

Е.Г. Федорова

НЕКОТОРЫЕ ЧЕРТЫ ОБРАЗА ДУХОВ-ПОКРОВИТЕЛЕЙ У СЕВЕРНЫХ МАНСИ

У северных манси, основная часть которых проживает на территории Березовского района Тюменской области, до настоящего времени фиксируются представления о духах-покровителях различного ранга. В их число входят и персонажи общемансийского пантеона, которые в ряде случаев считаются местными духами-покровителями. Их почитали жители одного или нескольких населенных пунктов. Нужно сказать, что многие из этих селений уже исчезли. Их обитатели переехали в другие места. Но представления о духах-покровителях остались в памяти людей.

Многие из местных духов-покровителей воспринимаются в качестве предка или предводителя определенного коллектива в прежние времена, превратившегося в духа. Согласно представлениям манси, предки родов, расселенных на какой-либо территории, являлись братьями и сестрами — сыновьями и дочерьми прапредка, детьми фратриального прародителя (см., например: [Чернецов 1953: 62]). Как отмечал В.Н. Чернецов, такая система сложилась в результате дробления крупных экзогамных общин. Выделившиеся из их состава подразделения заселяли близлежащую территорию, образуя кровнородственные территориальные группы, сохраняя общую фратриальную принадлежность, но вырабатывая при этом, в силу территориальной разобщенности, локальную специфику языка и культуры (в том числе орнамент, отражающий тотемный облик мифического предка) [Там же].

Кроме этой черты — восприятия духа-покровителя в качестве предка или предводителя определенного коллектива — исследователи выделяют и другие характерные для данной категории духов признаки. Это наличие собственного имени, фиксированное место обита-

ния, антропоморфный, как правило, облик при способности превращаться в животное или птицу, наличие святилища, нередко — наличие жены и детей, а также различных помощников, воинов, слуг и оружия в числе атрибутов на культовых местах (см., например, [Зенько 1997: 25–33]). Характерным признаком образа многих духов-покровителей являются богатырские черты, которые появлялись в процессе развития образа, независимо от исходного варианта. Основные функции местных духов-покровителей — оказание помощи в промыслах, при болезни или других несчастьях, забота о благополучии каждой семьи в отдельности и всех обитателей селения в целом.

Несмотря на то что культу духов-покровителей в научной литературе уделено немало внимания [Гондатти 1888; Чернецов; Гемуев, Сагалаев 1986; Ромбандеева 1993; Карьялайнен 1995; Гемуев, Бауло 1999; Kannisto 1958 и др.], появление каких-либо новых данных позволяет по-иному посмотреть на некоторые связанные с исследованием вопросы, внести уточнения в уже имеющиеся разработки. Здесь будут рассмотрены некоторые характерные черты образа духов-покровителей, формировавшиеся, как можно думать, на протяжении столетий (возможно — и тысячелетий) и сохранившиеся в фольклоре, культовой атрибутике, орнаменте северных манси, с целью определения возможных истоков образа.

Как было сказано, местные духи-покровители, по этнографическим материалам, имеют преимущественно антропоморфный облик. Среди неантропоморфных ипостасей преобладает орнитоморфная. Это филин, орел, трясогузка, гоголь, чайка, крылатое существо / щегол, тетерка, ястреб, гагара, лебедь, куропатка, кукушка, гусь, ворон [Чернецов 1947: 172; Соколова 1983: 128–132; Ромбандеева 1993: 74–80; Гемуев, Бауло 1999: 199]. Возможно, это связано с тем, что птицы воспринимаются как связующее звено между мирами Вселенной, а гагара, по представлениям манси, участвовала в создании земли: она достала ее кусочек со дна моря, когда все было покрыто водой.

Миф о ныряющей птице в качестве космогонического, как хорошо известно, распространен среди уральских народов. У северных манси в образе гагары (по другой версии — орла) выступает Полум-Торум-ойка — один из сыновей верховного бога, покровитель людей, живших на р. Пелым. Интересно, что до присоединения обско-угорских земель к Государству Российскому среди существовавших в тот период княжеств самым сильным было так называемое Пелымское государство, где находилось святилище Полум-Торума.

Кроме образа птиц, местные духи-покровители могут выступать в образе лягушки, шуки, лося, змеи, ужа, собаки, волка. Волк, в частности, считается духом-покровителем ляпинских манси. Говоря о нем, применяли описательные выражения: «зубастый зверь», «зверь на оленей», «зверь, кусающий оленей», «ненасытный», «длинный хвост» [Бауло 2001: 48]. Этот дух может выступать также в образе собаки. Нужно отметить, что на территориях, где фигурирует этот дух-покровитель, по фольклору, происходила борьба с пришельцами.

На известных святилищах местных духов-покровителей, выступающих и в орнитоморфной ипостаси, присутствуют обычно антропоморфные их изображения, выполненные из дерева, хотя некоторым из них придаются и дополнительные черты птицы.

Не исключено, что подобные изображения пришли на смену другим, металлическим, бытовавшим в далеком прошлом — с середины I тысячелетия до н.э. до XIII в. н.э. Литые бронзовые фигурки животных и птиц считают изображениями духов, вместилищем души умершего и атрибутами других культов [Гемуев, Сагалаев 1986: 173–175].

Для территории лесного Зауралья, Среднего и Нижнего Приобья X–XIII веков характерна общность стиля, в котором выполнялись бронзовые орнитоморфные и зооморфные изображения, считающиеся украшениями одежды. Если предполагать, что данные фигурки являются изображениями духов-покровителей, получается, что традиция оказывается наиболее устойчивой именно в этой сфере, в то время как на указанной территории фиксируются различия в погребальном обряде и керамике.

Такую же картину дают и поздние этнографические материалы. Здесь мы имеем однотипные или близкие по типу, но уже антропоморфные изображения духов на всей территории, занимаемой обскими уграми, но практически каждая их группа демонстрирует особенности в погребальном обряде и орнаменте на одежде и берестяной утвари (керамика исчезла к середине II тысячелетия н.э.). Этнографические материалы свидетельствуют также о наличии общих представлений, связанных с духами-покровителями, и о значительном сходстве в обрядах, проводившихся на святилищах, где уже преобладают деревянные фигуры.

Археологические данные, насколько известно, лучше всего обобщены по одному из образов — филину. Бронзовые изображения филина (совы) были характерны для таежной зоны Западной Сибири в течение довольно длительного времени — с конца I тысячелетия

до н.э. до конца I тысячелетия н.э. Встречались они и позднее, вплоть до XIV в. Отличительной чертой таких изображений является совмещение образов филина (совы) и человека (человеческая фигура с совой на голове — наиболее ранний вариант; филин с фигурой человека или антропоморфной личиной на груди) [Федорова Н.В. 1999: 203–204] (см. также [Гемуев 1990; Гемуев, Сагалаев 1986]).

Таким образом, не позднее конца I тысячелетия до н.э. у обских угров дух-предок начал приобретать антропоморфные черты, что, видимо, свидетельствует о переходе на качественно новую ступень развития социальной организации, для которой характерно вертикальное (предковое) родство, предполагающее наличие общего родоначальника [Федорова Е.Г. 2004, 2014: 222–223].

Нужно отметить, что металлические изображения птицы с человеческим ликом известны и по археологическим материалам с соседних территорий, в частности Приуралья. Так, они найдены на памятниках прикамских финнов: ванвиздинской культуры (верховья Печоры, Вишеры, Мезени, вторая треть I тысячелетия — конец I тысячелетия н.э.) [Финно-угры и балты... 1987: табл. LVI–7,8], полумской культуры (бассейн верхней Чепцы, IX–XV века) [Там же: табл. LX–13], родановской культуры (Кама, Вишера, IX–XI века) [Там же: табл. LXV–20]. Кстати, на территории ванвиздинской культуры позднее были известны предки манси. Кроме того, археологи фиксируют присутствие угорских, зауральских черт в составе ванвиздинской культуры [Там же: 122].

Литые бронзовые фигурки птиц и животных присутствуют и на известных по этнографическим материалам святилищах северных манси. Но чаще всего они дополняют деревянные антропоморфные изображения.

Трансформация атрибутики святилища предусматривала несколько важных моментов. Прежде всего, требовалось наличие постоянного поселения, рядом с которым / в котором сооружалось святилище, где хранилось изображение предка и совершались ритуальные действия. Размеры же известных по археологическим материалам фигурок филина с человеком на груди невелики, что допускает возможность хранения их и в других условиях или же крепления к одежде в качестве знака принадлежности к определенному роду [Федорова Е.Г. 2014: 222].

Второй момент связан с исчезновением металла как материала для изготовления культовых изображений. Оно вполне объясняется упад-

ком местной металлургии в связи, возможно, с перемещением населения, вызванным давлением извне, в данном случае со стороны продвигавшихся с юга тюркоязычных групп. Позднее, в период вхождения предков манси в состав Российского государства, ситуация осложнилась тем, что металлические изделия оказались среди запретных («заповедных») товаров. Коренному населению не оставалось ничего другого, как делать изображения из других материалов (дерева, ткани и т.д.), хотя отдельные металлические детали (например, глаза, пластины, имитирующие кольчугу и др.) на них присутствовали [Федорова Е.Г. 2014: 223].

Кроме того, в ряде случаев изображение божества, как показывают этнографические материалы, делалось из каких-либо символизирующих его предметов. Например, остов бога войны Хонт-Торума состоял из пучка стрел. Антропоморфные же деревянные изображения на святилищах таких богов или духов чаще всего представляли членов семьи, охранников, воинов, слуг, лесных духов (*мис*) и великанов (*менкв*), т.е. образы одним или несколькими рангами ниже.

Деревянные фигуры духов-покровителей представители фратрии Пор должны были делать из кедра, представители фратрии Мось — из березы. Их размеры — от 30 см до 120 см. Лицо вытянутое, лоб выступает над щеками и переходит в длинный прямой нос. Часть лица под глазами углублена и стесана на щеках до подбородка. Двумя зарубками обозначены брови, одной — рот. Ноги отсутствуют. У некоторых фигур имеются короткие руки.

Мужские изображения, в отличие от женских, — остроголовые. Эту черту можно рассматривать как имитацию шлема (В.Н. Чернецов), что подчеркивает богатырскую ипостась духа. Вероятно, завершающий этап формирования изображений духов относится к тому же периоду, что и героический эпос. Впрочем, признаки этого типа изображений, характерного именно для северных групп обских угров, уже намечены в некоторых деревянных скульптурах раннего этапа горбуновской культуры Среднего Зауралья (середина III тыс. — первая четверть II тыс. до н.э.) [Иванов 1970: 61]. В связи с этим можно предполагать сосуществование деревянных и металлических изображений, правда, в том случае, если допустить, что деревянные фигуры были изображениями духов-покровителей.

Как правило, фигуры на святилищах одеты. На мужских изображениях — рубахи, халаты и остроконечные шапки. Последние две детали не характерны для мужской одежды северных манси, известной по

этнографическим источникам. Это только одежда духов. Причем в халатах и шапках выступают также исполнители танцев богов и духов во время медвежьего праздника.

На изображениях духов обычно было пять-семь рубах и халатов, надетых друг на друга. Халаты украшали оловянными отливками, обшивали позументом.

Нельзя не отметить, что обилие ткани — яркая черта мансийских изображений духов. Это может казаться странным, поскольку речь идет о таежных охотниках-рыболовах-оленеводах, для которых одежда из ткани сложно считать характерной.

На смену металлическим фигуркам духов на одежде пришел бордюрный орнамент. Узоры, изображающие предков, духов-покровителей, стилизованы настолько (рис. 1, 2, 3), что не могут быть понятными инокультурному окружению. Возможно, это был один из способов сокрытия принадлежности к иной вере, что явно требовалось, например, во время крещения коренного населения. Дух, охраняющий человека, находится при нем, но в таком облике его можно не прятать в отличие от изображений, которые изначально находились в селении, но, когда стали преследовать традиционные верования и обряды, святилища пришлось переносить вглубь тайги. Возможно, стилизация



Рис. 1. Орнамент «задние ноги лягушки». Верхнее и среднее течение Северной Сосьвы



Рис. 2. Орнамент «соболь». Верхнее течение Северной Сосьвы



Рис. 3. Орнамент «щучья челюсть». Р. Ляпин

обусловлена переходом на другой материал (олений мех) и другую технику (мозаика). Вместе с тем техника выскабливания, которая применяется при орнаментировании бересты, позволяет наносить на этот материал более реалистичные узоры (рис. 4), хотя они, судя по имеющимся материалам, редко встречались уже на рубеже XIX–XX веков. И это были изображения птиц.



Рис. 4. Образец орнамента «птица» на бересте

Высказанное предположение противоречит имеющимся разработкам в области обско-угорского орнамента. Еще В.Н. Чернецов выявил связь ряда орнаментальных мотивов (бордюры) обских угров и андроновцев, считая, что в эпоху бронзы степная андронидная орнаментика могла проникнуть в среду таежных племен и послужить основой для развития современной орнаментальной системы обских угров [Чернецов 1948: 151–152; 1953: 61]. Это положение позднее развили С.В. Иванов [Иванов 1963: 161] и О.М. Рындина, которая считает, что андронидные черты проникли именно в обско-угорскую орнаментальную среду и сыграли определяющую роль в сложении обско-угорского фонда узоров. Причем изначально узоры выполнялись на бересте (техника выскабливания) и коже (мозаика). Обско-угорская же орнаментальная общность формируется в конце эпохи бронзы — начале железного века [Рындина 1995: 384–385].

Как представляется, одним из наиболее важных признаков, позволяющих говорить об истоках образа, является наличие у духов-покровителей богатырских черт, что отмечали многие исследователи. Это хорошо прослеживается по фольклорным материалам. Наличие художественных приемов (параллелизм, ритмика, аллитерация, эпитеты, тавтология, метафоры) позволяет предполагать, что песенные тексты слабо подвержены трансформации.

Наиболее распространенное мансийское название богатыря — *отыр*. Это слово, как предполагают, связано с иранскими влияниями [Гемуев, Сагалаев 1986: 187], заимствовано оно было, все же, скорее, из тюркских языков. Его переводят и как «родовой вождь, герой». По отношению к одному из наиболее почитаемых персонажей мансийского пантеона, младшему сыну Верховного бога Нуми-Торума, считающемуся покровителем всех людей, Мир-Сусне-Хуму, «отыр» означает не только «богатырь», но и «князь». По замечанию известного знатока мансийского языка и фольклора А.Н. Баландина, в живом языке слово «отыр» в значении «владыка, хозяин» употребляется только по отношению к владельцу собаки, хотя такое использование термина встречается и в мифологических сказках [Баландин 1939: 33]. А.Н. Баландин указывает также на то, что слово «отыр» в сказках обычно ставится в параллель со словом *най* [Там же]. *Найхум* в значении «богатырь» приводит Е.И. Ромбандеева [2005: 22]. «Най» — буквально «огонь», «хум» — «человек, мужчина, муж». «Найхум» переводят также как «герой, красавец».

В мансийском пантеоне есть еще и Найсянь или Найэква — ‘огня женщина’, богиня Огня, которая считается сестрой Нуми-Торума.

При любых жертвоприношениях часть жертвы шла ей. Ее просили о благополучии младенцев [Гемуев 2001б: 98].

Еще один термин, соответствующий понятию «богатырь» в мансийском языке, — *сака с̄ав̄ ёр ос номт̄ о̄сынэ х̄отта* [Ромбандеева 2005: 22], что можно перевести как «очень много силы, еще ума некто».

О богатырях говорится в произведениях, относящихся к разным жанрам мансийского фольклора. Нельзя не отметить, что в целом вопрос о жанрах обско-угорского фольклора в научной литературе окончательно не разработан, хотя ему уделял внимание целый ряд исследователей, в частности Б. Мункачи, А.Н. Баландин, В.Н. Чернецов, Е. Шмидт, Е.И. Ромбандеева.

У манси существуют собственные названия для отдельных групп текстов, исполнявшихся в определенных ситуациях и определенными людьми. По форме исполнения тексты делятся на две больших группы. Это песня (*эрыг*) и повествование (*мойт, потыр*). Песня имеет свой мотив. Форма исполнения фольклора зависела от ситуации, поскольку одни и те же сюжеты могли выражаться песней, повествованием или ритмизованной прозой (подробнее см.: [Лукина 1990: 31–39]).

Тексты, в которых фигурируют богатыри, называются *эрг-отырт йис потрыт, ляухыт* «песни о богатырях, древние рассказы, вести» [Ромбандеева 2010: 15]. Они проецируются на время, которое называется «богатырская эпоха» — *м̄а̄ ӯртым̄ йис̄ пора, отырым̄ ӯнтым̄ пора* («период распределения земли, период насаждения духов»). Этому времени предшествует «период становления Земли, период становления Неба», а следует за ним «эпоха человека».

Тексты о богатырях — героические песни и сказания, сочиненные как в стихах, так и в прозе. Они повествуют о том, что происходило в богатырскую эпоху: подвиги богатырей, походы и военные действия, освоение новых земель. И образам богатырей придаются соответствующие черты, что можно проиллюстрировать отрывками из призывных песен.

Т̄орум сырың ялпың Отыр,	Священный Отыр с опорой Торума,
Корыс сырың ялпың Отыр.	Священный Отыр с опорой Корыса
Т̄орум пыг ойкаг л̄авасавем;	Называют меня Торума сын мужчина я;
Ты Л̄опың Ӯс̄ ялпың м̄а̄ л̄омтумна	На священный участок на Лопын Ус

Нуми С̄орни а̄щык̄ёмна	Верхним Золотом дорогим отцом моим
Тыг ты с̄атыгл̄альв̄есум.	Сюда был назначен я.
П̄авл с̄ав с̄ав хумимна,	Многих деревень многие люди мои,
Ӯс с̄ав с̄ав хумимна	Многих городов многие люди мои
К̄ентг̄ал пӯнкыл л̄юляем.	Без шапки стоят передо мной.
Тальх̄ың сырай е̄ңхмаң х̄он	Остроконечную саблю имеющий царь я
Л̄опың Ӯс Ойка олмум сар;	Лопын Ус Ойка я и есть,
Э̄лмиң сырай е̄ңхмаң х̄он	Острой саблей своих защищающий царь я
Л̄опың Ӯс Ойка олмум сар.	Лопын Ус Ойка я и есть.
Ущ яныгмам п̄авл с̄ав н̄явраманум,	Только выросших многих моих детей де ревни,
Ущ яныгмам ӯс с̄ав н̄явраманум	Только выросших многих моих детей горо да
Т̄эрын к̄емплыныл ӯрияңум,	От злого подола оберегаю я,
Хуль к̄емплыныл ӯрияңум;	От подола хуля оберегаю я
Л̄опың Ӯс Ойка олмум сар.	Лопын Ус Ойка я и есть.
Мана сыйың Т̄орум сыйым тотаве,	Какой славный Торум я слава моя раз носится,
Мана сыйың Т̄орум намум тотаве!	Какой именитый Торум я имя мое раз носится!

Л̄опың Ӯс Ойка кай сов — Призывная мелодия Лопын Ус Ойки.

Фрагмент текста, записанного Б. Мункачи в 1889 г. в д. Мункез (Мувынкес Павыл) на р. Ляпин (Сакв).

[Ромбандеева 2010: 208–209].

Лопын Ус Ойка — это богатырь городища Лопын (современная д. Ломбовож).

Эпитеты «золото», «золотой» характерны для самых значимых персонажей мансийского пантеона. Одно из имен Мир-Сусне-Хума — *Сорни Отыр* ‘Золотой богатырь’. (Его еще называют «За миром следящий человек», «Человек, осматривающий мир», «Человек, объезжающий землю, объезжающий воду».)

Сāt урпа ялпың кол паттант,	В семигранном священном доме,
Сāt накпа с̄рни кол паттант,	В отдаленной [части] с семью покоя ми золотого дома,
С̄рни лāглуп сāt пасан вātант	Возле семи столов с золотыми ножка ми,
С̄рни алап сāt лāрещ нумпа лын	На их золотой поверхности с семью складками
...	...
Турын к̄лы с̄рни самың,	Твой золотой глаз, отражающийся в озере,
Āсын к̄лы с̄рни самың	Твой золотой глаз, отражающийся в Оби,
Тыг вос постыглы!	Сюда пусть воззрится!
...	...
Олн х̄урпа сāt пасан вātант,	Возле семи столов с серебряными краями,
С̄рни лāглуп сāt пасан вātант	Возле семи столов с золотыми ножка ми,
Сāt Т̄рум Йисы Нāй Щāнин мастум	Семи Торумов Долговечной Матерью твоей данный
Сāt лунт товлың тāглын	Наряд свой, [украшенный] крыльями семи гусей,
Н̄глыңэ х̄тал с̄рни вāңнын нумпāлын	На золотые плечи, [как] восходящее солнце,
Н̄ңх мас̄лн!	Надень на себя!
С̄рни лāквпа кит с̄пак	С золотыми колечками два сапога
Н̄ңх мас̄лн!	Обуй на себя!
Олн лāглуп сāt пасан вātант	Возле семи столов с серебряными ножками
Н̄ңх л̄юлен!	На ноги встань!
...	...
Н̄глың х̄тал с̄рни сагкен нумпāлын,	На золотую косу свою, похожую на восходящее солнце,
Сāt Юнс Уй Л̄юлит Т̄рум ягкен тāратам	Высотой семиорлиных полетов Торумом Батюшкой
Сāt урпа ялпың к̄нтың н̄ңх пин̄лн!	спущенную

Нõңх хõтылт̄элн!	Семигранную священную шапку свою надень!
С̄ат урпа ялпың кол	[Пусть] озаряется!
С̄õрни лõмгпа с̄ат ави	Семигранный священный дом
П̄а́лыг пунс̄элн!	С золотыми пластинками семь дверей
Нэ́гланэ хõтал с̄õрни саг	Открывай!
Кис л̄акв ми́нам л̄аквың м̄ан	Восходящего солнца золотой косой
Кона покапен!	На кольцеобразную округлую Землю
К̄атэ с̄õрни ялпың у́йкен ёңхум,	На улице лучом отразись!
С̄ат лув н̄г̄им олн а́нқвал тытынныл	[Где] кружил с золотыми ногами свя- щенный твой зверь
С̄ат л̄у́спа олн щ̄ёрмат п̄есат̄элн!	С основания серебряного столба, с привязанными семью украшениями серебряную узду развяжи!

Мир-Суснэ-Хум — Тõрум Пыг с̄атмилэ Н̄яхшамвõлт — Мир-Сусне-Хум — Торума Сыну призывная в Н̄яксимволе. Фрагменты текста, записанного в 1889 г. Б. Мункачи в д. Яныг Павыл (Яныпауль) в верховьях р. Северной Сосьвы.

[Ромбандеева 2010: 60–65].

Не менее важен в имеющихся фольклорных материалах и другой металл — серебро, изделия из которого — один из характерных атрибутов святилищ этнографической действительности. Кроме того, в текстах встречается и железо. Эпитет «железный» обозначает прочность чего-либо [Баландин 1935: 56].

Солнечная ипостась, сходство по линии функций и атрибутики позволили провести параллель между Мир-Сусне-Хумом и иранским Митрой [Топоров 1981 и др.]. Больше всего внимания этому вопросу уделил И.Н. Гемуев, который кроме того проанализировал материалы, зафиксированные на различных святилищах северных манси, функционировавших или заброшенных, но сохранявших атрибутику в 80-е годы XX в. [Гемуев 2001 а: 27–29]. По его мнению, «заимствован не только образ Митры, но и соответствующая идеология, которая, будучи, разумеется, трансформированной в новой среде, стала доминирующим фактором религиозного сознания угров» [Там же: 29].

Наиболее четко, как представляется, эта идея выражена у М.Ф. Косарева. По его мнению, можно выделить три этапа генезиса образа Мир-Сусне-Хума. Первый — это сако-сарматский (иранский) Митра, второй — его варваризированная модификация в лесостепной и южно-таежной западносибирской, преимущественно саргатской (южно-угорской), среде. К третьему этапу относится распространение этого образа остатками саргатской элиты («светлыми» богатырями) в период гуннской экспансии (около III–V веков до н.э.) «еще дальше на север — в глубинную таежную обско-угорскую среду, где он превратился в канонизированную фигуру Мир-сусне-хума» [Косарев 1991: 195].

Мир-Сусне-Хум представляется в образе всадника на семикрылом белом коне, в связи с чем среди изображений духов, выполненных в соответствии с традицией, могли держать любые фигурки всадников, в том числе и в гусарской одежде [Бауло 2004: 73, рис. 31]. Наиболее же типичны для северных манси изображения Мир-Сусне-Хума из полотнищ ткани, которые складываются и завязываются так, что в целом напоминают человеческую фигуру. Такие изображения находятся на женских культовых местах. В жертву Мир-Сусне-Хуму приносят животных белого цвета. Лучшей жертвой считается лошадь, на втором месте стоит петух.

На святилищах присутствует восточное серебро III–VII веков, поздние серебряные блюда, табакерки, серебряные рюмки [Гемуев, Сагалаев, 1986; Бауло 2004 и др.]. Все эти вещи вошли в культуру северных манси в разные периоды (подробнее см.: [Бауло 2004]).

Особый интерес представляют предметы собственно мансийского производства. В данном случае речь идет о жертвенных покрывалах, шлемах и накидках с изображением всадника, выполненных из сукна двух цветов в технике мозаики. Эти вещи должны храниться в доме (на чердаке). Их изготовление связано с важными событиями в семье (подробнее см.: [Гемуев 1990; Гемуев, Бауло 2001]).

Наиболее значимые исследования в плане иконографии всадника на культовых предметах из сукна были выполнены А.В. Бауло и О.М. Рындиной. Они пришли к одинаковому выводу: формирование этого изображения всадника (и, соответственно, образа) в мансийской культуре относится к достаточно позднему времени.

А.В. Бауло видит их истоки в иранских серебряных блюдах с охотничьими сценами эпохи Сасанидов [Бауло 2002: 24]. Манси же довели сюжет до собственных мифологических представлений, убрав ненужное [Бауло 2004: 57].

По мнению О.М. Рындиной, многочисленные изображения Мир-Сусне-Хума на культовых покрывалах, в частности у северных манси, «не обнаруживают истоков в обско-угорском орнаменте, проблематичны они и относительно западносибирского литья. Изолированное положение образа, его несогласованность с местными орнаментальными традициями позволяет сделать предположение о сравнительно позднем появлении на сукне указанного сюжета и о его внедрении в уже сложившейся форме» [Рындина 1995: 394], а его корни нужно искать в культурах средневекового тюркского населения западносибирской лесостепи. Совершенно определенно, с точки зрения О.М. Рындиной, что данный этап генезиса угорского орнамента отражает самое позднее и самое локальное из всех воздействий на орнаментальную систему [Рындина 1995: 393–394].

Из всего сказанного вытекает, что на вопрос о времени появления у северных манси зафиксированного этнографическими материалами образа духов-покровителей и его корнях ответить однозначно достаточно сложно. Одни и те же источники исследователями трактуются по-разному. С большой долей уверенности можно сказать, что основные черты образа фольклорных духов-покровителей, атрибутика на святилищах связаны с периодом возникновения и распада угорских княжеств — потестарных образований, сложившихся под угрозой внешней опасности и ликвидированных в процессе присоединения их территорий к Государству Российскому (приблизительно, XII–XVII века). К этому же периоду можно отнести и, по меньшей мере, начало процесса расселения предков северных манси по занимаемой сейчас этой группой территории. Между тем поздние, богатырские, черты соединяются с уходящими в глубокую древность тотемистическими представлениями, которые до настоящего времени отражаются в орнаменте.

Библиография

Баландин А.Н. Язык маньсийской сказки. Л., 1939.

Бауло А.В. ВОЛК // Мифология манси. Новосибирск, 2001 (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 48.

Бауло А.В. Иранские и среднеазиатские сосуды в обрядах обских угров // Проблемы межатнического взаимодействия народов Сибири. Новосибирск, 2002. С. 12–27.

Бауло А.В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск, 2004.

- Гемуев И.Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Гемуев И.Н.* Мифологическая картина мира манси // Мифология манси. Новосибирск, 2001а (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 16–32.
- Гемуев И.Н.* НАЙ СЯНЬ // Мифология манси. Новосибирск, 2001б (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 98.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси: Культурные места. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1986.
- Гондатти Н.Л.* Следы языческих верований у маньчжур // Тр. ОЛЕАЭ при Моск. ун. те. Этногр. отд. М., 1888, кн. VIII. С. 3–51.
- Зенько А.П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
- Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в.). Народы Севера и дальнего Востока. М.; Л., 1963.
- Иванов С.В.* Скульптура народов Севера Сибири. XIX – первая половина XX в. Л., 1970.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Томск, 1995. Т. II.
- Косарев М.Ф.* Древняя история Западной Сибири. Человек и природная среда. М., 1991.
- Лукина Н.В.* Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.
- Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
- Ромбандеева Е.И.* Русско-мансийский словарь. СПб., 2005.
- Ромбандеева Е.И.* Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты Мансийск, 2010.
- Рындина О.М.* Орнамент. Томск, 1995 (Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3).
- Соколова З.П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983.
- Топоров В.Н.* Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981. С. 146–162.
- Федорова Е.Г.* Духи покровители селений северных манси: связь между эпохами // Евразия: Этнокультурное взаимодействие и исторические судьбы: Тез. докл. научн. конф. Москва, 16–19 ноября 2004 г. М., 2004. С. 288–291.
- Федорова Е.Г.* Лидеры в традиционном мансийском обществе // Сибирь в контексте русской колонизации (XVII – начало XX в.). СПб., 2014. С. 214–247.

Федорова Н.В. «Филин с человеческим ликом», или забытый сюжет в культуре обских угров // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 дек. 1999 г., Тобольск). Тобольск; Омск, 1999. С. 202–204.

Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987 (Археология СССР).

Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // СЭ. 1947. Вып. VI, VII. С. 159–183.

Чернецов В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров // СЭ. 1948. № 1. С. 139–152.

Чернецов В.Н. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. 1953. № 35. С. 7–71.

Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu, Helsinki, 1958. Vol. 113.