

МЕДВЕЖЬИ ПЕСНИ КАЗЫМСКИХ ХАНТОВ

ТИМОФЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ МОЛДАНОВ

(Окружной Дом народного творчества: Российская Федерация, Ханты-Мансийский автономный округ — Югра, 628011, г. Ханты-Мансийск, ул. Гагарина, д. 10)

Аннотация. В статье анализируются песни, посвященные медведю, которые исполняются в ходе обрядов, проводимых по поводу добычи медведя, — медвежьих игрищ. Материалом для исследования послужили записи 1990-х гг., сделанные у хантов в верховьях и в устье р. Казым. В работе представлена народная типология медвежьих песен. Автор выявляет общее и различное в порядке исполнения и содержании медвежьих песен в усть-казымском и верхнеказымском вариантах игрищ. Различаются песни близлежащих рек и песни территориальных подгрупп хантов. Также прослежено различие в количестве исполнений песни-мифа о спуске медведя с неба: в усть-казымском варианте он исполняется только в начале церемонии, а в ходе верхнеказымских игрищ каждый раз повторяется для медведя, добываемого духом-покровителем.

В ходе исследования было выявлено, что в обоих вариантах игрищ присутствуют песни направления души на святые места. Обицими также являются сюжеты о происхождении медведя и возникновении медвежьих церемоний, более того, эти же сюжеты характерны и для манси. Автор приходит к выводу, что они являются общим фондом медвежьих песен северных обских угров.

Медвежьи песни рассматриваются в контексте подобных текстов, записанных в разное время на соседних территориях и у близких народов, сравниваются с произведениями других фольклорных жанров и актуальными верованиями. Особое внимание уделено песне доставки медведя группы хранителей Казымской богини — представитель конкретных фамилий, которые являются родственниками по духу покровителю. В данном случае индивидуальная песня переросла в групповой гимн, поскольку в ней показана вся сакральная география этой группы хантов. В ритуалах, о которых рассказывается в данной песне, человек выступает в роли творца святых мест, зачинателем новых традиций.

Ключевые слова: медвежьи игрища, медвежьи песни, промысловый культ, северные ханты.

Медвежьи игрища северных хантов представляют собой комплекс обрядов, проводимых по случаю добычи медведя. Он отличается от других подобных обрядовых комплексов народов Севера своей сложной и оригинальной формой. До сегодняшнего дня они остаются одним из самых значительных событий в жизни хантов и служат основой их идентичности.

Игрища проходят в течение четырех или пяти дней, в их ходе исполняются песни, посвященные медведю. В хантыйском языке для обозначения медвежьих песен используются термины *кайоанг* или *вой ар* — звериные песни, *вой тотты ар* или *вой тотты пант* — песни доставки зверя или песни пути медведя, *пуни ар* — медвежьи песни, *кай, кей* — шаманские песни, возможно, песни для медведя,

восхваления медведю (*вой* и *пуни* — табуированное название медведя). Среди медвежьих песен по народной классификации выделяются:

1. Песня-миф о спуске медведя на землю.
2. Песни доставки медведя в поселение.
3. Песни родов и поселений.
4. Песни-наставления.
5. Песни наказания медведя охотником и охотника медведем.
6. Песни поднятия души медведя на небо.

Песни доставки медведя в селение и миф о спуске медведя с неба исполняются от имени медведя. Песни-наставления — только от третьего лица. Песни родов и поселений и песни поднятия души медведя исполняются как от третьего лица, так и от имени медведя. Например, *Саня ёх ар* поется от имени медведя, хотя это песня народа, который живет на реке Сыня¹.

В данной статье рассматриваются некоторые из песен медвежьих игрищ хантов, проживающих на территориях, которые прилегают к реке Казым (правый приток р. Оби). Материалом для исследования послужили записи, сделанные на игрищах, прошедших в деревне Юильск в 1991 г. в селе Полноват в 1993 г. и в стойбище Сюньюган в 1998 г. (Белоярский р-н, Ханты-Мансийский автономный округ)².

Медвежьи игрища, проходящие на реке Казым, можно разделить на две группы: усть-казымские (или нижнеказымские) и верхнеказымские. Они имеют некоторые отличия в порядке исполнения песен и их содержании.

Каждый день игрищ должен начинаться с утренней песни, или песни пробуждения медведя. В научной литературе упоминание о существовании подобной песни на р. Конде в селении Красноярск встречается у К. Ф. Карьялайнена [Карьялайнен 1996, 158]. У северных манси утреннюю и вечернюю песни записывал В. Н. Чернецов [Чернецов 2001, 17]. Песня

пробуждения также встречается и у восточных хантов [Митусова 1926, 11–14].

Затем в первый день исполняется песнопение о спуске медведя с неба. Так было в селе Полноват, т.е. усть-казымском варианте игрищ. Версия этого мифа встречается в описаниях [Гондатти 1888, 87]. В фольклорных сказках имеется еще одна версия возникновения медведя, об этом упоминает Р. К. Слепенкова. Она записала миф от Евдокии Егоровны Молдановой, жительницы села Ванзеват Белоярского р-на ХМАО: «Осенью, гуляя, медведица съела растение — *пунграиц* (сорняк). Весной родились у неё два медвежонка и одна девочка (человеческое дитя). Однажды медведица сказала дочери: “Завтра приедут люди из города... Они нас убьют, а тебя возьмут с собой. Люди будут варить наше мясо, а ты не ешь. А ближе к ночи приди к заднему углу дома”. Всё так и случилось. Ночью девушка встретила за домом свою мать-медведицу, которая поучала её в течение трёх ночей, как ей нужно себя вести и как поступать с мясом и костями медведя. В последнюю ночь медведица распрощалась с дочерью, уходя всё дальше по дороге, потом медленно стала подниматься в небо». В заключение автор приводит слова сказительницы: «От её дочери и берут начало люди Пор [Слепенкова 2002, 61–67]³. Аналогический сюжет записан и мною (опубликован в: [Земля Кошачьего локотка 2003, 59–65]). Версия данного мифа у близкородственного народа манси была опубликована Е. И. Ромбандеевой [Ромбандеева 1993, 67–69].

Сюжет касается космогенеза. Здесь как бы приоткрывается его механизм: никакое жизнеустройство невозможно без жертв. Эта идея узаконивается введением ритуала, связанного с замаскированным жертвоприношением — охотой на медведя. Мир в нем представлен неиссякаемым и целостным: нет смерти, ничто не умирает окончательно. Из крови девушки вырастает растение, из съеденного растения у животного рождается ребенок человека.

¹ Подробно медвежьи песни рассматривались ранее Т. А. Молдановым [Земля кошачьего локотка 2012].

² В 1991 г. видео- и аудиозапись проводили О. В. Мазур, Г. Е. Солдатова. В 1993 г. видеосъемку и в 1998 г. аудиозапись и видеосъемку проводили Т. А. Молданова и Т. А. Молданов. Записи были расшифрованы и переведены на русский язык Т. А. Молдановым. Все материалы хранятся в Окружном Доме народного творчества (г. Ханты-Мансийск).

³ По З. П. Соколовой, ханты и манси разделены на две фратрии — «пор» и «мощ» [Соколова 2002].

Всё в этом мире кровно связано. Умирает мать-медведица, но на небе зажигаются две звезды.

В отличие от сказок, песни северных хантов ограничиваются спуском с неба. Мать-Земля встречается уже исхудавшего медведя и говорит: «Ты забыл наставления своего отца Торума»⁴. В общих чертах сходный сюжет описан М. Б. Шатиловым у ваховских хантов [Шатилов 1931, 43]. Описание варианта этой же песни по мансийскому празднику встречается у В. Н. Чернецова [Чернецов 2001, 7].

В верхнеказымских игрищах наблюдаются изменения в порядке исполнения медвежьих песен, связанных со специфической состава их участников.

Так, на игрищах в деревне Юильск 1991 г. первой была спета песня доставки медведя *Торум щир ёх*.

Остановимся на ней подробнее. *Торум щир ёх* является песней группы хранителей Казымской богини — представителей конкретных фамилий — Молдановых, Сенгеповых и Хоровых. Все они — родственники по духу-покровителю *Вут ими* (Верховьев женщина), которая известна как Казымская богиня — главное божество казымских хантов. На р. Казым в лесу в лабазе до сих пор хранится ее изображение. В настоящее время эта песня считается песней группы «Торум щир ёх ар». В данном случае авторская песня переросла в групповой гимн, в силу того, что в ней показана вся сакральная география этой группы хантов, социально-религиозные функции группы и основные места их промысла.

Песня неоднократно записывалась⁵, в рассматриваемом варианте⁶ песня начинается с места, где медведь укладывается в берлогу на зимнюю спячку. Время действия осень.

*Овда вөнт шйниשמэн,
Хөнда вөнт шйниשמэн*

*Ай наңки-йө шик тукрас одңийсмэн
Ай хөдпи-йө шик тукрас одңийсмэн,
Мувен щурпи-йащурәң хот
Мувен ухдап-ө ухдаң хот-ө
Мамәнми-йө-ийәдтәм-ө.*

*Мув ухдап-ө ухдаң хот дыйтийсмәна-ө,
(Бездверном лесу в <ее> спинах
Без выхода лесу в ее спинах⁷*

В гриве из маленьких лиственниц у начала,
В гриве из маленьких елей у начала,
С земляными балками с балками дом,
С земляными жердями жердяной дом,
Я рою.

С земляными жердями жердяной дом⁸.

Затем медведь обустраивает берлогу и укладывается на зиму.

В песне вспоминается история каслания⁹ Казымской богини (*Вут ими*), ее остановки по пути становятся святыми местами. В песне упоминаются самые значимые территории, связанные со священной историей этого переселения, места, святые для данной группы.

Сигналом перехода к новому сюжетному блоку служат такие формулы, как «*Тамда мулды-ө артән* (В какой-то этот момент)», или «*Ши вуши артәтна* (После того времени)» и т. п. Они заостряют внимание слушателей, дают знак, что сейчас произойдет что-то новое, маркируют переход к следующему эпизоду. Такие формулы относятся к разделяющим элементам в обряде наряду с окуриванием помещения, переходными сценками и т. д.

Появляется охотник, в некоторых вариантах медведь слышит сквозь сон лай собаки, а в данном случае:

*Сывәс хүви-йө нәрмаң ат-ө ходтыдәтәм-ө.
Па верум-ө хор сохдаң-ө адәң хөһәд,
Веләм войи пәйтәда-ө дүв дольмад-ө.
Дүв тәйишидәлмад-ө нүхәс кәниши-йө.
Хор пәши-йө вөн ләңи-йө.*

⁴ Торум — верховное божество у хантов и манси, творец всего живого на Земле.

⁵ Записи хранятся в архиве Т. А. Молданова, в Окружном Доме народного творчества (г. Ханты-Мансийск), в Центре культуры с. Казым Белоярского р-на ХМАО.

⁶ Текст песни записан в 1991 г. О. В. Мазур, Г. Е. Солдатовой на медвежьих игрищах в д. Юильск Белоярского р-на Ханты-Мансийского автономного округа — Югры. Исполнитель песни П. И. Сенгепов.

⁷ Гривы лесов называются в хантыйском языке спинами лесов.

⁸ Все переводы с хантыйского автора статьи.

⁹ *Каслать* — от хантыйского глагола *касалты* (переезжать, переселяться). Оленеводческое хозяйство требует смены места на зимний и летний сезоны, когда заканчивается корм для оленей.

Вов-вов тўрэл су
 Лўв вєрǎнт-ө-дǎтад-ө.
 Төрүм сыр олаң ай өөртөм вөдлүмәд,
 Амтәм хөйи тухлǎд йир
 лўв амты-йө-ийǎдмәл-ө.
 Көнаң курти ньөрүм сав вулуйєла-ө,
 Лўв шөшиийǎдмәл-ө.
 Хор пөши-йө вөн лөңєд¹⁰ вөдлүмәд,
 Вов Вовǎңа тўрэл сув,
 Лўв-ө вєртәл-ө.
 Ванталпи вўшата йухтылүмәл-ө.
 Ма сǎх пуны-йөхөдийєм-ө мутишилүмәл-ө.
 Йєңкǎң кўри-йө кǎт пǎты-ө,
 Шив ци цǎхǎрмәл-ө.
 Хор пөши-йө вөн лөңи-йө кўталтǎмәл-ө.
 Шǎйи пєды вөдты йихды вөй карємǎмәл-ө.
 Сөр поңхәл йөхәл кўтәл пөнтүм вансүм.
 Нўвǎң йухи-йө нўвәд нўхам вансәм,
 Лөймәң¹¹ йухи-йө лөймәд нўхләм вансәм.
 Төрүм сыр олаң ай өөртөм вөдлүмәд,
 Араң пєды-йө ар хǎтлөм,
 Лўв-ө лавәдмәл-ө.
 (Беркута долгую протяжную ночь трачу¹².
 На следующее утро оленями притянутой
 утренней заре¹³,
 Добывающего зверя путь он встал.
 Он имел соболя ищущего,
 Как олененок, большого пса.
 Вов-вов¹⁴ его голоса звук,
 Он лает.
 Торума родом младший ворт был¹⁵,
 Обрадовавшийся мужчины края крыльев¹⁶,
 Он обрадовался.
 <как> Тундровая сорока легкими ногами¹⁷,
 Он подходил.
 <как> Теленок¹⁸-самец, большой пес был,
 Он подает
 Вов-вов голоса звук,

До расстояния, когда можно все увидеть,
 подошел¹⁹,
 Моей шубы следы увидел²⁰.
 С наледью покрытыми двумя подошвами,
 Туда ведь проскрипел.
 Пса, большого, как олененок, останавливает.
 Спину имеющий зверь в сторону спины
 поворачивается²¹.
 Между лопатками спина исчезла, видел²².
 С сучками дерево, сучки дерева шевелились,
 видел,
 С ветками дерево, ветки шевельнулись,
 видел.
 Торума родом младший ворт был,
 С песнями многие дни,
 Он выжидал).

В этом эпизоде молодой человек из рода *Торум щир ёх* прибывает к берлоге, радуется предстоящей удаче. Подходит к берлоге, замечает шерсть медведя, запоминает место и уходит. Оставляет берлогу, чтобы приехать зимой.

Следующий эпизод разворачивается зимой. Подъезжает *Торум щир хо*²³ на трех оленях с помощниками. Ночуют в лесу, соорудив себе заслоны из хвойных веток. Переночевали.

Медведь просыпается под лай собаки, слышит, как подбегают на оленях охотники. Они вновь проверяют берлогу, убеждаются, что зверь на месте, и закрывают берлогу настилом из бревен *пур* (плот). Само убийство медведя передается формулой «*Лөүх пухи шивау хот вэртǎйшадум* (Просыпаюсь бога сыном в туманном доме)». Она констатирует переход медведя в иное состояние:

¹⁰ Древнехантыйское слово, современное произношение амп, собака.

¹¹ Древнехантыйское слово, сегодня ветки называют нув.

¹² Ханты считают, что беркут может очень долго лететь без отдыха, поэтому протяжная ночь сравнивается с перелетом беркута.

¹³ В селении только рассвет начинается, олени приходят в стойбище, и от скрипа копыт оленьих просыпается человек. Поэтому утро получило такой эпитет.

¹⁴ В хантыйском языке собака лает вов-вов.

¹⁵ Из так называемого рода *Торум щир ёх*.

¹⁶ Эпитет передает чрезмерную радость от того, что медведь точно залег в берлогу.

¹⁷ Легко наступая, бесшумно.

¹⁸ Олененок.

¹⁹ Расстояние, с которого хорошо видно, это в лесу может быть 20–25 м.

²⁰ Шерсть медведя на шесте осталась. Ханты, когда находят берлогу, длинным шестом проверяют, если шест упирается во что-то мягкое, то тогда проворачивают шест несколько раз, на шесте должны остаться волосы медведя.

²¹ Разворачивается назад.

²² Видел только, как спина скрылась.

²³ Мужчина из рода *Торум щир*.

он был животным, а теперь становится божеством.

Охотники свежуют медведя по всем принятым канонам, после этого усаживают медведя в «колыбель» в жертвенной позе, после окуривания ставят мясо в жертву, в благодарность за хорошую охоту созывают всех лесных духов. После церемонии начинается путь в стойбище. Провозят медведя по всем значимым для данной группы местам, знакомят нового приобретенного сына²⁴. Проезжают дорогу Казымской богини, по которой она переезжала со своим обозом в 100 нарт. По всему пути движения на сопках, озерах, на устьях речек оставляет своих слуг духами-покровителями данной местности. Одно из главных слуг оставляет в сопке *Пуканлы ики пай* (Без пупа мужчины сопка). Там находится место для прямой связи с верховным хантыйским божеством — Торумом. Общая протяженность пути доставки медведя — 230 км. Он начинается от истоков речки Ай-Сюньюган и заканчивается в месте ее впадения в реку Сюньюган, которая впадает в Казым. В настоящее время на этих местах живут и пасут своих оленей представители рода *Торум щир ёх*.

Приехав на стойбище после обряда гадания медведя, просит медведь всех собравшихся поехать на святое место в Юильское городище. По легендам там *Вут ими* (Казымская богиня) оставила свой хорей, чтобы все, кто мимо проезжал, останавливался и поклонялся ему. Хорей Казымской богини — это дерево, нижняя часть которого представляет собой сосну, а верхушка — березу. На другой день все направляются к городищу и там проводят жертвоприношения у этого дерева. Созывают всех от имени богини и покровителя Юильского городка *Вошанг ики*. В песне дается наставление для потомков, чтобы так же, как сегодня, приезжали сюда и ставили жертвенные столы. После жертвоприношения начинаются игрища, в ходе которых души жертвенного оленя направляются в святое место Казымской богини — *Вошанг ики*²⁵, одна из душ остается в доме у *Торум щир*

хо, одна душа направляется к Торуму для последующей реинкарнации. Одна душа остается у сосны для усиления ее силы.

Данная песня является для представителей рода *Торум щир ёх* концепцией всей жизни. В ней закрепляется промысловая территория, называются конкретные божества, места поклонений. В самом значимом для представителей данной группы месте проводится кровавая жертва и заклиняют потомков. Это не только представители *Торум щир ёх*, но и «соболиные» ненцы²⁶, и они также должны «так же, как и сегодня, приезжать сюда, ставить угощения». В данном песнопении человек выступает организатором сакрального пространства, зачинателем новой традиции для своей группы, а в дальнейшем и шире — для всех людей, населяющих притоки реки Казым. Конец песни посвящен направлению душ медведя к создателю и на святые места.

В стойбище Сюньюган в 1998 г. часть медвежьих песен была начата с песнопения «Сын бога». Это отступление было обусловлено тем, что на игрищах присутствовало много молодежи, которая незнакома с традициями проведения игрищ, и для нее было исполнено данное песнопение. В нем кратко излагается ход всего праздника и правила поведения на игрищах. Только после этой песни было исполнено традиционное «Спуск медведя с неба».

Там же была спета медвежья песня, вновь сочиненная Николаем Михайловичем Лозьямовым (76 лет). По его словам, эту песню он сочинил примерно сорок лет назад, когда добыл первого медведя. По рассказам его отца и дедов, раньше на медвежьих игрищах второй из медвежьих песен всегда исполняли песню добычи данного медведя. Сочиняли ее при перевозе зверя в стойбище.

В с. Полноват от Петра Ивановича Юхлымова (ханты) мною было записано песнопение «О храброй женщине». Вариант этой же песни имеется в записях И. И. Авдеева, он записывал песню у И. Гындыбина (манси, 35 лет, р. Сосьва) впервые был опубликован в 1990 г. [Мифы... 1990, 321].

²⁴ Охотник, добывший медведя, называет его сыном.

²⁵ Покровитель Юильского городка.

²⁶ Лесные ненцы по реке Казым называются соболиными ненцами, Казымская богиня может человеку явиться в образе соболя.

В наших вариантах женщину называют просто «Храброй женщиной», а в варианте, записанном Авдеевым, она именуется «Храброй женщиной Ропаска». Содержание песен схоже, но есть небольшие отличия.

«Живет старуха Ропаска
В пяти дворовом поселке с пятью дворами.
В десяти дворовом поселке с десятью
дворами»
[Мифы... 1990, 321].

В нашем варианте зачин песни несколько иной:

«Живет среди женщин отважная женщина
в двадцати дворовом посёлке
с двадцатью дворами».

А далее тексты сходны.

И на усть-казымских, и на верхнеказымских игрищах было исполнено песнопение, народное название которого «Песня поднятия души медведя на небо». Следует отметить, что эта песня в верхнеказымском варианте значительно усложнена по смысловому содержанию: здесь одна из душ медведя остается в доме охотника духом-покровителем, две другие направляются в святые места для усиления их действенности, последняя душа направляется на небо к создателю Торуму для последующей реинкарнации на земле.

Подобные песни также были записаны И.И. Авдеевым в 1933–1934 гг. в с. Хурумпауль Берёзовского р-на тогда Тюменской обл., ныне ХМАО, от манси Г. Лисманова и опубликованы Н.В. Лукиной [Мифы... 1990, 312–315]. В записанных нами вариантах начало песни аналогично варианту, зафиксированному И.И. Авдеевым. Далее имеются некоторые расхождения в текстах. Так, в наших записях в первый раз появляется всадник на черном коне в черемуховой роще, во второй — на пестром коне в малиннике, в третий — на белой лошади в смородиновой роще, и там его подхватывает всадник на белой лошади *Ас тый ики* и увозит на небо к отцу Торуму. Торум радуется дорогому сыночку, всадник рассказывает, кто был на черном коне, кто на пестром коне и кто он. В варианте,

записанном И.И. Авдеевым, медведя убивают, и на этом песня заканчивается. В казымских вариантах в песне появляется дополнительный сюжет: поднятие души животного на небо для последующей реинкарнации в новорожденного медвежонка.

А.А. Люцидарская рассматривает медвежьи песни, записанные И.И. Авдеевым, частично В.Н. Чернецовым, и относит их к мифам. В работе исследовательница ставит задачу выявления элементов архаичного миропорядка, отраженного в медвежьих песнях. Ее основные выводы сводятся к тому, что медведь как первопредок типологически соответствует представлению о мифическом времени первотворения, выступает в качестве носителя традиций, моделирующего коллектив, держит под контролем нормативное сознание традиционного общества [Люцидарская 2000, 77–83]. По ее мнению, «Медвежья песня о трех всадниках» отличается наличием темы-противоборства двух начал общества, покровителей двух братрий — Мось и Пор. Медведь генетически связан с палеосибирским субстратом, его побеждает всадник на коне *Мир-сусне-хум*, символизирующий иной феномен культуры — солнечного бога, пришедшего в угорский мир из индоиранской традиции [Там же, 82–83].

В наших записях, сделанных в начале 90-х гг. XX в., имеет место переосмысление сюжета: *Мир-суснэ-хум* уже не убивает медведя, а поднимает его к небу к создателю, пришлый компонент полностью влился в культуру, уже нет противоборства. Например, у восточных хантов «люди должны по сюжетам сенок полностью истребить *менков*²⁷» [Молданова 1995, 4].

Функцию поднятия души выполняет божество *Ас тый ики* (Мужчина верховьев Оби). *Ас тый ики* идентичен мансийскому божеству *Мир-сусне-хум*, о котором речь шла выше²⁸. Данный сюжет показывает, что божеству, генетически связанному с индоиранским миром, определяется функция в медвежьих церемониях, которые восходят к палеоазиатскому компоненту культуры обских угров. В песне ярко проявляется членение мира на небо и землю, доминируют понятия верха и низа. При этом с верхом

²⁷ *Менки* — мифические существа наподобие лесных великанов.

²⁸ Совместные хантыйские и мансийские обряды почитания этого божества проводят до сих пор.



Медведь в жертвенной позе. Стойбище Сюньюган Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа — Югры. Фото Т. А. Молдановой, 1997 г.

A bear in a sacrificial pose. The Sunugan camp in the Beloyarsky District, Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Yugra. Photo by T. A. Moldanova, 1997

связано понятие сакрального пространства, с низом — профанного.

Следующими в игрищах обеих групп исполнялись песнопения социальных групп или песнопения рек. Эти песни В. В. Сенкевич-Гудкова [Гудков, Сенкевич 1939, 103–108] относил к «географически познавательным песням». Аналогичные песни находим и в описаниях К. Ф. Карьялайнена [Карьялайнен 1996, 78]. Он делает вывод, что на Иртыше церемония доставки значительно сложнее, чем на Севере. Две песни, посвященные доставке медведя в селение, встречаются в работах В. Штейница [Steinitz 1975, 234–236]. В них указываются места, которые проходят охотники, направляясь к селению и криками извещая об удачной охоте. Песни были записаны в 1935 г. у К. Маремьянина — жителя села Лохтынкурт, которое расположено на протоке по Средней Оби. В настоящее время обряд доставки в стойбище или в селение изменился, хотя все песни исполняются. Это связано с тем, что охотники стали использовать более скоростной транспорт — снегоход «Буран». Отпала необходимость частых остановок по пути следования.

В стойбище Сюньюган было исполнено песнопение «Песня покровителя реки Амня». Сюжет построен на том, как амнинский дух-покровитель добывает

медведя. Далее снова был исполнен миф «Спуск медведя с неба». В данном случае оно было исполнено в честь медведя, добытого амнинским духом-покровителем, т.е. для медведя, которого в реальности не было. В ходе усть-казымских игрищ песня о спуске медведя на землю второй раз не исполняется. Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, когда в ходе игрищ отдельные значимые обрядовые действия повторяются конкретно для добытого зверя. Данный способ повтора сущностных элементов медвежьих игрищ характерен для хантов верховьев реки Казым. Если в исполняемой песне дух-покровитель определенной территории добывает медведя, то для этого зверя обязательно поют миф «Спуск медведя с неба». В итоге данное песнопение за период праздника может быть исполнено несколько раз.

Важное значение в ходе церемонии придается песнопению «Селение Ем вош» (Вежакары²⁹). Оно считается обязательным, так как у духа-покровителя селения *Ем вош* одно из наиболее частых перевоплощений — медведь.

После данной песни в ортодоксальной традиции следует исполнять песнопение *Полум-Торум ар* (Песня Пельмского бога). Его животной ипостасью также является медведь. По одной из версий он был первым медведем, который появился на земле. Песнопение относится к сакральной части игрищ. В данном мифе поется о том, какие события происходили с медведем зимой, весной, летом и осенью. В этой же песне устанавливаются правила проведения игрищ. В традиции «Песня Пельмского бога» всегда должна исполняться последней из всего цикла медвежьих песен. В. Н. Чернецов на мансийских медвежьих игрищах в Ильпи-пауле записал призывную песню Полум-Торум. В этом селении он является духом-покровителем [Источники... 1987, 27]. Согласно информации, записанной Н. Л. Гондатти, Пельмский дух занимает первое место среди божеств, он — старший сын Торума [Гондатти 1888, 83]. Живет он с семьей на Пельме³⁰, на священном месте, его жертвенное

²⁹ Культурный центр ханты и манси. Последние периодические медвежьих игрища проводились там 21 день в 1961 г. в тайне от властей. Любителями было записано 3 бобины аудиозаписей. Бобины отмечены «1, 2, 3 от Костина» и хранятся в фондах Окружного Дома народного творчества (г. Ханты-Мансийск).

³⁰ Пельм — река в Свердловской области.

дерево — береза. В пределах своей территории он ведает рыбой, дичью, зверьями. Согласно песне, он передает жертвы людей своему отцу — небесному богу и заступает перед ним за людей; от него зависит распространение и приостановка болезней в данном регионе. Выступает родовым богом [Карьялайнен 1995, 157].

По содержанию песен хантыйских медвежьих игрищ Пельмский бог — бог территориальный, старшим сыном Торума у казымских хантов является *Хинь-ики*. По сюжетам песнопения все действия проходят по реке Пелым и в доме у *Полум-Торума*. У *Полума-Торума* за домом есть свое святое место.

«Песня Пельмского бога» подразделяется на зимние, весенние, летние и осенние части. Кроме того, имеется еще одна часть, где *Полум-Торум* предопределяет, в какой последовательности потомкам следует проводить медвежьи игрища. При этом в каждый отдельно взятый день медвежьего праздника исполняют песни конкретного времени года. В первый день исполняются песни, относящиеся к тому периоду года, в какой проводятся игрища. Таким образом, день за днем участники обряда проживают различные состояния природы и воспроизводят представление о цикличности времени.

«Песня Пельмского бога» является моделью, эталоном проведения игрищ. При анализе данного песнопения выявляются следующие действия:

- Полум-Торум создает святые места (семь плесов по реке Пелым).
- Убивает медведя-сына и устанавливает правила снятия шкуры и дальнейшего обращения с ним.
- Определяет медведя духом-покровителем дома.
- Определяет сына как духа-покровителя святого места на Пельме.
- Определяет правила обращения с новоявленным духом-покровителем.
- Определяет жертвенных животных и правила приношения их в жертву.
- Проводит игрища, которые потом станут образцом проведения данной церемонии.

По сюжетам песнопения все возникающие события происходят в то время, когда менков уже нет, они погибли и сквозь их кости проросли лиственницы, поэтому лиственница считает деревом менков.

Полум-Торум определяет жертвы: *Юхтум поре* (Угощение пришедшему) — олененка, *Манты порел* (Угощение уходящему) — также олененка или взрослого оленя. «Угощение пришедшему» расшифровывается как «угощение гостю» (медведю — лесному гостю). В стойбище Сьюньюган провожают душу медведя, которая поднимается к Торуму. Далее *Полум-Торум* определяет, чтобы духи, которые являются на игрища, приносили медведю в угощение осетра. В данной песне отец *Полум-Торум* убивает сына, которого затем возводит в ранг божества. Его *имат* (чучело) устанавливают в доме как покровителя.

Представления, отразившиеся в медвежьих песнях, не всегда совпадают с теми, которые живут в народе сегодня. Например, по версии песнопения «Спуск медведя с неба» медведь был направлен верховным божеством Торумом следить за порядком на земле. Он наказывает человека за ложное обязательство перед головой медведя, т.е. за нарушение обычного права. В таких случаях медведь по воле отца выступает в роли наказывающего виновных. В актуальных же верованиях считается, что только *Хинь-ики* (Дух смерти и болезней) может наказать болезнью или отнять жизнь у того или иного человека, и то лишь по воле Торума. Существует представление и о естественной смерти, так как считается, что при рождении каждого ребенка богиня *Калтац* определяет ему срок жизни. По истечении этого срока человек должен умереть, а его души в иной мир направляет опять-таки *Хинь-ики*. Напомним, что в случае нарушения запретов Отца медведя его убивает человек. В данном случае человек выполняет функцию исполнителя «смертного приговора». Итак, медведь, человек и божество Смерти могут выступать в одной и той же роли носителя смерти. В мифах всякое сходство функций героев является непосредственным выражением идентичности их сущности [Свасьян 1989, 183]. Следовательно, медведь, человек и божество Смерти взаимно тождественны. В этой связи заметим, что у селькупов для осуществления путешествий шамана в нижний мир шкурой со лба или лап медведя обтягивают шаманскую колотушку [Головнев 1995, 236]. Е.С. Новик пишет, что «у кетов особый костюм имелся у “медвежьих шаманов”, которыми камлали только в нижний мир...» [Новик 1984, 69].

По представлениям хантов, если душу забрал Хинь-ики, то только божество *Ем вош ики* может вернуть ее, а одна из его ипостасей — медведь. Таким образом, подтверждается концепция Е. Шмидт, что «медведь — потомок представителя нижнего мира» [Шмидт 1989, 14]. Т. А. Молданова при исследовании сновидений хантов приходит к выводу, что архетип Духа преимущественно проявляется в образе Медведя. Кроме того, содержание данного архетипа в снах может обнаруживаться в образе Мужчины в черном (его «культурный» символ — *Хинь-ики*) [Молданова 2010, 271–274]. Ваховские ханты считают, что если добыли медведя, то это означает, что в его образе пришел умерший родственник [Кулемзин 1972, 93–98]. В современном мировоззрении казымских хантов мы встречаемся только с отголосками этого поверья. Сегодня в ходе медвежьих игрищ с помощью обряда гадания на медвежьей голове спрашивают, кто из лесных духов пришел в дом.

Еще одна функция медведя — охранительная. С этой целью *имат* животного держат в доме как духа-покровителя. Над колыбелью младенца в качестве оберега вывешивают клык или коготь медведя [Кулемзин 2000, 75]. В кочующих семьях оленеводов-хантов «медведя» (голова медведя в жертвенной позе или *имда*) всегда возят с собой, его нельзя оставлять одного в доме. Из литературы известно, что ненцы возили с собой череп умершего родственника [Грачева 1975, 127]. Об угощении *имда* у манси пишет И. Н. Гемуев [Гемуев 1990, 198].

Для усиления силы действующих святых мест туда направляются души добытых медведей. Например, в верховьях Казыма на одном из святых мест территориальной подгруппы *Торум шир ёх* в специально построенном лабазе хранятся 18

медвежьих чучел. Информанты поясняют, что медведь — сын Торума, поэтому у святого места *Йемал йора йил* (букв.: святость сильной становится). Голова (*имат*) мыслится как сама душа медведя. Первоначально в доме как дух-покровитель хранилась только голова. По всей видимости, ранее она и репрезентовала зверя как такового: принцип парциальности (часть вместо целого) — палеоазиатский компонент. Возможно, позднее с появлением представлений о множественности душ, разделением миров на нижний и верхний появляется идея о реинкарнирующей душе — угорский компонент.

Итак, рассмотренные песни отражают культ медведя, который относится к промысловым. Главная их суть — направление душ медведя для возрождения данного зверя, усиления святых мест, знакомства нового сына с божествами, которые уже есть. Анализ обрядовых песен показал, что различными для усть-казымских и верхнеказымских медвежьих игрищ являются песни близлежащих рек и песни территориальных подгрупп хантов, проживающих на местах проведения игрищ. Также прослеживается различие в количестве исполнений песни-мифа о спуске медведя с неба: в усть-казымском варианте он исполняется только в начале церемонии, а в ходе верхнеказымских игрищ каждый раз повторяется для медведя, добываемого духом-покровителем.

В ходе исследования было выявлено, что в обоих вариантах игрищ присутствуют песни направления душ на святые места. Общими также являются сюжеты о происхождении медведя и возникновении медвежьих церемоний, более того, эти же сюжеты характерны и для манси. Можно сделать вывод, что они являются общим фондом медвежьих песен северных обских угров.

Источники и материалы

- Авдеев 1936 — Авдеев И. И. Песни народа манси. Омск, 1936.
- Гондатти 1888 — Гондатти Н. Л. Культ медведя у народов Северо-Западной Сибири. М., 1888.
- Грачева 1975 — Грачева Г. Н. Отражение хозяйственного и общественного укладов в погребениях народностей Западной Сибири // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 126–142.

Гудков, Сенкевич 1939 — Гудков И. С., Сенкевич В. В. Антирелигиозный фольклор хантэ и манси // Советская Арктика. 1939. № 2. С. 110–112.

Земля кошачьего локотка 2003 — Земля кошачьего локотка = Кань кунш одаң. Вып. 3 / Пер., сост. и прим. Т. Молданова. Томск, 2003.

Земля кошачьего локотка 2004 — Земля кошачьего локотка = Кань кунш одаң. Вып. 4: Медвежьи песни / Пер., сост. и прим. Т. Молданова. Томск, 2004.

Земля кошачьего локотка 2012 — Земля кошачьего локотка = Кань кунш олаң. Вып. 6. Ханты-Мансийск, 2012.

Источники 1987 — Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.

Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 2 / Пер. и публ. Н. В. Лукиной. Томск, 1995.

Карьялайнен 1996 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 3 / Пер. и публ. Н. В. Лукиной. Томск, 1996.

Митусова 1926 — *Митусова Р. П.* Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского р. Тобольского округа // Тобольский край. 1926. № 1. С. 11–14.

Мифы 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Шатилов 1931 — *Шатилов М. Б.* Ваховские остяки (Этнографические очерки) // Труды Томского краеведческого музея. Т. 4. Томск, 1931.

Исследования

Головнев 1995 — *Головнев А. В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Люцидарская 2000 — *Люцидарская А. А.* Медвежий песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000. С. 78–83.

Молданова 2010 — *Молданова Т. А.* Пелымский Торум — устроитель медвежьих игрищ. Ханты-Мансийск, 2010.

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

Слепенкова 2002 — *Слепенкова Р. К.* Почитание медведя в фольклоре рода Себуровых // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов» (г. Ханты-Мансийск, 22 мая 2002 г.). Ханты-Мансийск, 2002. С. 61–67.

Соколова 2002 — *Соколова З. П.* Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 41–62.

Чернецов 2001 — *Чернецов В. Н.* Медвежий праздник у обских угров / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Томск, 2001.

Steinitz 1975 — *Steinitz W.* Ostjakologische Arbeiten. Band 1. Budapest, 1975.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Молданов Т. А. <https://orcid.org/0000-0002-9132-4531>

Руководитель клубного формирования «Школа медвежьих игрищ» Окружного Дома народного творчества: Российская Федерация, Ханты-Мансийский автономный округ — Югра, 628012, г. Ханты-Мансийск, ул. Гагарина, д. 10; тел.: +7 (3467) 32-15-62; e-mail: moldanov@gmail.com

BEAR SONGS AMONG KAZYM KHANTY

TIMOFEY A. MOLDANOV

(Okrug House of Folk Creativity: 10, Gagarina str., Khanty-Mansiysk, 628011, Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Yugra, Russian Federation)

Summary. *This paper deals with songs, dedicated to the bear, which were performed during the course of the rituals, dedicated to celebration of trophy of a bear, Bear Merrymaking.*

Material for research consists of recordings of the 1990s, carried out among the Khanty in upper stream and estuary of the Kazym river. The study presents the folk typology of bear songs. The author reveals general and specific in performing order and content of the bear songs in Estuary-Kazym and Upper-Kazym versions of the feast. Songs recorded from neighboring rivers are distinguished from those of other territory-dialect groups of the Khanty. A difference in the quantity of singing a certain myth about the fantastic bear's descent from the heaven. There in the Estuary-Kazym version it is performed once in the beginning of the ceremony, whereas during the Upper-Kazym feast it gets repeated for each bear, which is obtained by the guarding spirit.

Bear songs are considered in the context of similar texts, which have been recorded at different times from similar peoples, as well as compared with specimen of other folklore genres and actual convictions. A special attention is paid to the song about the bear's delivery by the guardians of the Kazym Goddess, which are representatives of concrete families, who belong to the kindred of the same guarding spirit.

Key words: bear merrymaking, bear songs, hunting cult, Northern Khanty.

References

Chernetsov V. N. (2001) Medvezhiy prazdnik u obskikh ugrov [Bear feast among Ob river's Ugrians]. Tansl. from German and publ. by N. V. Lukina. Tomsk. In Russian.

Golovnev A. V. (1995) Govoryashchie kul'tury: traditsii samodiytsev i ugrov [Speaking cultures: Traditions of Samoeyd and Ugriic peoples]. Ekaterinburg. In Russian.

Lyutsidarskaya A. A. (2000) Medvezhi pesni kak fenomen kul'tury sibirskikh ugrov [Bear songs as a culture phenomenon of Siberian Ugrians]. In: Narody Sibiri: istoriya i kul'tura. Medved' v drevnikh i sovremennykh kul'turakh Sibiri [Peoples of Siberia: history and culture. The bear in ancient and contemporary culture of Siberia]. Novosibirsk. Pp. 78–83. In Russian.

Moldanova T. A. (2010) Pelymskiy Torum — ustroitel' medvezhi'ikh igrishch [Torum the God of Pelym as a marshaller of bear merrymaking]. Khanty-Mansiysk. In Russian.

Rombandeeva E. I. (1993) Istoriya naroda mansi (vogulov) i ego dukhovnaya kul'tura (po dannym

fol'klora i obryadov) [History of the Mansi (Vogul) people and its intangible culture (on the data of folklore and rites)]. Surgut. In Russian.

Slepenkova R. K. (2002) Pochitanie medvedya v fol'klоре roda Sebuovykh [Bear worship in the folklore of Sebuovs kindred]. In: Mater. V Yugorskikh chteniy "Medved' v kul'ture obsko-ugorskikh narodov" [Proceedings of the 5th Yugra Readings "The Bear in the culture of Ob-Ugrian peoples"] (Khanty-Mansiysk, the 22nd of May 2002). Khanty-Mansiysk. Pp. 61–67. In Russian.

Sokolova Z. P. (2002) Kul't medvedya i medvezhiy prazdnik v mirovozzrenii i kul'ture narodov Sibiri [Bear cult and bear feast in the world view and culture of the peoples of Siberia]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2002. No. 1. Pp. 41–62. In Russian.

Steinitz W. (1975) Ostjakologische Arbeiten [Works on Siberian peoples]. Band 1. Budapest. In German.

ABOUT THE AUTHOR

Moldanov T. A. <https://orcid.org/0000-0002-9132-4531>

10, Gagarina str., Khanty-Mansiysk, 628011, Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Yugra, Russian Federation

Head of the club institution "School for Bear merrymaking" of the Circuit House of Folk Creativity

E-mail: moldanov@gmail.com

Tel.: +7 (3467) 32-15-62
