация обычно происходит в семьях тех, к кому душа умершего испытывала привязанность.
8. Несмотря на существование тонкой связи между близнецами,

отличающей их от других людей, в них реинкарнируют души разных предков.

9. Реинкарнация происходит в определённые сроки: от 4/5 лет (в зависимости от пола) после смерти в промежуток времени равный прожитой жизни. В то же время нередко фиксируются случаи более быстрого воплощения души, в том числе даже при жизни (незадолго до смерти) её предшественного обладателя.

10. Отмечается большое внешнее сходство между умершим и тем, в ком он возродился, а также схожесть их характеров, привычек и т.п.

11. Человеческая душа воплощается только в человеке. В то же время у самой восточной группы хантов (васюгано-ваховских) зафиксированы представления о «приходе в гости» умершего родственника в образе добытого на охоте медведя, что роднит эти представления с фольклорными мотивами временного воплощения человеческой души в растениях и животных.

12. Для обско-угорской системы реинкарнации характерна этническая привязка, так как считается, что она происходит в своём народе. Однако повсеместно не исключалась возможность перехода возрождающейся души в другие народы, если свой род иссяк, в этом случае реинкарнация происходила не по родству. В век, когда стали преобладать смешанные браки, – эта тенденция получила своё распространение, но уже преимущественно с соблюдением принципа родства.

Реинкарнация у обско-угорских народов имеет дискретный характер, а выявленные принципы не являются жёсткими, т.к. повсеместно встречаются исключения из «правил». В данном случае мы можем говорить о неких установившихся или заданных свыше «рамках», позволивших «упорядочить» процесс трансмиграции человеческих душ.

Так как реинкарнируют обычно родственники, то эта система действует на уровне близкородственных коллективов (родов). Души представителей одного рода, таким образом, составляют собой некое энергоинформационное единство, концентрирующееся вокруг культа родового предка – духа-покровителя.

На жизнь в традиционной среде обских угров влияли следующие

факторы: принадлежность к определенному роду, в котором происходит воплощение; нахождение под покровительством определённых духов-покровителей; соблюдение предписанных обычаев; гармоничное взаимодействие с природным и социальным окружением. Одна из основных целей проживания в «этом мире» или регулярного «прихода» в «этот мир», – стать сильным духом, покровительствующим своим потомкам и оберегающим свой род. С этим связан ещё один своеобразный желаемый итог повторяющихся жизненных циклов, с точки зрения обских угров – «попадание» душ в верхние («небесные») миры. Это осуществляется благодаря развитию востребованных социумом способностей, получению общественного признания, оказанию поддержки и помощи окружающим, то есть в том, что выражает направленность души на созидание и поддержание жизни. Но диалектика человеческого развития в том, что всему в жизни всегда есть определенное противодействие «противоположных» сил. Поэтому люди, отвечающие перечисленным характеристикам, должны обладать внутренней силой. Сила таких людей проявлялась обычно на уровне своего рода, но могла быть и шире. Если после смерти человека происходило его «превращение» в покровительствующего духа, то могущество и влияние такого духа соответствовали уровню проявленной при жизни внутренней силы его обладателя.

Таким образом, человеческие души, по представлениям обских угров, постоянно находятся в некоем «танце»: рождаются, умирают, «проживают» в ином мире прожитую жизнь заново, но в обратном порядке, снова воплощаются для новой жизни... Но многократно рождаясь в «этом мире», можно выйти за пределы этого круговорота. По мере накопления опыта от жизни к жизни каждая отдельная частичка первоначального предкового духа – *lil/lili* в конечном итоге должна перейти на другой уровень бытия – стать представителем Верхнего мира, покровительствующего родственным себе *lil/lili*, продолжающих свой путь воплощения в Среднем мире.

Традиционные представления хантов и манси о реинкарнации укладываются в единую целостную мировоззренческую систему, пронизывающую собой все сферы их жизнедеятельности, и могут быть отнесены к главным смыслам в их культуре.

The conclusion

The presentation of the Ob-Ugrians about reincarnation enter in the current system of horizontal and vertical multilevel spatio-temporal models (world river, mountain, etc.) and the associated Pantheon of Deities and Spirits-patrons. According to mythological views, the influence on the life, death and rebirth have a magical, purifying and transforming properties of Fire and Water and its symbiosis in the form of Fire Water, which got reflection in ancient myths. We considered a system of ideas about the rotation of souls has relation to ancient archetypic symbol – the Tree of Life (the birch with seven trunks, at least – other equivalent of the sacred functions of trees). With Tree of Life interrelated the icon of birds in that icon appears the Goddess-mother *Kaltas'* and her children – birds-spirits. The birds-spirits embody the souls of people and Spirits-ancestors. According to traditional views of the Northern group of the Ob-Ugrians, *Kaltas'* (the *Pugos* by Eastern Khanty) sends to the middle world of the human souls and returns it.

As shown by the analysis of the materials, a rich set of representations of the Khanty and Mansi about the soul (souls) is based on two components of the spirit (reincarnated) start – *lil* (hunt.) / *lili* (mans.) and vital – *is*, *is-χor* (hunt., mans.). Reincarnated soul (“little” soul, “inner” soul, the soul-bird) is producing (life-giving) the beginning, constantly reborn in new physical bodies. It has “heavenly” origin and periodically returns after death to the Upper world. Vital part of the soul has psycho-emotional characteristics and responsible for vitality in the Middle world, it is vital energy and it divided on 4 parts (women) / 5 parts (men) in dependence on gender. After death it goes to the Lower world, again reside the life, but in reverse order, and disappears.

In actual beliefs of the Ob Ugrians most widespread it is beliefs about 4-5 souls *is*, *is-χor*. We draw conclusions that the society, in the face of their “dedicated”, has developed ways, the preservation of vitalities for a full and longer stay of a person in the earthly world. And, took care of post-humous rest vital a souls and a decent

conclusion of their existence. Because when vital soul presence in the Middle world in the form of a “stray” souls it is danger living people.

Information about reincarnated soul *lil / lili* very close among people, it is transmitted indirectly, covertly, and is more of a symbolic nature. However, it is the main soul, which has the code characteristics of the person, it settles in a head (or in hair) and has connection with the cosmos (the Upper world).

The reincarnation in the Ob-Ugric area has certain patterns. We have identified 12 principles which characterize this phenomenon:

1. All souls have possibility of reincarnation.
2. Reincarnation occurs in families of relatives
3. The male ancestor is reborn in a boy, a female ancestor in the girl.
4. The soul can embodied in several babies (according to traditional canons: in 5 – male, in 4 – female).
5. The reincarnated “substance” is unevenly distributed among those in whom it reincarnates.
6. One soul reincarnates in one baby, but sometimes two souls “struggle” in one body.
7. The reincarnation usually occurs in families of those to whom the soul of the deceased had affection.
8. The souls of different ancestors are reincarnate in twins.
9. The reincarnation occurs within a certain periods of time: 4/5 years (depending on gender) after death to a period of time equal to past life. At the same time there are cases faster incarnations of the soul.
10. There is a large resemblance between the dead and those who were born, and the similarity of their characters, habits, etc.
11. The human soul is embodied only in the man. At the same time, the Eastern groups of Khanty (*vas’ugano-vakhovskie*) fixed ideas about “to visit” dead relative in the image of the bear, what unites these views with folk motives of the temporary incarnation of a human soul in plants and animals.
12. The ethnic binding as it is considered that she occurs in the people is characteristic of Ob and Ugrian system of reincarnation. However the possibility of transition of the reviving soul to other

people everywhere wasn’t excluded if the sort has run low, in this case reincarnation happened not on relationship. In a century when mixed marriages began to prevail, – this tendency has gained the distribution, but already mainly with observance of the principle of relationship.

The reincarnation of the Ob-Ugrians has a discrete character, and the identified principles are not hard, because everywhere there are exceptions to the “rules”. In this case, we can talk about some established or set over “the framework” allowed “to streamline” the process of transmigration of human souls.

Because relatives usually have possibility of reincarnation, this system acts at the level of closely related groups (genera). The soul representatives of the same genus, therefore, constitute a kind of informational unity, centring around the worship of the tribal ancestor – Spirit-patron.

Life in the traditional environment of the Ob-Ugrians was influenced by the following factors: belonging to a certain sort in which there is an embodiment; stay under the auspices of certain spirits patrons; observance of the ordered customs; harmonious interaction with a natural and social environment. One of main objectives of accommodation in “this world” or regular “arrival” to “this world”, – to become the strong in spirit, patronizing descendants and preserving the sort. One more peculiar desirable result of the repeating life cycles, from the point of view of the Ob-Ugrians, – “hit” of souls to the top (“heavenly”) worlds is connected with it. It is carried out thanks to development of the abilities demanded by society, receiving public recognition, support and the help to people around, that is in what expresses a soul orientation on creation and maintenance of life. But the dialectics of human development is that to all in life there is always a certain counteraction of “opposite” forces. Therefore the people answering to the listed characteristics have to have internal force. Strength of such people was shown usually at the level of some kind of, but could be more widely. If after death of the person there was his “transformation” in the patronizing spirit, then the power and influence of such spirit corresponded to level shown during lifetime of the internal strength of his owner.

Thus, according to the beliefs of the Ob-Ugrians: the human soul, are constantly in a sort of “dance”: people are born, die, “living” in another world lived your life over again, but in reverse order, again come to life... But many times being born in “this world”, you can step outside of this cycle. As you gain experience from life to life each individual piece of the original ancestral spirit – *lil / lili* eventually have to move to another level of existence – to become a representative of the Upper world, patron related to yourself *lil / lili* continues his journey of incarnation in the Middle world.

Traditional views of the Khanty and Mansi of reincarnation fit into a single coherent philosophical system which permeates all spheres of their life. These views can be attributed to the main meanings in their culture.

Литература и источники:

Аверинцев [Электронный ресурс] – *Аверинцев С.С.* Архетипы // Мифы народов мира [Электронный ресурс] // URL: <http://www.mifnarodov.com/a/arhetipyi.html> (дата обращения 23.03.2016).

Алквист 1999 – *Алквист А.* Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / Пер. с нем. и публ. д-ра наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.

Андреев 1929 – *Андреев Н.П.* Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л.: Издание русского географического общества, 1929 [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ru-skazki.ru/kroshechka-havroshechka.html> (дата обращения: 31.03.2016).

Антонова 2010 – *Антонова Д.В.* Соотношение традиционного мировоззрения и постнеклассического типа рациональности в работах обско-угорских исследователей // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры. Мат. Всерос. науч. конф. (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 218-224.

Анямова 2008 – *Анямова Е.М.* Птицы в жизни народа манси // Природные богатства Югры в культуре обских угров. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 98-101.

Батьянова 2004 – *Батьянова Е.П.* К проблеме суицида у народов Сибири // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвящённых”». Москва. 21 – 30 июня 2004 г. М., 2004. С. 243-253 (ЭИ... Т. 10, часть 1).

Белявский 1833 – *Белявский Ф.* Поездка к ледовитому морю. М., 1833.

Богатыри города... 1990 – Богатыри города Сонг-хуша // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 160-167.

Болханцова, Волдина 2007 – Болханцова М.С., Волдина Т.В. Магические приёмы и сакральные символы, направленные на благополучие семьи в женском прикладном творчестве хантов // Духовно-нравственные пути этнокультурного развития Югры: языки, история и культура. Мат. регион. студ. научно-практ. конф. (г. Ханты-Мансийск, 20 апреля 2007 г.). Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2007. С. 202-207.

Вагатова К. 1996 – Вагатова К.И. Образ богини Калтащ в священной песне казымских хантов // НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 75-78.

Вагатова М. 2002 – Вагатова М. Моя песня, моя песня. Стихи. Легенды. Сказки. Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2002. 192 с.

Вагатова М. 2012 – Вагатова М. Ханты ясаң нуват. Ветви хантыйского языка (Сборник хантыйских пословиц, поговорок, народных изречений, сказок-загадок на хантыйском языке с переводом на русский язык). Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 40 с.

Варламова 2004 – Варламова Г.И. Мироззрение эвенков. Отражение в фольклоре. Новосибирск: «Наука», 2004. 185 с.

Вереш 1990 – Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мироззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние; 1990. С. 72-78.

Верховский 2001 – Верховский И.А. Некоторые аспекты этнометафизики традиционных обществ в свете европейской историко-философской традиции // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 40-50.

Волдина М. 2012 – Волдина М.К. Роль носителей духовных знаний и сказителей в формировании личности, в познании мира и их влияние на духовное развитие, на творческое самовыражение человека // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегион. научно-практической конференции (30-31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск). –

Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 24-29.

Волдина Т. 1994 – Волдина Т.В. Семейная обрядность казымских хантов // Духовная культура Сибири. Тюмень, 1994. С. 94-102.

Волдина Т. 1995 – Волдина Т.В. Картина мира в традиционных космологических представлениях казымских хантов // Узловые проблемы современного финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1995. С. 111-112.

Волдина Т. 2000 – Волдина Т.В. Родильная и погребально-поминальная обрядность казымских хантов // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой. М., 2000. С. 190-198.

Волдина Т. 2002 – Волдина Т.В. Хантыйский фольклор: история изучения. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 258 с.

Волдина Т. 2004 – Волдина Т.В. Изучение духовной культуры обских угров в НИИ угроведения (г. Ханты-Мансийск) // Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвящённых”». Москва. 21-30 июня 2004 г. М., 2004 (ЭИ... Том 10, часть 1). С. 97-101.

Волдина Т. 2005 – Волдина Т.В. Этнографическое направление в исследованиях научно-исследовательского института угроведения // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов. Мат. III Всерос. науч. конф. финно-угроведов (1-4 июля 2004 г., Сыктывкар). Сыктывкар, 2005.

Волдина Т. 2009 а – Волдина Т.В. Магико-мистические практики обских угров, связанные с реинкарнацией // VII Конгресс этнологов и антропологов России: Тезисы докладов. Оренбург, 1-5 июня 2009 г. Оренбург: Изд. Центр ОГАУ, 2009. С. 195-196.

Волдина Т. 2009 б – Волдина Т.В. Представления о реинкарнации в традиционной культуре казымских хантов // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации. Матер. IV Всерос. конф. финно-угроведов (17-20 ноября 2009 г., г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2009. С. 226-229.

Волдина Т. 2010 а – Волдина Т.В. Представления о перевоплощении душ в традиционной культуре казымских хантов (проблема записи и интерпретаций сакральных сведений) // ЭО. – 2010. – № 3. – С. 32-43.

Волдина Т. 2010 б – Волдина Т.В. Психофизиологические особенности гадателей s'art ne (женщина) и s'art ho (мужчина) // Психофизиология и социальная адаптация (нео)шаманов в прошлом и настоящем. Материалы Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума. Республика Бурятия. Тункинский национальный парк. 2-9 августа 2010 г. / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2010.

Волдина Т. 2010 в – Волдина Т.В. Представления о реинкарнации в традиционной культуре обских угров // Summaria acroasiuminsectionibus. Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9-14.VIII – 2010. Piliscsaba, 2010. Pars VII. S.186-187.

Волдина Т. 2011 – Волдина Т.В. Представления о реинкарнации в традиционной культуре обских угров // Dissertationes sectionum et symposicrum ad ethnologiam, folkloristicam et mythologiam Congressus XI. Internationalis Fenno-Ugristarum. Piliscsaba, 9-14.VIII – 2010. Piliscsaba, 2011. Pars VII. С. 199-206.

Волдина Т. 2012 – Волдина Т.В. Функции пожилых в ритуально-обрядовой практике хантов // Религиозная жизнь народов Центральной Евразии: сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М.: ИЭА РАН, 2012. С. 130-134.

Волдина Т. 2014 а – Волдина Т.В. Отражение реинкарнации в фольклоре обских угров // ВУ. – 2014. – № 4 (19). – С. 98-104.

Волдина Т. 2014 б – Волдина Т.В. Представления о реинкарнации в фольклоре обских угров // Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России. Материалы V Всероссийской конференции финно-угроведов. Петрозаводск, 25-28 июня 2014 г. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. С. 227-229.

Волдина Т. 2015 а – Волдина Т.В. Образ древа жизни в фольклоре и обрядах обских угров в контексте представлений о реинкарнации // XI Конгресс антропологов и этнологов России. Сборник материалов. Екатеринбург, 2-5 июля 2015 / Отв. ред.: В.А. Тишков, А.В. Головнёв. Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. С. 245.

Волдина Т. 2015 а – Волдина Т.В. Представления о взаимосвязи вещи с человеческой душой в хантыйской культуре // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Ч. 1. Ханты-Мансийск, 2015. С. 194-208.

Волдина, Ледков 2015 – Волдина Т.В., Ледков В.К. Хантыйско-ненецкие шаманские традиции: опыт сопоставления // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып 3. Тюмень: ООО «Сити-пресс», 2015. С. 5-25.

Гемуев 1990 – Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Гемуев, Бауло 2001 – Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2001. 160 с.

Гемуев, Сагалаев 1988 – Гемуев И.Н, Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культурные места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Генинг 1988 – Генинг В.Ф. Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры (пьяноборская эпоха III в. до н.э. – II в.н.э.) М.: Наука, 1988. 240 с.

Головнёв 1995 – Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 606 с.

Гондатти 1888 – Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Грачёва 1975 – Грачёва Г.Н. К методике изучения ранних представлений о человеке // СЭ. – 1975. – № 4. – С. 51-59.

Грининг 1988 – Грининг Т. История и задачи гуманистической психологии // ВП. – 1988. – № 4. – С. 161-167.

Гроф 2000 – Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 2000. 504 с.

Гроф 2001 – Гроф С. Путешествие в поисках себя. М., 2001. 336 с.

Дунин-Горкавич 1995 – Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Этнографический очерк местных инородцев. В 3 т. Т.1. М.: Либерия, 1995. 376 с.

Женщина Мось 1990 – Женщина Мось // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 84-90.

Жуковская 2002 – Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М.: Вост. лит., 2002. 247 с.

Земля Кошачьего 2003 – Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – (Текст: «Младший внук купца») С. 17-22; (Текст: «Купец») С. 40-52; (Текст: «Как сделали первый медвежий праздник») С. 59-65.

Зенько 1997 – Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. Новосибирск: «Наука», Сибирское предприятие РАН, 1997. 160 с.

Зенько 2000 – Зенько А.П. Представления о человеке в традиционном мировоззрении обских угров // Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой. М., 2000. С. 169-176.

Иванов 1970 – Иванов В.С. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.

Иванова 2002 – Иванова В.С. Этнопедагогическая роль медвежьих игрищ в культуре манси // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов» (Ханты-Мансийск, 22 мая 2002 г.). Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 94-99.

Иванова 2010 – Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XX века). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 282 с.

Иванова 2013 – Иванова В.С. Периодические и окказиальные обряды манси (конец XX – начало XXI в.) // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. С. 52-63.

Иванова 2015 – Иванова В.С. Пространственная ориентация окружающего мира северных манси // ВУ. – 2015. – № 3. – С. 58-62.

Игушев 2010 – Игушев Е.А. Выражение состояния человека в финно-угорских языках // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры. Мат. Всерос. науч. конф. (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2010. С. 186-190.

Исаева 1998 – Исаева Т.А. Представления о живом и неживом как основа восточно-хантыйского мировоззрения // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: федеральный и региональный аспекты. Сб. тезисов. Секция 3-4. Ч. II. Сургут: Инф.-изд. центр СурГУ, 1998. С. 20-22.

Исламов 2006 – Исламов А.З. Семантика пространства казымских ханты в их мировосприятии. Тюмень: Изда-во Тюменского государственного университета, 2006. 148 с.

Исламов 2008 – Исламов А.З. Представления о пространстве в культуре казымских хантов // Обские угры: научные исследования и практические разработки. Материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С.120-124.

Источники... 1987 – Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та. 284 с.

Как сделали... 2003 – Как сделали первый медвежий праздник // Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. С. 59-65.

Камень ... 1990 – Камень семпыр // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 94-101.

Карьялайнен 1994 – *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. I. / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 152 с.

Карьялайнен 1995 – *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. II. / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 284 с.

Карьялайнен 1996 – *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т. III. / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.

Каксина 2013 – *Каксина Е.Д.* Приметы как источник изучения языка и культуры хантыйского этноса // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2013. С. 141-151.

Кашлатова 2001 – *Кашлатова Л.В.* Богиня Катташ-ими в представлениях калтысянских хантов // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 104-109.

Кашлатова 2002 – *Кашлатова Л.В.* Функции духа Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских хантов // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 56-60.

Кашлатова 2008 а – *Кашлатова Л.В.* Ай Катташь в мифологии среднеобских ханты // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 69-74.

Кашлатова 2008 б – *Кашлатова Л.В.* Овас вот ойка в фольклоре и верованиях обских угров // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной

конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 407-411.

Кашлатова 2008 в – *Кашлатова Л.В.* Роль традиционной куклы *акань* в жизни обских угров // Детский фольклор обских угров: материалы научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 93-100.

Кашлатова 2012 – *Кашлатова Л.В.* Орнитоморфные образы богини Катташь (по фольклорным данным обских угров) // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегион. Научно-практической конференции (30-31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 88-99.

Кашлатова 2013 – *Кашлатова Л.В.* Обряды среднеобских хантов, связанные с рождением детей // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Материалы научно-практической конференции XI Югорские чтения (20 декабря 2012 года, г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2013. С. 173-183.

Кашлатова 2014 – *Кашлатова Л.В.* Обрядовая практика, связанная с почитанием богини Катташь-Ими // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Серия: Научные труды ОУИППИР. Ханты-Мансийск, 2014. С. 75-86.

Кашлатова 2015 а – *Кашлатова Л.В.* Культ двух богинь в культуре среднеобских хантов: сравнительный анализ // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Ч.1. Ханты-Мансийск, 2015. С. 209-218.

Кашлатова 2015 б – *Кашлатова Л.В.* История изучения женских божеств и духов обско-угорских народов // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып 3. Тюмень: Сити-пресс, 2015. С. 129-141.

Ким Ан. 1997 – Ким А.А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во НТЛ, 1997. 219 с.

Ким Ал. 2007 – Ким А.А. Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Томск, 2007. 236 с.

Косарев 2006 а – Косарев М.Ф. Образ дерева в мифоритуальной традиции сибирских народов // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти Валерия Николаевича Чернецова. М.: Институт археологии РАН, 2006. С. 239-253.

Косарев 2006 б – Косарев М.Ф. Фольклорные приёмы и способы омоложения, воскрешения и обретения бессмертия // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти Валерия Николаевича Чернецова. М.: Институт археологии РАН, 2006. С. 234-261.

Кравченко 2010 – Кравченко О.А. Этнопедагогика в фольклоре казымских хантов: этапы становления человека // Казымские чтения: материалы научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 69-75.

Криппнер [Электронный ресурс] – *Криппнер Стэнли* [Электронный ресурс] // URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Криппнер,_Стэнли (дата обращения: 22.04.2015).

Криппнер 1994 – Криппнер С. Духовные измерения психотерапии и целительства // ВП. – 1994. – № 6. – С. 118-133.

Криппнер и др. 1997 – Криппнер С., Диллард Д. Сновидения и творческий подход к решению проблем / Пер. с англ. В. Рогова. М.: Изд-во Трансперсонального института, 1997. 256 с.

Криппнер 2000 – Криппнер С. Призвание – исцелять: элементы шаманизма в практике бразильских духовных целителей // Шаманский дар. К 80-летию доктора исторических наук Анны Васильевны Смоляк / Отв. ред. В.И. Харитонов. М., 2000. (ЭИ... Т. 6). С.120-145.

Криппнер 2007 – Криппнер С. Методы психологического исследования и сообщения об аномальных явлениях в практике шаманов // ЭО. – 2007. – № 1. – С.46-55.

Криппнер и др. 2011 – Криппнер С., Богзаран Ф., де Карвальо А.П. Сновидение: иная реальность (научно-популярное изд.) / Пер. с англ. В. Ремизовой. М.: Постум, 2011. 272 с.

Криппнер 2012 – Криппнер С. Измененные состояния сознания и шаманские ритуалы // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937-1998) / Сборник статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ИЭА, 2012. (ЭИ... Т. 17). С. 247-268.

Криппнер и др. 2012 – Криппнер С., Сидиан Утренняя Звезда Джонс. Шаман по имени Рокочущий Гром / Пер. с англ. В. Ремизовой. М.: Постум, 2012. 288 с.

Кулемзин 1994 – Кулемзин В.М. Ханты и манси // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Том 2. Мир реальный и потусторонний. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 363-379.

Кулемзин 1997 – Кулемзин В.М. Отношения человек-общество, человек-вещь, человек-природа в традиционных и современных культурах Сибири. М.: Икар, 1997. 48 с.

Кулемзин 2002 – Кулемзин В.М. Отношения человек-вещь в хантыйской культуре // Космос Севера. Екатеринбург, 2002. Вып. 3. С. 3-9.

Кулемзин 2004 – Кулемзин В.М. О хантыйских шаманах. Тарту, 2004. 210 с.

Кулемзин, Лукина 1992 – Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: ВО «Наука». Сибирское отделение, 1992. 136 с.

Кунина 2002 – Кунина Л.Е. Тожественность медведя и человека в мировоззрении хантов // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 68-73.

Курлин 2001 – Курлин М.М. Некоторые аспекты мировосприятия мансийского народа // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 92-96.

Лапина 1998 – Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. 115 с.

Лапина 2008 – Лапина М.А. Этика и этикет хантов. Томск-Екатеринбург: ООО «Баско», 2008. 120 с.

Лапина 2009 – Лапина М.А. Об особенностях исполнения и изучения хантыйского сакрального фольклора // ЭО. – 2009. – № 5. – С. 92-98.

Леви-Стросс 2001 – Леви-Стросс К. Структурная антропология / Пер. с фр. В.В. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лехтисало 1998 – Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Перевод с немецкого и публикация д-ра истор. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.

Лидбитер 1991 а – Лидбитер С.В. Астральный план. М.: КОКОН, 1991. 159 с. (Репринтное воспроизведение издания 1908 года: Лидбитеръ. Астральный планъ. СПб.: Книгоиздательство В.Л. Богушевского)

Лидбитер 1991 б – Лидбитер С.В. Ментальный план. М.: КОКОН, 1991. 136 с. (Репринтное воспроизведение издания 1912 года: Лидбитеръ. Ментальный планъ. СПб.: Типография «Печатный Трудъ»)

Лонгортова, 2008 – Лонгортова З.В. Монсян мув. Земля сказок. Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство «Красный Север», 2008. (Текст: «С неба спустившаяся девушка») С. 41-46.

Лукина 2002 – Лукина Н.В. Наука как форма общественного развития северных этносов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. 348 с.

Мазин 1984 – Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочоносов (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1984.

Майков, Козлов 2004 – Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. М., 2004. С.20.

Маленькая женщина Мош 2012 – Маленькая женщина Мош // Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофоновны / Сост. С.Д. Дядюн. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. С. 65-71.

Маленькая женщина Мбщнэ 1993 – Маленькая женщина Мбщнэ // Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное кн. изд-во, 1993. С. 167-173.

Мартынова 2000 – Мартынова Е.П. Две модели мироздания у хантов // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. 12-14 октября 1998 г. Санкт-Петербург. СПб., 2000. С. 170-175.

Мархинин, Удалова 1995 – Мархинин В.В., Удалова И.В. Межэтническое сообщество: состояние, динамика, взаимодействие культур (по материалам социологического исследования в районах традиционного северного природопользования коренного национального и русского старожильческого населения Ханты-Мансийского автономного округа). Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. 191 с.

Матвеев 1998 – Матвеев А.В. Первые андроновцы в лесах Зауралья. Новосибирск: Наука, 1998. 417 с.

Материалы... 2004 Ч.1 – Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21-30 июня 2004 г. / Сост. и подгот. тома В.И. Харитоновой, Е.С. Питерской. М., 2004. 315 с. (ЭИ... Т. 10, часть 1).

Материалы... 2004 Ч.2 – Материалы Международного интердисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное глазами “профанов” и “посвященных”». Москва, 21-30 июня 2004 г. / Сост. и подгот. тома В.И. Харитоновой, Е.С. Питерской. М., 2004. 328 с. (ЭИ... Т. 10, часть 2).

Мифология... 2000 – Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданова, Т.А. Молданов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.

Мифы... 1990 – Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 568 с.

Мифы... 2004 – Мифы русского народа / Е. Левкиевская. М., 2004. 528 с.

Михель 2010 – Михель Д.В. История социальной антропологии: (медицинская антропология): учеб. пособ. для студентов. Саратов: Научная книга, 2010. 88 с.

Младший внук ... 2003 а – Младший внук купца // Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2003. С.17-22.

Младший внук ... 2003 б – Младший внук царя // Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олән / Тимофей Молданов. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2003. С. 52-59.

Молданов, Молданова 2000 – Молданов Тимофей А., Молданова Татьяна А. Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 114 с.

Молданова 1998 – Молданова Т.А. Символический аспект культуры обско-угорских народов // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: федеральный и региональный аспекты. Сб. тезисов. Секция 3-4. Ч. II. Сургут: Инф.-изд. центр СурГУ, 1998. С. 19.

Молданова 1999 – Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. 261 с.

Молданова 2000 – Молданова Т.А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов // НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. Вып. 7. С. 32-35.

Молданова 2001 – Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 354 с.

Молданова 2002 – Молданова Т.А. Медведь – архетип духа // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 136-142.

Молданова 2005 – Молданова Т.А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре: Материалы научной конференции, посвященной 10-летию научного фольклорного архива народа манси (р.п. Березово, 19-22 сентября 2003 г.). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 57-65.

Молданова 2008 – Молданова Т.А. Мифы, обряды, символы в культуре хантов // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 22-27.

Молданова 2010 – Молданова Т.А. Символическая функция металла в культуре хантов // Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Очерки традиционной культуры хантов: избранное. Ханты-Мансийск: ООО «Типография «Печатное дело», 2010. С. 200-219.

Мохтарова 2012 – Мохтарова И.Ю. Лексика шаманской атрибутики // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегиональной научно-практической конференции (30-31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2012. С. 122-128.

Мошинская 1952 – Мошинская В.И. О некоторых каменных скульптурах Прииртышья // Краткие сообщения Института материальной культуры АН СССР. 1952. С. 52-53.

Напольских 1990 – Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 5-22.

Новицкий 1884 – Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 г. СПб., 1884.

Окладникова 1997 – Окладникова Е.А. Идея реки в традиционном мировоззрении народов Северной Америки и Сибири // *Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции.* СПб.: Европейский дом, 1997. С. 42-45.

Панченко 2012 – Панченко Л.Н. Поверья и приметы для беременной женщины в традиционной культуре манси // *Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегион. научно-практической конференции (30-31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск).* Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2012. С. 129-134.

Панченко 2015 – Панченко Л.Н. Полисемантизм лексемы *пуук* в мансийском языке // *Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып 3.* Тюмень: Сити-пресс, 2015. С. 212-224.

Партанова 1995 – Партанова Р.К. Боги и духи манси, связанные с деторождением // *НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2.* С. 157-160.

Перевалова 1992 – Перевалова Е.В. Эротика в культуре хантов // *Модель в культурологии Сибири и Севера: сборник научных трудов.* Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 85-97.

Перевалова 2004 – Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 414 с.

Песикова 2006 – Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. 98 с.

Питерская 2011 – Питерская Е.С. Антропология сознания и медицинская антропология: пересечение интересов или возможности взаимодействия // *ЭО. – 2011. – № 3. – С. 21-31.*

Подобно Осиновому... 1990 – Подобно Осиновому Листу Вёрткий Муж // *Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной.* М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 220-237.

Попова А. 2006 – Попова А.Н. Система табу в традиционной культуре северных манси // *ВУ. – 2006. – № 2. – С. 49-57.*

Попова Л. 2008 – Попова Л.В. Применение парадигматического метода к разбору мансийских прозаических произведений о Мощ нэ и медведице // *Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения.* Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 416-420.

Попова Л. 2012 – Попова Л.В. Опыт реконструкции мифологического мотива о последней искре в очаге на материале мансийских сказок // *Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегион. Научно-практической конференции (30-31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск).* Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2012. С. 135-145.

Попова С. 2002 – Попова С.А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // *НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. Вып. 9.* С. 134-161.

Попова С. 2003 – Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.

Попова С. 2008 а – Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 138 с.

Попова С. 2008 б – Попова С.А. Традиционная модель жилища – выражение мировоззрения и образа жизни манси // *Материалы международной конференции Вторые исторические чтения Томского педагогического университета.* Томск: Изд-во Том. госуд. пед. ун-та, 2008. Ч. 2. С. 289-293.

Попова С. 2013 – Попова С.А. Этническая история и мифологическая картина мира манси. Ханты-Мансийск, 2013. 86 с.

Попова С. 2014 – Попова С.А. Деревья, символизирующие плодovitость, круговорот жизни и перерождение в родильной обрядности северных манси // *Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры.* Ханты-Мансийск, 2014. С. 5-14.

Потном 2014 – Потном Р.М. Символическое значение лексической единицы сӱн ‘угол’ как фрагмента концепта «Дом» (на материале казымского диалекта хантыйского языка) // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: Материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). Тюмень, 2014. С. 81-87.

Потном 2015 – Потном Р.М. Хантыйский дом сквозь призму интерпретации обрядовой лексики (на материале казымского диалекта) // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). Воронеж, 2015. С. 89-95.

Пропн 1986 – Пропн В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.

Пушкарёва 2007 – Пушкарёва Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург: ООО «Баско», 2007. 248 с.

Пятникова 2005 – Пятникова Т.Р. Героические сказания хантов в современных условиях // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность». М.: Издательство «ИКАР», 2005. С. 39-46.

Пятникова 2008 а – Пятникова Т.Р. Обряды, связанные с рождением ребёнка у хантов усть-казымского Приобья // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 160-168.

Пятникова 2008 б – Пятникова Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. Екатеринбург: Баско, 2008. 80 с.

Пятникова 2010 – Пятникова Т.Р. Представления усть-казымских ханты о причинах возникновения болезней // Мировоззрение

обских угров в контексте языка и культуры. Мат. Всерос. науч. конф. (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2010. С. 245-254.

Пятникова 2013 – Пятникова Т.Р. Представления о духах – хозяевах леса, воды, огня усть-казымского Приобья // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации. Материалы научно-практической конференции XI Югорские чтения (20 декабря 2012 года, г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2013. С.264-276.

Пятникова 2015 а – Пятникова Т.Р. Женщина ханты в разных временных измерениях // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы дистанционной научно-практической конференции XIII Югорские чтения (20 декабря 2014 г., Ханты-Мансийск). Воронеж, 2015. С. 95-102.

Пятникова 2015 б – Пятникова Т.Р. Представления «души» в традиционном мировоззрении хантов полноватского Приобья // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера. Ч. 1. Ханты-Мансийск, 2015. С. 219-226.

Пятникова, Слепенкова, Каксина 2015 – Пятникова Т.Р., Слепенкова Р.К., Каксина Е.Д. Свадебный обряд хантов Белоярского района // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 3. Тюмень: Сити-пресс, 2015. С. 142-154.

Ревуненкова 2004 – Ревуненкова Е.В. Выступление в дискуссии // Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы международного интердисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва – Республика Алтай: 5 – 15 июля, 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004 (ЭИ... Т. 9, ч. 1)

Решетникова 2004 – Решетникова Р.Г. Воскрешение души человека // Миссия «одинокое венгра» (Воспоминания друзей и коллег о Еве Шмидт) М.: Изд-во ИКАР, 2004. С. 89-92.

Ромбандеева 1993 – Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное издательство, 1993. 208 с.

Ромбандеева 1994 – Ромбандеева Е.И. Мансийский обряд, связанный с рождением ребёнка // НСЗС – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 6-14.

Ромбандеева 2008 – Ромбандеева Е.И. Принципы исследования неизученных или слабоизученных культур, языков (в том числе фольклора) // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 388-391.

Ромбандеева 2010 – Ромбандеева Е.И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. 648 с.

Руденко 1914 – Руденко С.И. Иностранцы Нижней Оби. СПб., 1914. 16 с.

Рутткаи-Миклиан 2006 – Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и телом. Реинкарнация // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 99-112.

Рутткаи-Миклиан 2008 – Рутткаи-Миклиан Э. Родство души и телом. Реинкарнация у сынских ханты // С любовью и болью... к 60-летию Евы Шмидт. Ханты-Мансийск, 2008. С.183-215.

Рутткаи-Миклиан 2010 – Рутткаи-Миклиан Э. Информация и табу: Использование имени у сынских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России: К юбилею доктора исторических наук, профессора З.П. Соколовой. М., 2010. С.109-119.

Рындина 2015 – Рындина О.М. Символика реки в культуре хантов // История, культура, экономика Урала и Зауралья: Сборник

статей Международной конференции (12-13 ноября 2015 г. г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: Ред-изд. отд. ЮГУ, 2015. (Приложение к журналу «Вестник Югорского государственного университета». – 2015 – № 4). С. 25-28.

Рындина и др. 2008 – Рындина О.М., Боброва А.И., Ожередов Ю.И. Ханты Салымского края: культура в археолого-этнографической ретроспективе. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 412 с.

Рябов 2013 – Рябов Н.В. Образ мирового древа как опора мироздания финно-угорского народа // ФУМ. – 2013. – № 2. – С. 103-106.

Рязанцев 1994 – Рязанцев С. Танатология (учение о смерти). СПб.: Восточно-Европейский Институт Психиатрии, 1994. С. 346-361.

С неба спустившаяся... 2008 – С неба спустившаяся девушка // Лонгортова З.В. Монсян мув. Земля сказок. Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство «Красный Север», 2008. С. 41-46.

Сагалаев 1990 – Сагалаев А.М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мироззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 21-34.

Сагалаев 2000 – Сагалаев А.М. О возможностях реконструкции мифологической картины мира уральских народов Западной Сибири // Сравнительно-историческое и типологическое изучение языков и культур. Преподавание национальных языков. Материалы международной конференции (часть II) XXII Дульзонские чтения. Томск: Томский государственный университет, 2000. С. 77-81.

Сакральное... 2004 Ч.1 – Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов. Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции. Москва – Республика Алтай: 6-15 июля 2003 г. /Подгот. стенграммы, сост. и подгот. тома В.И. Харитоновой. М., 2004. 290 с. (ЭИ... Т. 9, часть 1).

Священное сказание... 1990 – Священное сказание о Желанном Богатыре – Купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 105-125.

Селькупская... 1998 – Селькупская мифология / Составитель Г.И. Пелих. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. 80 с.

Сказки Вандымовой... 2012 – Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофонтовны / Сост. С.Д. Дядюн. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. (Текст: «Маленькая женщина Мощ»). С. 65-71.

Сказки Гришкина... 2012 – Сказки Гришкина Геннадия Григорьевича Зап. Е. Шмидт, пер. с хант. П.Т. Тарлина. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012.

Слепенкова 2002 – *Слепенкова Р.К.* Почитание медведя в фольклоре рода Себуровых // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: ГУИПП «Полиграфист», 2002. С. 61-67.

Слепенкова 2008 – *Слепенкова Р.К.* Представления усть-казымских ханты о жизни после смерти // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 75-78.

Словарь иностранных слов [Электронный ресурс] // URL: <http://www.onlinedics.ru/slovar/in yaz/t/reinkarnatsija.html> (дата обращения: 23.03.2016).

Соколова 1971 – *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // СМАЭ. – Л., 1971. – Вып. XXVII. – С. 231, 237.

Соколова 1975 – *Соколова З.П.* Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ – 1975. – № 5. – С. 42-52.

Соколова 1980 – *Соколова З.П.* Ханты и манси (Похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). М., 1980. С. 125-143.

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

Соколова 1990 – *Соколова З.П.* О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 58-71.

Соколова 2009 – *Соколова З.П.* Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М.: Наука, 2009. С. 638-665.

Соколова 2013 – *Соколова З.П.* Основные проблемы обско-угорской этнографии // ЭО. – 2013. – № 4. – С. 34-48.

Соловар 2006 – *Соловар В.Н.* Хантыйско-русский словарь. СПб.: ООО «Миралл», 2006. 336 с.

Соловар, Каксина 2010 – *Соловар В.Н., Каксина Е.Д.* Время как часть языковой картины хантов // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры: Материалы Всероссийской научной конференции (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. С. 177-185.

Специальная... 2007 – *Специальная тема номера «Теоретические проблемы в исследовании шаманизма»* // ЭО. – 2007. - № 1. – С. 3-69.

Специальная... 2010 – *Специальная тема номера «“Свой” этнограф в российском “сакральном” поле»* // ЭО. – 2010. – № 3. – С. 3-65.

Сподина 2008 – *Сподина В.И.* Добро и зло как фундаментальные категории этнического сознания // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 97-105.

Сподина 2010 – *Сподина В.И.* Отражение структурности пространственных характеристик в традиционном мировоззрении аганских хантов и лесных ненцев // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры. Мат. Всерос. науч. конф. (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2010. С. 199-214.

Сподина 2013 – *Сподина В.И.* Дыра/отверстие как коммуникативный канал между мирами // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. С. 279-289.

Сподина 2014 а – *Сподина В.И.* Время как универсальная мировоззренческая категория традиционной культуры. Ханты-Мансийск, 2014. 206 с.

Сподина 2014 б – *Сподина В.И.* Погребальный обряд на р. Ай-Лямин. Легенды, приметы (материалы экспедиции на стойбище В.М. Лозьямова, р. Ай-Лямин, 1994 г. Похороны Лозьямова Михаила Николаевича (казымские ханты) // ВУ. – 2014. – № 1. – С. 164-166.

Талигина 1995 – *Талигина Н.М.* Описание похоронного обряда сыньских хантов // НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 130-140.

Талигина 1998 – *Талигина Н.М.* Потусторонние субстанции человека в представлениях сыньских хантов // НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып.6. С. 42-47.

Талигина 2005 – *Талигина Н.М.* Обряды жизненного цикла у сыньских хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. С. 99-103.

Тарагунта 1998 – *Тарагунта Л.А.* Группа населения ханты пограничной психологической зоны // НСЗС. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. С. 43-45.

Тарагунта 2004/2005 – *Тарагунта Л.А.* Он есть дух! // Северные просторы. – 2004/2005. – С. 66-71.

Терёшкин 1981 – *Терёшкин Н.И.* Словарь восточно-хантыйских диалектов. Л.: Наука. Ленинградское отд-ние, 1981. 542 с.

Топоров 2010 – *Топоров В.Н.* Мировое древо. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 496 с.

Торчинов 1998 – *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния СПб: Центр

«Петербургское востоковедение», 1998 [Электронный ресурс] // URL: <http://psylib.org.ua/books/torch01/>

Ултургашева 2000 – *Ултургашева Н.Т.* Культ домашнего очага у тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая // Народная культура Сибири: Материалы IX научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2000. С. 23-26.

Успенская 2001 – *Успенская С.С.* Наземные сверхъестественные существа в прозаическом фольклоре хантов // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 97-103.

Успенская 2002 – *Успенская С.С.* Образ Ем вош ики в фольклоре казымских хантов // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. С. 39-55.

Успенская 2005 – *Успенская С.С.* Хантыйские сказители сквозь призму родовых преданий // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2005. С. 113-122.

Успенская 2008 – *Успенская С.С.* Похранг ёх – люди орлана-белохвоста // Обские угры: научные исследования и практические разработки: материалы Всероссийской научной конференции VII Югорские чтения. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. С. 139-154.

Успенская 2010 – *Успенская С.С.* Из истории сказительного рода *муцанг ёх* ‘людей Лозьямовых’ (по данным фольклора) // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры. Мат. Всерос. науч. конф. (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск, 2010. С. 224-233.

Файдыш 2012 – *Файдыш Е.А.* Вселенная шамана: восприятие мира в «шаманском» состоянии сознания // «Избранники духов» – «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937-1998) / Сборник статей. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: ИЭА, 2012. (ЭИ... Т. 17). С. 269-301.

Фёдорова 1996 – Федорова Е.Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М.: Наука, 1996. С. 130-154.

Фёдорова 1997 – Федорова Е.Г. Река-дорога (По материалам археологии, этнографии и фольклора обских угров) // Природа и цивилизация. Реки и культуры. Материалы конференции. СПб.: Европейский дом, 1997. С. 152-153.

Философский... – Философский словарь [Электронный ресурс] // URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8660 (дата обращения: 04.03.2016).

Хаммерман 2007 – Хаммерман Д. Теория переселения душ. М., 2007. 370 с.

Харитонова 1995 – Харитонова В.И. Роль и значение сексуально-эротического начала в магико-мистической практике // Шаманизм и ранние религиозные представления. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 180-232 (ЭИ... Т. 1).

Харитонова 1999 – Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М.: ИЭА РАН, 1999. Ч. 1. 292 с. (ЭИ... Т. 3. в 2-х частях).

Харитонова 2003 – Харитонова В.И. Наука о человеке: комплексное междисциплинарное исследование шаманизма на базе ИЭА РАН // Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: Материалы международной научной конференции / Под ред. Ю.К. Чистова и В.А. Тишкова. СПб.: МАЭ РАН, 2003. Вып.1. С. 230-236.

Харитонова 2004 а – Харитонова В.И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического конгресса «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай: 6-15 июля 2003 г. М., 2004. С. 24-40 (ЭИ... Т. 9, ч. 1).

Харитонова 2004 б – Харитонова В.И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // ЭО. – 2004. – № 2. – С. 99-118.

Харитонова 2004 в – Харитонова В.И. Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. 2002. М.: Наука, 2004 б. С. 24 – 43.

Харитонова 2004 г – Харитонова В.И. Исследование сакрального в традиционной культуре: прикосновение к непостижимому или постижение неведомого? (текст опубликованного в «Рабочих материалах» доклада и выдержки из выступления) // Материалы Международного междисциплинарного научно-практического семинара-конференции «Сакральное в традиционной культуре: методология исследования, методы фиксации и обработки полевых, лабораторных, экспериментальных материалов». Москва – Республика Алтай. 6 – 15 июля 2003 г. М.: ИЭА РАН, 2004. С. 16-40 / ЭИ... Т. 9. Ч. 1)

Харитонова 2005 – Харитонова В.И. Зов предков или призыв духов? (Психофизиологический и гендерный аспекты шаманизма) // Женщина и возрождение шаманизма: постсоветское пространство на рубеже тысячелетий. М.: ИЭА РАН, 2005. С. 25-43. / ЭИ... Т. 11 (1, 2).

Харитонова 2006 – Харитонова В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006. 372 с.

Харитонова 2007 – Харитонова В.И. «Нет, это не я, это – Богиня Кали!» (К проблеме личностных трансформаций в процессе приобщения к ИСС-практикам) // Влияние религии на общество и личность. М.: ИЭА РАН, 2007. С. 172-199.

Харитонова 2011 – Харитонова В.И. Медицинская антропология на Западе и в России // ЭО – 2011. – № 3. – С. 3-10.

Харитонова 2015 – (Харитонова В.И.) Мониторинг научной жизни антропологического сообщества (2015 г.) // Антропологический форум. 2015, № 25. С. 193-269. (авт. текст В.И. Харитоновой:

С. 265–267) // URL: <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/025/survey.pdf>

Харитонова 2016 – *Харитонова В.И.* Медицинская антропология: институализация научного направления // Предмет и проблемы современной этнологии и антропологии / Сост. Е.Б. Барина. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 183-216.

Харитонова, Михель 2012 – *Харитонова В.И., Михель Д.В.* Медицинская антропология как вузовская дисциплина в России (интервью) // Медицинская антропология и биоэтика. 2012, № 2(4) // URL: http://www.medanthro.ru/?page_id=1121

Харитонова и др. 2006 – *Харитонова В.И., Свицерская Н.Е., Мецержакова Е.А.* Шаманы и шаманизм в свете междисциплинарных исследований // Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН – 2004. М.: Наука, 2006. С. 128 - 149.

Харитонова, Украинцева 2007 – *Харитонова В.И., Украинцева Ю.В.* Зов безмолвия, или почему они – шаманы? // Расы и народы. Вып. 33. М.: Наука, 2007. С. 218-245.

Харючи 2013 – *Харючи Г.П.* Священные места в традиционной и современной культуре ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2013. 160 с.

Хельберг-Хирн 1994 – *Хельберг-Хирн Е.* Живая и мёртвая вода // Смерть как феномен культуры. Межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1994. С. 151-154

Хэкель 2001 – *Хэкель Й.* Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. 108 с.

Чернецов 1939 – *Чернецов В.Н.* Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. – 1939. – Сб. II. – С. 20-42.

Чернецов 1959 – *Чернецов В.Н.* Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. ТИЭ. н.с. Т. 51. М., 1959. С.114-156.

Чернецов 1971 – *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения Урала. М., 1971.

Шарапов 2000 – *Шарапов В.Э.* Фольклорный образ «приходящего-уходящего» сна в контексте традиционных представлений коми о душе // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Четвертых Сибирских чтений. 12-14 октября 1998 г. Санкт-Петербург. СПб., 2000. С. 162-167.

Шмидт 1989 – *Шмидт Е.* Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Л., 1989. 226 с.

Штернберг 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 449-452.

Элиаде 1987 – *Элиаде М.* Космос и история. М.: Прогресс, 1987. 312 с.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.

Элиаде 2000 – *Элиаде М.* Шаманизм: архаические техники экстаза [Электронный ресурс] // http://modernlib.ru/books/eliade_mircha/shamanizm_arhaicheskie_tehniki_ekstaza_2/

Fokos 1963 – *Fokos D.R.* Osztjak (chanti) hősénekek. Reguly A. és Papay J. hagyatéka. III. Kötet (1. Füzet). Zsirai M. hagyatékából közzéteszi Fokos D. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1963. P. 7-12.

Karjalainen 1921 – *Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra-Völker. B.1. Porvoo, 1921. 204 s.

Karjalainen 1922 – *Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra-Völker. B.2. Porvoo, 1921. 387 s.

Karjalainen 1927 – *Karjalainen K.F.* Die Religion der Jugra-Völker. B.3. Helsinki, 1927. 350 s.

Kharitonova 1995 – Kharitonova V. Transvestism in Shamanism // Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture / Ed. Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman. ABC – CLIO. Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England. 2004. V. I. Pp. 259-263.

Munkácsi 1896 – Munkácsi B. Vogul Népköltési Gyüijtemény. Budapest, 1896. IV.

Rédei 1988 – Rédei K. Uralisches Etymologisches Wörterbuch. Lieferung 5-7. Budapest, 1988. – S. 469-905.

Steinitz 1980 – Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. B. IV. Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie. Berlin, 1980. S.92-107.

Voldina 1994 – Voldina T.V. Family Rites of Kazym Hanty // Family as the Tradition Carrier. Nordik – Baltik – Finno – Ugrik Conference. Abstracts (25-29 may 1994). Võsu, 1994. S. 94-95.

Voldina 1997 – Voldina T. Family Rituals of the Kazym Khanty // The Family as the Tradition Carrier. Conference Proceedings. Tallinn, 1997. Volume 2. S.182-187.

Voldina 2015 – Voldina T. Thing as a part of the soul of the Ob-Ugrians // Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum, Oulu 2015. Book of Abstracts. University of Oulu, 2015. S. 410-411.

ИНФОРМАНТЫ

Артемьева (Лозямова) Евгения Алексеевна, ханты (казым.), родилась в 1947 г. в дер. Помут Казымского с/с Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Вагатова (Тарлина) Ефросинья Павловна, ханты (казым.), родилась в 1953 г. в пос. Казым Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Многие годы проживала в п. Сорум Белоярского р-на. Проживает в г. Белоярском ХМАО – Югры.

Волдина (Вагатова, Тарлина) Мария Кузьминична, ханты (казым.), родилась в 1936 г. реке Курьёх недалеко от д. Юильск Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в г. Ханты-Мансийске.

Вынгелева Елизавета Семёновна, манси, родилась в д. Верхне-Нильдино, живёт в д. Сартынья Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Глухова (Ерныхова) Анна Дмитриевна, ханты (казым.), род. в 1933 г. на р. Тарьёш – приток Батлымки Октябрьского р-на. Проживает в п. Октябрьское ХМАО – Югры.

Гришина (Лелятова) Валентина Павловна, манси, родилась в 1960 г. Жительница д. Сартынья Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Крюкова (Ангашупова) Наталья Владимировна, ханты (среднеоб.) относится к шеркальской группе северных хантов. Родилась в 1964 г. в п. Шеркалы Октябрьского р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Шеркалы Октябрьского р-на ХМАО – Югры.

Курикова (Тарлина) Евдокия Никитична, ханты (казым.), родилась в 1935 г. в дер. Амня Казымского с/с Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Мелентьева (Сергушкина) Марина Михайловна, манси, родилась в 1939 г. в д. Комратка (в 8-12 км от д. Ванзетур). Проживает в п. Ванзетур Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Молданова Екатерина Васильевна (1930 – 2011), ханты (казым.), родилась в д. Юильск Берёзовского (ныне Белоярского) р-на. Проживала в г. Белоярском ХМАО – Югры.

Монин Виктор Григорьевич, манси, родился в 1969 г. в д. Сартынья Берёзовского р-на. Проживает в д. Сартынья Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Рандымова (Банк) Наталья Викторовна, ханты (казым.) в 1956 г. в д. Нумто Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Казым Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Никишкин Геннадий Петрович, ханты (казым.), родился в 1963 г. в д. Чуэли Берёзовского р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Обатин Александр Данилович, ханты (казым.), родился в 1939 г. в пос. Казым Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Обатина (Ерныхова) Евгения Даниловна, ханты (казым.), родилась в 1939 г. в пос. Мозямы Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Пендахов Данил Петрович, ханты (казым.), родился в 1932 г. в пос. Мозямы Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Плеханова (Яркина) Клавдия Семёновна, манси, родилась в п. Нижние Нарыкары. Проживает в п. Нижние Нарыкары Октябрьского р-на ХМАО – Югры.

Сайнахова (Гришкина) Ольга Матвеевна, ханты (усть-казым.), родилась в 1957 г. в д. Тугияны Полноватского с/с Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Сваровская (Григорьева) Любовь Яковлевна, ханты (средне-об.). Родилась в 1944 г. в Салехарде, но род происходит из Мулигор-та Октябрьского р-на. Проживает в п. Большие Леуши Октябрьского р-на ХМАО – Югры.

Спиридонова (Молданова) Татьяна Романовна, ханты (казым.), родилась в 1951 г. в пос. Казым Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в г. Белоярском ХМАО – Югры.

Сюмина (Гришкина) Мария Тимофеевна, манси (её отец – ханты, мама – манси), родилась в 1941 г. в д. Проточная Октябрьского р-на. Проживает в п. Ванзетур Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Тимченко (Монина) Валентина Григорьевна, манси, родилась в 1961 г. в д. Сартынья Берёзовского р-на. Проживает в д. Сартынья Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Тихонова (Лонгортова) Луиза Степановна, ханты (сын.), родилась в 1964 г. в д. Овылынгорт на р. Сыня Шурышкарского р-на ЯНАО. Проживает в п. Игрим Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Тынзянова (Хозумова) Людмила Савельевна, манси (ляпин.), родилась в 1966 г. в д. Ломбовож. Проживает в п. Ванзетур Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

Фатхулина (Ерныхова) Светлана Альбертовна, ханты (казым.), родилась в 1968 г. в пос. Полноват Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Фирсова (Туполева) Альбина Матвеевна, ханты (казым.), родилась в 1949 г. в пос. Полноват Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживает в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Чукомина (Хорова) Татьяна Николаевна, ханты (казым., назым. подгр.), родилась в 1969 г. в пос. Кышик Ханты-Мансийского. Проживает в пос. Кышик Ханты-Мансийского р-на ХМАО – Югры.

Юхлымов Пётр Иванович (1935-2008), ханты (казым.), родился в 1935 г. в пос. Мозямы Берёзовского (ныне Белоярского) р-на Ханты-Мансийского округа. Проживал в пос. Полноват Белоярского р-на ХМАО – Югры.

Ярлина Светлана Егоровна, манси (обс.), родилась в 1955 г. в д. Новая (Старо-Новинские), её мама – ханты. Проживает в п. Ванзетур Берёзовского р-на ХМАО – Югры.

СОКРАЩЕНИЯ:

васюган. хант. – васюганские ханты
вах. хант. – ваховские ханты
вост. хант – восточные ханты
ВП – Вопросы психологии
ВУ – Вестник угроведения
иртыш. хант. – иртышские ханты
ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук
казым. хант. – казымские ханты
ляпин. манс. – ляпинские манси
манс. – мансийский, мансийский язык
НСЗС – Народы Северо-Западной Сибири
обс. манс. – обские манси
ПМА – полевые материалы автора
сев. манс. – северные манси
сев. хант. – северные ханты
сосьв. манс. – сосьвинские манси
среднеоб. хант. – среднеобские ханты
сург. хант. – сургутские ханты
сын. хант. – сынские ханты
СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии.
СЭ – Советская этнография
ТИЭ – Труды Института этнографии
ФУМ – Финно-угорский мир
хант. – хантыйский, хантыйский язык
ХМАО – Югра – Ханты-Мансийский автономный округ – Югра
ЭИ... – Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам
ЭО – Этнографическое обозрение
юж. манс. – южные манси
юж. хант. – южные ханты
ЯНАО – Ямало-Ненецкий автономный округ

Научное издание

Волдина Татьяна Владимировна

**«Долгой жизни вековечный танец»:
реинкарнация в контексте
мифоритальных традиций обских угров
Часть I**

Формат А5. Бумага матовая 80 г/м². Тираж 200 экз.

Дизайн, вёрстка и печать выполнены ООО «ФОРМАТ», г. Тюмень.
Тел. 8-919-931-17-04. E-mail:format-72@yandex.ru



ВОЛДИНА Татьяна Владимировна

Кандидат исторических наук, заслуженный деятель науки Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск).

Окончила исторический факультет Уральского государственного университета им. А.М. Горького (1993), аспирантуру Томского государственного университета (2000). Автор более 120 научных публикаций по различным вопросам традиционной культуры ханты, в том числе – «Библиографический указатель по фольклору хантов (1880-1999 гг.)» (Томск, 2000), монография «Хантыйский фольклор: история изучения» (Томск, 2002).

Область научных интересов: традиционное мировоззрение, шаманские традиции и народная медицина обских угров.

Член Ассоциации медицинских антропологов.