

**Н.М. ТАЛИГИНА**

**Обряды жизненного  
цикла у сынских хантов**



УДК 398.4  
ББК 63.5(2)  
Т16

**Талигина Н.М.**

**Т16** Обряды жизненного цикла у сынских хантов. – Томск: Изд-во  
Том. ун-та, 2005. – 176 с.

ISBN 5-7511-1846-1

Издание является первым значительным исследованием обрядов жизненного цикла у одного из народов Севера – хантов. Рассмотрены традиционные воззрения и ритуальные действия, связанные с заключением брака, появлением человека на свет и его уходом в потусторонний мир. В основу книги положены материалы автора, которая сама является носителем языка и культуры изучаемого народа.

Для этнографов, религиоведов, учителей, краеведов и всех, кто интересуется традиционной культурой обско-угорских народов.

**УДК 398.4  
ББК 63.5(2)**

*В книге использованы рисунки и фотографии автора.*

ISBN 5-7511-1846-1

© Н.М. Талигина, 2005

**Н.М. Талигина**

*Тали-*  
*25.04.2006.*

# **ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА У СЫНСКИХ ХАНТОВ**

*Ответственный редактор –  
д-р ист. наук Н.В. Лукина*



ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2004

В гар  
наименование секретной  
Татьяна  
наименование  
с авиации

интервью

Майтис

19 июня 2008 г.

г. Москва



## Введение

Семейные обряды были известны человечеству с древнейших времен. Это комплекс регламентированных традицией обычаев и обрядов, обеспечивающих ритуальное оформление переломных событий, разделявших цикл жизни человека на отдельные этапы: рождение, свадьба, смерть. Традиционные нормы поведения людей в критические моменты их семейной и общественной жизни складывались тысячелетиями в виде стереотипных обрядовых действий.

Издавна и повсеместно такого рода чрезвычайные ситуации, резко выделявшиеся на общем фоне привычного бытия, находились в центре внимания человеческих обществ. В течение жизни многих поколений были выработаны многообразные системы символических действий, направленных на то, чтобы обеспечить контроль над развитием событий в наиболее знаменательные или необычные моменты, отвлечь связанные с ними опасности, преодолеть испытание с наименьшими потерями и наибольшей пользой для затронутых им лиц.

В совокупности этих действий находятся упомянутые “обряды перехода”, и наиболее значительными среди них являются те, что относятся к жизни семьи: свадебные, родильные и погребальные.

Обряды жизненного цикла являются важными компонентами традиционной культуры изучаемого нами народа – хан-

тов. Эти обряды привлекали внимание исследователей с начального момента изучения обских угров и привлекают до настоящего времени, что свидетельствует о непреходящей актуальности данной темы. Тема эта многогранна, однако в имеющихся научных трудах представлены лишь некоторые её стороны. Так сложилось, что большинство учёных, занимающихся обрядами жизненного цикла обских угров, – мужчины. Между тем хранителями и руководителями этих обрядов в самом хантыйском обществе являются женщины. Поэтому исследование женских обрядов автором-женщиной даёт науке новое, более глубокое и точное знание предмета.

Изучение семейной обрядности важно и для самого хантыйского народа. Несколько поколений детей, прошедших через школы-интернаты, были частично исключены из этого цикла и лишены национальной почвы. В конце 1980-х гг. среди народов Севера, в том числе среди хантов, возникло движение за сохранение и возрождение национальной культуры. С ростом этнического самосознания сопряжена конкретная деятельность по восстановлению традиционных обрядов, в том числе свадебного, родильного и похоронного. Для решения этой задачи необходимо восполнение информации, частично утраченной самим народом.

При характеристике культуры любого народа широко используют данные по свадебным, родильным, погребальным обрядам, полагая при этом, что содержание знаковой системы обычаев или обрядов есть ключ к пониманию культуры в целом как системы. Под обрядом понимается действие (церемония), имеющее регламентацию и связанное с важнейшими событиями социальной, семейной и духовной жизни этноса [Итс Р.Ф., 1974].

Для осмысления семейных обрядов жизненного цикла важное значение имеет теория «обрядов перехода», предложенная французским ученым Арнольдом ван Геннепом. Согласно этой концепции человек на протяжении жизни проходит ряд критических рубежей, обусловленных радикальным изменением его местопребывания, состояния, социального статуса и т. д.

При описании и анализе конкретных обрядов автор опирался на опыт исследователей, которые занимались изучением этих обрядов у разных групп хантов. Это труды К.Ф. Карьялайнена (1994), М.Б. Шатилова (1931), В.Н. Чернецова (1959), З.П. Соколовой (1975; 1978; 1980; 1990 и др.), В.М. Кулемзина (1972, 1984, 1990, 1995), В.М. Кулемзина, Н.В. Лукиной (1977, 1992), Н.В. Лукиной (1990) и других авторов.

О семье народов Сибири и Севера писали исследователи-этнографы: Л.П. Потапов (1954), Н.А. Кисляков (1969), Я.С. Смирнова (1979), И.Н. Гемуев (1984), Е.Д. Прокофьева (1952), Б.Н. Попов (1993), Ю.А. Самар (1996).

Общие сведения по обским уграм (хантам и манси) накапливались представителями различных направлений науки в течение многих веков. Первой серьезной работой общего характера о хантах является книга Г. И. Новицкого “Краткое описание о народе остяцком”, написанная в начале XVIII в., но опубликованная только в конце XIX в. (1884). Она посвящена южным (иртышским) хантам и содержит ценные сведения об обрядах, связанных с заключением брака, рождением ребенка и погребальными обычаями.

Большой вклад в изучение обско-угорских народов внесен участниками академических экспедиций – П.С. Палласом (1786), И.Г. Георги (1799), в их трудах имеются сведения по религии обских угров. Одним из участников этих экспедиций,

В.Ф. Зуевым, на основе собственных наблюдений, описаны разные стороны жизни нижеобских хантов, в том числе обряды, совершаемые при рождении и смерти (1947).

Содержательностью этнографического описания нижеобских остяков и самоедов отличается сочинение начала XIX в. Ф. Белявского “Поездка к Ледовитому морю”, включившее сюжеты о сватовстве, свадьбе, родовой экзогамии (1833).

А. Регули в 1843–1845 гг. изучал различные диалекты, записывал фольклор и сведения по древним верованиям и обрядам северных хантов. Его материалы публиковались в XX в. на венгерском языке и являются труднодоступными для изучения. В середине XIX в. лингвист и этнограф М.А. Кастрен (1860) собирал материал по восточным хантам. В 1858–1880 гг. к обским уграм совершал поездки А. Алквист, посетивший березовских и обдорских остяков [Ahlquist A., 1883; Алквист А., 1999]. Он дает краткое описание брачных отношений и некоторых религиозных верований хантов, представляющих интерес для нашей темы.

Из этнографических исследований конца XIX в. выделяются работы В. В. Бартенева (1896), О. Финша, А. Брэма (1882), И. С. Полякова (1877), содержащие конкретные сведения о культуре и этнической истории северных хантов. К этому же времени относятся труды С.К. Патканова (1891 [Patkanov S., 1897]). На основании собранных им южнохантыйских фольклорных материалов он реконструирует образ жизни народа в древности, включая и интересующий нас свадебный обряд.

Из всех авторов XIX – начала XX в. наибольший интерес, несомненно, представляет трехтомный труд К.Ф. Карьялайнена “Религия югорских народов”, опубликованный на немец-

ком [Karjalainen K.F., 1921, 1922, 1927], а затем на русском языке [Карьялайнен К.Ф., 1994, 1995, 1996]. Непосредственное отношение к нашей теме имеет первый том, посвященный традиционным воззрениям и обрядам обских угров, связанным с рождением и смертью. Здесь излагаются и анализируются представления о сущности человека, душах и жизненных силах, их местонахождении и облике. В разделе «Рождение» К.Ф. Карьялайнен описывает богов и духов – дарителей жизни, запреты и особенности образа жизни беременной женщины, обряд очищения после родов, наречение имени.

Наиболее подробно в указанном труде изложен раздел «Смерть и умершие». Здесь речь идет о духах болезни и смерти и способах защиты от них, о подготовке умершего к последнему путешествию, об изготовлении гроба и могилы, об угощении умершего и жертвоприношении духам, доставке умершего на кладбище, процедуре погребения. Особо выделены К.Ф. Карьялайненом обряды после погребения и представления о жизни после смерти.

Первым из этнографов, кто побывал непосредственно у сынских хантов, был В. Штейниц. В 1930-е гг. он собрал значительный фольклорный и этнографический материал по северным хантам, в том числе по сынской группе. Ему принадлежат статья о тотемизме у хантов [Steinitz W., 1938] и описание обряда жертвоприношения главному духу реки Сыни *Ёханан ики* [Steinitz W., 1975].

Важное значение для нашего исследования имеют статьи В.Н. Чернецова, посвященные проблемам родового строя и фратриальной организации обских угров, а также представлениям о душе [Чернецов В.Н., 1939, 1947, 1959]. В основу этих работ положены материалы, собранные автором у манси.

З.П. Соколовой написаны фундаментальные исследования по проблеме рода и фратрии обских угров, главным из которых является монография «Социальная организация хантов и манси в XVII–XIX вв.» (1983). У нее имеются работы по семейной организации хантов и манси (1980), об именах и связанных с ними обрядах [Соколова З.П., 1975 и др.]. Наибольший интерес для нас имеют статьи З.П. Соколовой, посвященные религиозным представлениям и обрядам северных хантов, в том числе ряд работ, непосредственно касающихся сынской группы (1971, 1972, 1974, 1975, 1978, 1990 и др.). В своих работах она неоднократно обращалась к теме погребального обряда, представлениям о душе, о священных местах.

При работе над темой использовались совместные монографии В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной «Васюганско-ваховские ханты» (1977), «Знакомьтесь: ханты» (1992), разделы коллективной монографии «История и культура хантов» (1995), «Мифология хантов» (2000).

В монографии В.М. Кулемзина «Природа и человек в верованиях хантов» (1984) наибольший интерес представляют следующие разделы: представления о жизненных силах, о живых и неживых предметах, общий жизненный путь человека, представления о болезни, смерти и погребальный обряд. Эти проблемы рассматриваются также в докторской диссертации В.М. Кулемзина «Традиционное мировоззрение хантов» (1993). Им написан раздел о погребальном обряде хантов и манси в коллективной монографии «Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» (1994). Целый ряд статей В.М. Кулемзина имеет непосредственное отношение к нашей теме, так как посвящен методологическим аспектам изучения погребального обряда (1990), представлениям хантов о жи-

вых и неживых предметах (1976), изображениям умерших у северных хантов (1972).

Для нашей темы представляют интерес статьи Н.В. Лукиной о терминологии родства и антропонимах хантов (1975, 1979). Монография Н.В. Лукиной «Формирование материальной культуры хантов» (1985) использовалась при подготовке раздела о материальной культуре сынских хантов. В 1990 г. вышла в свет книга «Мифы, предания и сказки хантов и манси», подготовленная к публикации Н.В. Лукиной. В предисловии дается краткий очерк системы религиозных представлений этих народов, общая характеристика их фольклора с анализом публикуемых текстов [Лукина Н.В., 1990. С. 5–58].

Важное значение имеют монографии И.Н. Гемужева «Семья у селькупов» (1984) и «Мировоззрение манси» (1990), а также совместная монография И.Н. Гемужева, А.М. Сагалаева «Религия народа манси» (1986).

Культовой атрибутике разных групп обских угров посвящены многие работы А.В. Бауло (1997, 1998, 2001) и монографии, написанные им совместно с И.Н. Гемужевым: «Святыни манси верховьев Северной Сосьвы» (1999) и «Небесный всадник» (2001).

Несколько работ Е.П. Мартыновой посвящены вопросам, близким к рассматриваемой нами теме: богине деторождения северных хантов, фратриям Пор и Мось, представлениям о Нижнем мире (1992, 1994а, 1994б, 1998).

В монографии А.В. Головнева «Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров» (1995) описываются часть пантеона духов-богов, мифологические сюжеты, связанные с войной ненцев с хантами реки Сыни, фрагмент обряда рождения.



Во многих статьях Е.В. Переваловой дается описание и анализ семейно-брачных отношений нижеобских хантов (1990, 1991, 1992). Некоторые интересные для нашей темы вопросы рассматриваются также в кандидатской диссертации Е.В. Переваловой (1997).

Е.И. Ромбандеевой (1993) описан мансийский обряд, связанный с рождением ребенка. В монографии А.П.Зенько «Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров» (1997) для нашей темы наиболее интересен вопрос о человеке и его месте в мироздании.

Многие этические аспекты, связанные с обрядами жизненного цикла хантов, рассмотрены в монографии М.А. Лапиной «Этика и этикет хантов» (1998).

Духи и божества северных хантов, относящиеся к рассматриваемым нами обрядам, описаны в монографии Тимофея Молданова, Татьяны Молдановой «Боги земли Казымской» (2000).

Монография А.М. Сязи «Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья» (2001) содержит, в частности, описание одежды сынских жителей.

С.А. Попова защитила кандидатскую диссертацию, посвященную обрядам перехода в традиционной культуре манси (2002а). Ею опубликованы также статья на эту тему [Попова С.А., 2002] и монография «Обряды перехода в традиционной культуре манси» (2003).

О семье, о погребальных и родильных обрядах сынских хантов написаны статьи Н.М. Талигиной (1995; 1995а; 1995б; 1996; 1998; 1998а; 1998б; 1999; 1999а; 1999б; 2001).

Территориально работа охватывает бассейн реки Сыни – левого притока Оби. Он населён одной из локальных групп хантов.

хоят", 'я человек из такого-то гнезда'. Есть еще выражения обозначения семьи у хантов: *и ратаң хоятат* 'люди одного очага', *и хот хоятат* 'люди из одного дома'.

Про молодого человека, создавшего семью, говорили: *дүв нэ тус* 'он женщину привел, привез'. Неженатого мужчину называли *велмац (уча) ху* 'одинокый, отдельный мужчина'. Слово *велмац* обозначает человека или обстоятельства, не имеющие чего-либо: груза, тяжести. Про девушку, которая выходила замуж, говорили: *хоят шаш сая манс* 'за спину мужчины ушла', или *апащи хоят хоца манс* 'к чужому, незнакомому человеку ушла'. Незамужнюю, молодую девушку называли *ёдн удты эви* 'дома (у родителей) проживающая девушка'. Девушку 25–27 лет и старше называли *энмам эви* 'выросшая (засидевшаяся) девушка', иногда добавляли *иики* 'большая, великая', подчеркивая, что она действительно уже перешла возрастные границы для невесты.

Браки заключались у хантов реки Сыни между представителями разных фратрий.

Фратрия хантов и манси – это дуальное деление общества для регулирования брачных отношений и осуществления религиозных обрядов, связанное с представлениями: о кровном родстве членов дуально-фратриальных половин [Соколова З.П., 1983]. Кроме того, что они считали себя кровными родственниками, люди одной фратрии имели одних духов-покровителей, становились братьями по религии. И так называемым кровным родственникам, братьям по вере нельзя было жениться между собой.

Каждый член семьи с младенчества знал, к какой фратрии он относился, из какой фратрии его/ее мать.

Проблемами формирования дуально-фратриальной организации занимались исследователи В.Н. Чернецов, З.П. Со-

колова. Семейный и родовой состав жителей Куноватской волости, куда входили и сынские ханты “Щаня ёх”, рассматривает Е.В. Перевалова (1997).

На Сыне жители относили себя к двум противоположным группам *пор ёх* ‘люди *пор*’ и *моцёх* ‘люди времени сказки’. Люди *пор*, по фольклорным данным, грубы, неотесанны, примитивны, их женщины не способны шить одежду из меха животных, они людоедки. По отношению к фратрии *пор* члены *моц ёх* считали себя хозяевами реки Сыни. Иной перевод дает Е.В. Перевалова (1997) *пор ёх* ‘люди плотов’, они считались пришедшими с Оби, обских проток. *Моц ёх* называли себя *щаня ёх* ‘люди реки Сыни’, *пор ёх* соотносили или приравнивали себя к *посдау ёх* ‘люди проток’.

В свою очередь, каждая из фратрий состояла из нескольких семей. Однофамильцы считали, что они происходят от одного предка, и называли друг друга братьями и сестрами. Примером тому является расселение жителей реки Сыни: в Нымвошгорте жили Макаровы, в Вытвошгорте – Куртямовы, в Оволынгорте – Лонгортовы, в Лорагорте – Вальгамовы, в Хорпуныгорте – Пугурчины, в Тильтуме – Талигины, в Евригорте – Еприны, Рохтымовы и Лонгортовы.

К фратрии *моц ёх* относились: Лонгортовы, Вальгамовы, Еприны, Рохтымовы. К *пор ёх* – Макаровы, Пугурчины, Талигины, Куртямовы (которых зовут непосредственно *посдау ёх*).

У хантов р. Сыни одновременно бытовали две формы семьи: большая и малая. Об этом свидетельствует тот факт, что до сегодняшнего дня в поселениях стоят так называемые *ун хотат* “большие жилища”. В таких жилищах жили по две-три семьи близких родственников с родителями. В 50–60-х гг. XX в. шел интенсивный распад большой семьи. Этот процесс достаточно еще не изучен. В поселениях оленье пастбища,

рыболовные угодья, а также священные места являлись общими для большой семьи.

Под понятием “форма брака” имеются в виду условия, на которых заключался брак. Таким условием может быть установившаяся на основе обычая традиция, по которой юноша имел брачные права на девушку на основании родовых, вернее межродовых, связей [Кисляков Н.А., 1969. С. 65]. На Сыне до сих пор в традиционном обществе главными являются браки покупкой. Хотя нужно оговориться, что эта форма брака стала относительно символичной. За редким исключением, молодые женятся по взаимному согласию, при этом имитируют браки покупкой. Часто выкуп и приданое уравнивают друг друга.

Вторая форма брака – убегом, добровольное желание девушки покинуть родной дом, родителей. В этом случае и приданое, и выкуп за невесту присутствовали в полной мере. Приданое и выкуп зависели от материального состояния обеих сторон. Иногда под формой брака “убегом” понимали похищение девушки. Отголоски этих традиций проигрывались во время свадебных обрядов у представителей фратрии *мош*, о чём будет сказано ниже.

Существовали браки обменом – *пелтацман*.

К редким бракам относились левиратные браки. Если умирал старший брат, на его вдове должен был жениться младший брат. Это делалось по двум причинам: чтобы сохранить в семье поголовье оленьего стада; чтобы не отдавать детей на сторону, чужим людям. Старший брат мог жениться на вдове младшего. На Сыне в 1990-е гг. было заключено, по крайней мере, два таких брака (Лонггортowymi: одна семья проживала в пос. Овгорт, другая в Оволынгорте).

Старые, почти забытые формы брака – отработкой, по договорённости *ястантам нявремџан*.

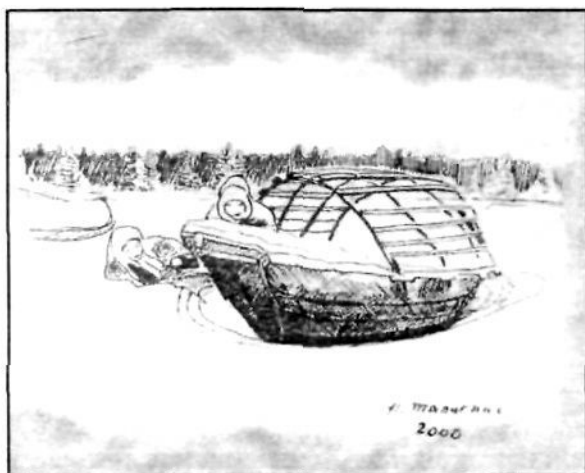


Рис. 1. Большая грузовая лодка

Очень редкими были браки *хота доцам веңху* 'зять, вошедший в дом к тестю', или *хот вэң*.

Невест брали как из близких, так и из дальних юрт. Иногда сватали летом на Оби, где вели рыболовный промысел. На Обь выезжали в больших крытых лодках (рис. 1). Просватанную невесту до наступления зимы оставляли у родителей. Зимой на оленьих упряжках или на лошадях, запряженных в сани, отправлялись за невестой. Теперь большие расстояния преодолевают на нескольких снегоходах "Буран".

Браки с представителями других национальностей были очень редкими. Замуж выходили за коми и зырян, брали в жёны коми или зырянку, женились на русских, ненках, манси и селькупках. Женившись на русских, татарках, украинках, мужчины ханты практически уже не могли вести традиционный образ жизни, то есть этот брак в дальнейшем коренным образом менял весь уклад жизни семьи. И они становились осёдлыми жителями селений. То же происходило с девушкой ханты.

## 1.2. Досвадебные обряды

У народа ханты были два традиционных способа получения жены: *хонтаптыман* 'уводом' и *уртыман* 'по сватовству'. Сватовство – это обряд предложения брака. У сынских хантов основным является брак по сватовству. Для него было характерным более или менее полное исполнение свадебного ритуала. Представление о свадьбе как наиболее правомочном акте оформления брака продолжает прочно жить в сознании людей до наших дней. Примером тому является проведение традиционных свадеб в пос. Овгорт и в маленьких селениях по реке Сыне. Свадьба считалась настолько обязательной, что даже в случаях брака уводом исполнялись традиционные обряды. Главной причиной такой приверженности к свадебному ритуалу можно считать силу традиций, согласно которым благополучие вступивших в брак зависело от того, насколько полно и правильно совершались свадебные обряды.

Активной стороной в брачных отношениях чаще всего выступал жених, но иногда и невеста (рис. 2). В условиях патриархального семейного быта молодежь находилась в полной экономической и юридической зависимости от своих родителей. Особенно приходилось считаться с волей родителей и близких родственников молодому человеку, так как без их согласия он не мог привести в дом жену. По наиболее древним нормам, родители решали сами, на ком они



Рис. 2. Знакомство

женят сына. Часто сватали девушку, которая никогда не видела своего жениха. И он не видел ее до свадьбы. Вместе с тем нередко одним из немаловажных условий сватовства считалось не только знакомство парня с девушкой, но и наличие их обоюдного согласия вступить в брак. Право решения еще до сватовства оставалось за девушкой, она могла отказать или согласиться.

За основу схемы свадебного ритуала следует взять широко принятое в этнографической литературе деление ритуала на три этапа – предсвадебный, свадьба, послесвадебный.

В свою очередь, каждый этап состоит из определенного комплекса обрядов. В предсвадебный этап входят обряды и церемонии, связанные со сватовством и приготовлениями к свадьбе. Сватовство само по себе являлось комплексом обрядов, сложность которого заключалась как в содержании обрядности, так и в композиции.

**Совет родственников в доме жениха.** Первый акт в цикле официального сватовства – совет родственников в доме будущего жениха. Парень, добившийся от своей избранницы предварительного обещания выйти за него замуж, обращался к своим родителям с просьбой разрешить ему жениться. Очень большое, если не первостепенное, значение на семейном совете придавалось материальному положению родителей невесты. Тщательно обсуждались не только личные качества невесты и имущественное положение ее родителей. Беспристрастному разбору подвергался весь ее род, а особенно семья.

Такой разбор преследовал несколько целей. Во-первых, выяснялась родословная невесты, не состояла ли она в родстве с женихом, так как недопустимы браки не только между близкими родственниками по линии отца, но и фратриальными родственниками. Во-вторых, сведения о родственниках



невесты обобщались для того, чтобы решить, насколько целесообразно для рода жениха вступление в новый родственный союз. В-третьих, имея представление о роде невесты в целом, легче было определить характер и повадки самой невесты.

Из личных качеств девушек более всего ценились ее трудолюбие, умение вышивать и шить. Согласно фольклорным источникам, этим искусством остяцкая княжна прельщала молодых князей, хотя первое место занимала красота [Патканов С., 1891. С. 51]. Критерии в оценивании красоты невесты почти не изменились за полтора столетия лет со времен исследования С.К. Патканова: “Златоглазая, бровастая дочь мужа полуденной страны ‘...сорни сэм хутмет найл’, красоту девиц сравнивают также с восходящим солнцем и стоящим на небе месяцем” [Патканов С. К., 1891. С. 51]. Не менее ценилась и молодость невесты, поэтому самой красивой из сестер считалась младшая.

Выбор невесты являлся коллективным актом, в котором мнению родителей и других родственников придавалось большое значение. И в то же время инициатива молодого человека, его личные симпатии ценились настолько высоко, что совет родственников обычно принимал предложенную кандидатуру. Решение семейного совета в данном случае для него имело, кроме благословения, поддержку в юридическом плане, так как он может выступать в качестве официального представителя своей семьи и рода в переговорах с родителями и родственниками невесты. И еще, вместе с благословением родители и родственники жениха брали на себя заботу и расходы по организации сватовства и свадьбы. Вместе со сватом или свахой ехали сватать невесту родители жениха и другие родственники.

На узком семейном совете выбирали свата *урт ху* или сватью *урт нэ*. Весь состав сватов обычно насчитывал от трех до

пяти-семи человек и назывался “урт ёх”, “мой ёх”. Каждый из родственников, участвующих в сватовстве невесты – *нэ уртыты*, – должен был ехать на своей оленьей упряжке. *Вену ху* ‘зять’ не должен был принимать участия ни в сватовстве, ни в свадьбе, проходящей в доме невесты. Но в случае, если ему некого было засылать в качестве сватов или он не имел родственников по мужской линии, то жених отправлялся сам сватать и присутствовал на свадьбе в доме невесты.

В качестве свата *урт ху* и сватья *урт нэ* приглашались старшие родственники жениха как по отцовской, так и по материнской линии. Выбирались самые почетные и уважаемые люди, обычно братья и сестры отца и матери. В состав сватов обязательно входила женщина, так как она лучше мужчин умела подойти к девушке.

**Процесс сватовства.** Время для сватовства выбирали в холодный период – поздняя осень, зима, ранняя весна; по воде – весной и осенью, когда собирались в путь большими караванами лодки. В это время бывала большая скученность людей – удобно было красть невест, чем обычно не однажды пользовались женихи. Удобное время было осенью, после ледостава, когда уже были открыты зимники. Охотники еще не успели откочевать на зимний промысел, ведется подледный лов рыбы – заготавливаются запасы на всю долгую зиму. В это время успевали ездить сваты, так как все жители находились по своим зимним юртам. Не нужно искать невесту по лесным, занесенным снегом дорогам. Сватали и весной в марте-апреле, когда после охотничьего сезона люди возвращались с долгого зимнего промысла.

Для сватов немаловажное значение имело расположение месяца-луны. Сваты ехали, когда была растущая луна, в крайнем случае, полнолуние, но не убывающая луна.

Сваты одевались в дорогу в традиционную одежду. Ехали, не посвящая посторонних людей о месте и цели поездки, иначе кто-то мог сплзнить, расстроить дело. Старались прибыть в дом невесты раньше полудня или в полдень. Особенно ценилось утреннее время. Считалось, что с утра время работает на сватов, а убывающий день может отрицательно повлиять на ход событий.

Когда сваты приезжали в юрты, останавливались у своих родственников, знакомых. Хозяевам задавали интересующие их вопросы о невесте, узнавали дома ли она, дома ли её родители. Затем сваты отправлялись к родителям невесты. При входе в дом *урт ху* держал в руках посох – предмет, указывающий на цель визита. Участники события очень внимательно следили за поведением и словами друг друга.

Иногда невеста жила с родителями в одиноком чуме. Поблизости никаких селений не было. Сваты прибывали в чум как обыкновенные путники. Хозяева принимали гостей, обогревали, кормили, поили. В какой-то момент гости одевались и выходили на улицу, кто-то уже вожжи отвязывал, как бы собираясь уезжать. Но сват, завязывая на себе пояс, возвращался в чум и говорил хозяевам: “*Ма ялан ху*” ‘Я новый человек’ – имея в виду, что это другой человек, не тот путник, который у них только что чай пил, гостил; или говорил: “*Ма ялна ёхтам ху*” ‘Я вновь приехавший’, “*Ма ёвартаты-юрацты ёхатсам*” ‘Я задираться, силами мериться приехал’. Намеками давалось понять, от чьего имени сват ведет переговоры. “*Нопсан нита, д муй антом?*” ‘Согласие ваше будет или нет?’” – спрашивал сват.

Если родители согласны, то стол накрывали заново. При отказе хозяин говорил: “*Манты юшан шиван-пусаңан ат*

*кавармал*, ‘Пусть ваша дорога туманом-дымом клубится’”. Но чаще всего, чтобы гостей не обидеть, отговаривались, что невеста молода, неумела, приданого нет и т.д.

Посох свата делали из берёзы. На него привязали платок или лоскут красного сукна. На посох наносились зарубки – количество требуемых оленей за дочь-невесту, на другой стороне этого же посоха наносилось столько зарубок, сколько оленей будет в приданом. По ходу переговоров количество зарубок менялось до тех пор, пока на чём-либо конкретном не останавливались обе стороны. Во время сватовства сваха *урт нэ* находила время и место, чтобы уговорить девушку выйти замуж, расхваливая при этом жениха и перечисляя его достоинства.

При положительном исходе дела гостей приглашали в жилище и договаривались о дне свадьбы. Если невеста не была готова, обговаривали какой-то срок для приготовления к свадьбе – месяц или год.

Один из моментов сватовства – совет родственников невесты, на который собирались при принятии предложения сватов. Присутствовали дядья, тети и члены семьи невесты. Мнение отца было главным в решении вопроса о выдаче дочери замуж, но даже ему приходилось считаться с мнением матери. Во время совета родственников спрашивали девушку: “*Кашен уд, муй антом?* ‘Согласна ли ты?’”. И она отвечала родителям: *Кашем антом* – не согласна или *кашем уд*, ‘согласна’”. Иногда она уступала воле родителей, так как после её замужества можно было женить младших братьев.

На семейном совете невесты тщательному разбору подвергался жених и его материальное положение. Также придавалось огромное значение его деловым качествам: хороший ли

он добытчик, насколько трудолюбив и хозяйствен. Обсуждался вопрос о составе семьи жениха. Какой по счету сын в семье – старший или младший. В хантыйских семьях младший сын содержал престарелых родителей. Соответственно, ему доставались жилище и имущество родителей, в то время как старшие братья жили отдельно от родителей

Дальше следовало объявление ответа сватам.

Сваты с нетерпением ждали, какое решение примет семья: отказ или согласие. Ответ могли сразу не давать по нескольким причинам. Например, жениха и его семью могли не знать. Если сваты приезжали издалека, то тогда наводили справки через знакомых или родственников. По каким-либо причинам не давали положительного ответа, но и не отказывали. Тогда через какое-то время те же сваты приезжали снова. При прямом отказе отец говорил вышеназванные слова, но это было очень незтично с его стороны, звучало почти грубо.

Если родители невесты отказали сватам в первый раз, во второй раз, то жених “уводом” увозил невесту ночью с ее согласия. Если просили большой выкуп за невесту, а жениху нечем было платить, тогда тоже прибегали к “уводу невесты”. По этому поводу в народе говорят: *Ад манам эви (нэ) му́й ар тын тайл*, ‘Самовольно ушедшая девушка-женщина разве имеет большую цену’ или другое высказывание: *Ухал парта пелакан ювм нэ сахат му́й ар тын вохда* ‘За привезенную на нарте с левой стороны сидящую женщину не много выкупа просится’.

Детей в хантыйских семьях старались женить или выдавать замуж по старшинству. Иначе считалось: *Яйн ой эдты мандэн* или *опен ой эдты мандэн* ‘Перешагнешь через счастье старшего брата’ или ‘перешагнешь через счастье старшей сестры’.

Бедным было выгодно отдавать дочь замуж за богатого жениха. Также выгодно было брать богатую невесту, так как она в приданое приносила много вещей, оленей. За счет богатой невесты малоимущие родители могли встать на ноги, избавиться от нужды. Родственники дарили невесте оленей в ее упряжку или *онас* 'аргиш'. Но чаще всего эти дары были безвозмездными. Когда молодая семья вставала на ноги, когда она была в состоянии вернуть подарки, специально в гости приезжали родственники *мойдаты*. Сроки приезда гостей были разными: от двух до десяти – пятнадцати лет. Как бы действовал долгосрочный заём молодоженам.

### 1.3. Свадьба

Центральный этап создания новой семьи – собственно свадьба, которая длилась в зависимости от экономического состояния семей молодоженов. Могли играть свадьбу один-три дня в доме невесты и столько же в доме жениха. Если родители жениха и невесты были оленными, то есть богатыми людьми, и жили далеко друг от друга, то играли свадьбу три дня в доме невесты и три дня в доме жениха. Бедные семьи ограничивались одним днем.

В целом свадебные обряды являлись актом общественного утверждения брака – актом, который давал вступающим в брак определенные правовые, экономические гарантии. В то же время свадебные пиры знаменовали союз двух "родовых" групп. Если свадьба проходила в населенном пункте с сельским Советом, то в это же время молодых записывали в книге записей актов гражданских состояний. Далеко живущему жениху приходилось ездить специально для этой цели в поселок вместе с молодой женой после свадьбы.





Подготовка невесты к свадьбе. Пос. Тильчим, 2002





Вывод невесты из чума. Пос. Тильтил, 2002



Женский свадебный стол. Пос. Тильчим, 2002



Жертвоприношение домашним духам. Пос. Овгорт, 1997





Вынос чаши с угощением во время жертвоприношения. Пос. Овгорт, 1997



Установка ритуальных нарт под деревом. Г. Салехард, 1999

## Обряды в доме невесты

**Первый день.** Установление новых взаимоотношений. После соглашения о заключении брака брачующиеся стороны находятся в новых социальных отношениях. Закрепление новых и отказ от прежних взаимоотношений происходят в первый день свадьбы в доме невесты.

В то же время закладываются новые отношения между будущими близкими родственниками. Все ханты р. Сыни в той или иной степени, в том или ином поколении были в родственных отношениях. Женщины закрывали лица, казалось бы, от посторонних мужчин, но при выяснении родственных отношений они могли оказаться родственниками.

В первую очередь речь идет об обычае взаимного избегания, который с данного момента начинают или прекращают соблюдать в отношениях между собой определенные категории родственников.

Назову основные обычаи взаимного избегания:

– Невестка прикрывает платком лицо от старших родственников мужа (отца, старших братьев);

– Мать невесты прикрывает лицо платком от жениха дочери.

В хантыйском языке существуют специальные термины для обозначения обычая взаимного избегания среди родственников, находящихся как бы в оппозиции.

Первая оппозиция: *мень* 'невеста' – родственники категории *ул*. Классификационный термин *ул* обозначает старших родственников мужа: отца и его старших братьев, деда (отца отца) и его братьев. Старшие братья мужа (родные, двоюродные, троюродные) и дальние родственники назывались *ирэт* 'дядья'; братья деда – младшие и старшие (родные, двоюродные, троюродные) назывались *акет* 'предки'.

По отношению к младшим братьям мужа *дэху* обычай избегания не соблюдался. Невестка не прикрывала от них лицо, отношения между ними были дружественные, открытые, они обращались друг к другу на “ты”.

Вторая оппозиция: *вең* ‘зять’ – *унтап* (классификационный термин родства, обозначающий мать жены и других ее родственников).

Третья оппозиция: *вең* ‘зять’ – *уп* (классификационный термин родства для мужчин – родственников жены).

Отношения между родственниками, находящимися в оппозиции *вең* ‘зять’ и *уп* – из группы родственников жены, также находятся в состоянии взаимного избегания. Хотя лицо друг от друга они не прикрывают, но обращаются на “Вы”, в третьем лице. Быть обнаженными друг перед другом, мыть, стричь волосы, бороду, усы – это в высшей мере неэтично. Они по нормам поведения не имеют права ругаться друг на друга, оскорблять. Один в присутствии другого не может справиться нужду.

Понятие “избегать” выражается в хантыйском языке двумя словами: *емалты* (от *ем*) и *сайдыты* (от *сай*). Слово *ем* имеет несколько значений: сакральный, священный, запретный; слово *сай* ‘занавес’ означает укрытие. Женщины в присутствии своих *уп* или *вең* прикрывали лицо, обращались к ним на “Вы” и только в третьем лице, не могли есть-пить с ними из одной чашки. *Вең* ‘зять’ должен был дарить платки *унтап* ‘теще’ за то, что она прикрывала от него лицо, проявляла к нему уважение. Зять и тесть соблюдали не меньше запретов: они обращались друг к другу только в третьем лице; младший не мог проходить за спиной старшего, а если прохо-

дил, то извинялся, проговаривал вслух, что вынужден “спугнуть духов за спиной хозяина”.

Девушка начинала соблюдать обычай избегания, когда она была просватана. Она появлялась в обществе с платком на голове и прикрывала лицо, но соблюдала этот обычай не со всей строгостью.

Во время свадьбы невеста уже прикрывала лицо от старших родственников мужа. Кроме того, во время свадьбы она должна быть скрытой, изолированной от присутствующих. Невеста сидела в пологе *хашапан* или за занавесом *сайн*. Есть и пить ей приносили в полог, отдельно сопровождали на прогулки. В период свадебных церемоний образуется группа “избегающих”: *мень* ‘невеста’, с одной стороны, и *ун* ‘родственники мужа’, с другой стороны. В традиционном хантыйском обществе невеста всегда соблюдала обычай избегания от старших мужчин рода жениха. Это выражалось в следующем:

- в первые годы замужества женщина носила поверх платьев легкие верхние одежды – *нушды сах* ‘шубу без подкладки’, *нуй сах* ‘сах из сукна’;

- она постоянно носила на голове платок и прикрывала им лицо в присутствии мужчин-родственников;

- невестка постоянно ходила в обуви, так как в присутствии старших мужчин нельзя ходить босиком;

- в присутствии отца и деда мужа она “прятала” голос, разговаривала шепотом;

- к старшим родственникам мужа она обращалась в третьем лице, на “Вы”.

Со своей стороны, и свекор должен относиться к невестке с подобающим уважением. В определенных ситуациях, в знак любви и уважения к невестке, свекор мог поцеловать ее через платок.

Обычай избегания выполняют как женщины, так и мужчины. В период свадьбы в систему избегания включались также жених, с одной стороны, и женщины – родственницы невесты, с другой стороны; это оппозиция *вен* – *унтан*. Во время свадебного застолья жених с вином и рюмкой подходил к столу, за которым сидели женщины. Жених из одной и той же рюмки угощал по очереди каждую сидящую за столом женщину. Он никого не обходил, не обделял – таковы правила хантыйского застольного этикета. Целью жениха являлось не только угощение, но и выяснение того, кто из женщин должен соблюдать обряд избегания. Эти женщины клали в подаваемую женихом рюмку кольцо, снятое с пальца. У жениха накапливалось и оставалось при нем некоторое количество колец, по их числу можно было определить количество женщин-родственниц, которые будут *емалты* – соблюдать обряд избегания. Он в будущем должен будет дарить платки этим женщинам за почитание жениха.

Обычай избегания у женщин имеет более простые формы, чем у невесты. Он состоит в следующих действиях и отношениях:

- прикрывание в первую очередь лица и волос головным платком;
- обращение в третьем лице;
- отношение к зятю должно быть уважительным, не допускающим вольностей, шутливых высказываний, оскорблений, унижений;
- нельзя есть-пить из одной чашки с избегаемым человеком.

Обычай избегания у мужчин проявляется в более скрытой форме, чем у женщин. По мнению М.А. Лапиной, в обычае избегания мужчина ханты должен соответствовать образу



идеального человека, потому что этот образ является одной из основ существования традиционной культуры. Мужчина должен быть добрым, стремиться к справедливости и миру в семье, не быть эгоистом, нетерпимым. “Из этих малых семейных “кирпичиков” складывались такие общечеловеческие ценности, как мораль и право” [Лапина М.А., 1998. С. 37].

Итак, в первый день свадьбы в доме невесты в систему избегания включаются невеста и мужчины – родственники жениха (оппозиция *мень – ун*), а также жених и женщины – родственницы невесты (оппозиция *вел – унтан*). Обычай избегания продолжается и во время свадьбы в доме жениха.

Отказ от обычая избегания. Родители жениха и невесты, находившиеся в отношении “избегающих”, в день перед свадьбой или в первый день свадьбы в доме невесты выясняли, будут ли они соблюдать этот обычай дальше.

Мужчина, который во время свадьбы переходил из одной родственной группы в другую, совершал ритуал отказа от обычая избегания. Мужчина заранее припасал новый дорогой платок, а также вино или шампанское. Он собственноручно снимал с головы женщины платок и накидывал на голову другой, затем вручал ей бутылку вина. Оказавшись с неприкрытой головой, женщина оставалась на миг незащищенной, испытывая стресс, и вручение ей подарков означало искупление за этот стресс и переход в другую родственную группу.

Открытие свадебной церемонии. Кроме описанных ритуалов социального плана, в первый день свадьбы совершались и все сакральные действия, предписанные свадьбе в доме невесты. Эти сакральные действия аккумулировали в себе данный этап свадебной церемонии, и последующие дни в доме невесты были не обязательны. Поэтому бедные семьи могли ограничиться и одним днем.

Основными событиями сакрального действия были три застолья, назначение которых – угощение духов и людей.

По данным М.А. Лапиной, “у хантов существовал разработанный ритуал угощения духов по разным поводам, в связи с разными событиями, как социально-общественными, так и семейно-родственными” [Лапина М.А., 1998. С. 66].

Приведем краткие сведения о разновидностях угощения на свадьбе и в других случаях. У сынских хантов известны следующие виды угощений:

1. Ритуальные – *порыдыты харатан, емаң тахаятан* ‘угощения на священных местах’.

2. Праздничные – *емаң хатдтан*; например: *Луң кутдан хатал* ‘День середины лета’, *Ворҕа хатал* ‘Вороний день’.

3. Гостевые – *мойҕу ёх ураҕан верам пасан* ‘стол, приготовленный для гостей’.

4. Семейные: свадебные – *нэ поры*; родильные – *няврэм поры* (или дни рождения); похоронные – *курҕат пасан*; поминальные (посещение кладбища) – *кацтыты*.

В зависимости от способа угощения обряды подразделяют на *йир* и *поры*. Во время обряда *йир*, *йирасты* забивали домашних животных, это так называемое кровавое жертвоприношение. При обряде *поры*, *порыдыты* – ритуальных угощениях на священных местах – использовали заранее припасенные продукты, свежую рыбу, дичь.

Дары духам как во время *йир*, так и во время *поры* преподносили в виде мехов, хлопчатобумажных тканей, сукна, металлических изделий. Дары клали конкретно каждому духу.

На свадебный пир родители невесты призывали домашних, родовых духов. Родители жениха привозили с собой часть своих духов (чаще всего это была лисья шкура, взятая из свя-

щенной нарты). Родовые духи родителей невесты были обязательными участниками на свадьбе. К ним обращались за благословением молодых, с ними советовались, спрашивали разрешения, просили защиты.

Домашние духи назывались *ёлта хот дунхат* 'духи, находящиеся дома' (внутри жилища). Интересно, что у сынских хантов в этой роли выступал и дух Нижнего мира *Хынь ики*. Термин, обозначающий собственно домашних духов, не применим к духу Нижнего мира *Хынь ики*. В качестве домашнего духа он носил название *Кур илти ики* – 'Находящийся под ногами (под землей, под полом) старик'; второе его название происходит от цвета его одежды – "*Питы сахли ики*" 'Старик в черном *сахе*'. Его всегда называли подставным именем, не произнося истинного. По представлениям хантов, назвав его имя громко, можно призвать его, что было нежелательно всегда, так как он являлся духом смерти и болезней – *Хынь ики*. Дух одет в черный *сах* (халат) с остроконечным капюшоном на голове, подпоясан черным поясом с завязанной в нем монетой темного металла (медь, латунь, бронза). Черный цвет ассоциируется у хантов с потусторонним, Нижним миром [Талигина Н.М., 1999. С. 92–96]. Изображение духа хранилось в одном из селений *моц*. Предположительно, он был духом фратрии *моц*, а позднее стал храниться и у женщин фратрии *пор*. Он передавался только по женской линии: жена получала его от матери мужа. Она же должна духа передать женам своих сыновей.

Во время обрядовых действий на свадьбе ему, как представителю Нижнего мира, приносили в жертву животных черной масти. Место проведения и угощения духа Нижнего мира

находилось перед женскими нартами – это пространство, принадлежащее женщинам. Оно находилось в противоположном направлении от священной (мужской) нарты, которая располагалась за домом, в сакрально чистом месте, где хранились домашние духи. Женское пространство называлось *ур одаң* ‘окраина леса’. Там женщины совершали обряды очищения и оставляли вещи, которые после родов, смерти становились ненужными *молсамдайт*. Их, эти вещи, “отдавали” духам Нижнего мира то как “заменители” (после родов женщины “освобождали” одежду и оставляли вместо себя на месте родов), то как вещи, в которых испустил дух умерший *дыл уйм сох*.

Как в прежние времена, так и теперь во время традиционной свадебной церемонии хозяева и гости старались принести в жертву животное, занимавшее первое и важнейшее место среди всех пожертвований [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 96].

Из полевых наблюдений автора: во время свадебного обряда в 1997 г. был пожертвован белый олень отцом невесты и олень-теленоч – женихом. “Дух должен использовать как такового пожертвованное ему животное. С этой целью духу отдают от животного “хорошие кусочки” и кровь потому, что в ней содержится душа – второе “я” животного...” [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 105].

На свадебном пиру ханты накрывают столы трижды:

- первое застолье – *шайяң пасан* ‘чайный стол’;
- второе застолье – *няр нёхең пасан* ‘стол с сырым (свежим) мясом’;
- третье застолье – *путаң нёхең пасан* ‘стол с вареным мясом’.

При каждом угощении ставили два стола – мужской и женский; кроме того, готовили отдельную чашу. Столы расставляли по двум противоположным направлениям: *ёх пасан* ‘муж-

ской стол' ставили в сторону переднего угла – *муд, мудтахая*. Хозяин дома предварительно вынимал духов из мешка или сундука и располагал их на полке. Духи живописно свисали с полки в углу: лисьи, горностаевые, беличьи шкуры, шелковые платки с кистями. Сюда же помещали часть духов, привезенных родителями жениха. Женский стол *из пасан* ставили в сторону дверного угла – *ов иуја*, где находился *Кур и дти ики* 'Под ногами старик'. В отдельно поставленную чашу хозяйка дома клала ту же пищу, что подавалась и на столы. Хозяин с гостем выносили эту чашу к духам, находящимся в священной нарте – *хар таха посат (духат)* 'на улице находящиеся духи' [Талигина Н.М., 2001]. Хозяин с гостем брали с собой также спиртное с отдельной стопкой. Кроме того, духам предназначались чашки (нечетное число – три, пять, семь) с горячим чаем, поставленные на столы.

Хозяина и гостя, выносивших чашу к духам на улицу, у двери встречала *ован дойты из* 'женщина, стоящая у двери' (рис. 3). Её назначали или выбирали за день-два до свадьбы из родственниц со стороны невесты. Это должна быть молодая женщина. Её функции на свадьбе разнообразны: она должна готовить, накрывать, убирать со столов, следить за порядком в помещении, за отоплением и освещением, водой и дровами. Она присматривала также за гостями. В момент выноса угощения ду-



Рис. 3. Женщина с топором у дверей.  
Дер. Тильтим, 1997 г.

хам *ован-дойты нэ* загораживала выход, держа над головой топор. Она провозглашала открытие свадебной церемонии. Говорила напутствие, добрые пожелания и одновременно предостерегала: грозила пустить в ход топор против того, кто посмеет нарушить её слова.

Тут же она оговаривала плату за свои услуги. Например, деньгами – 300 рублей, платок и женское платье. Платила сторона жениха. Названные вещи и деньги тут же ей вручались.

*Ован дойты нэ* отходила от дверей и затем обслуживала стол для женщин, а хозяйка и хозяин дома – стол для мужчин.

*Ован дойты нэ* в дальнейшем будет всю жизнь принимать невесту и жениха в качестве гостей и при этом должна что-то им дарить.

Выходящие с угощением мужчины молча выслушивали “стоящую у дверей женщину”, выходили, ставили угощение на нарты и возвращались в дом.

На чайный стол ставили хлеб, масло/жиры, сахар, сладости, а также гостинцы, привезенные гостями. Сюда же подавались свежемороженая рыба и мясо (зимой), на стол ставили спиртные напитки, табакерки.

Во время свадьбы перед чайным столом лицом к переднему углу *мудтахая* на низенькую скамейку садился *шепан* ‘ворожей’ или шаман, если хозяева приглашали на свадьбу такого важного человека. Шаман общался с духами. После этого все вставали со своих мест, выходили на середину жилища и кланялись в сторону переднего угла, поворачивались по солнцу и снова кланялись. И так трижды. Затем все рассаживались по своим местам. Хозяин с гостем заносили в дом стоявшую на нартах чашу. В доме столы разворачивали по ходу солнца и ставили по-новому: стол для мужчин на мужской половине ближе к переднему углу *муд*. За этим столом сидели толь-

ко мужчины и маленькие дети. Женский стол располагали ближе к дверям на женской половине, за ним сидели только женщины и дети. Хозяин с почетным гостем ставили принесенную чашу на стол. За мужским столом спиртным гостей обносил хозяин, а за женским – *ован дойты нэ* ‘женщина, стоящая у двери’.

Перед тем как накрыть столы во второй раз, необходимо было совершить обряд жертвоприношения. Тут одновременно преследовались две цели: отнять у живого жертвенного животного его “оболочку”, то есть душу, и предложить ее духу, а само животное оставить еще служить жертвователю [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 102]. В доме невесты животное приносилось в жертву от родственников невесты и жениха.

Есть целый обряд приготовления и проведения жертвоприношения.

Из тонкой березки делали *турм юх* ‘небесное дерево’; готовили вешала для подвешивания и замораживания мяса; выносили к месту жертвоприношения *уды нёд ан* ‘чашу к носу оленя’ и бутылку со спиртным напитком; окуривали жертвенного оленя дымом от чаги, бобровой струи и горящего угля *йо.д*; обносили вокруг шеи оленя духов. Прежде чем забивать жертвенное животное, хозяин дома обводил его вокруг жилища трижды, предварительно накрыв спину оленя священным покрывалом (рис. 4). Жертвенной кровью ставили знак (точку) на лбу у детей и мазали ею духов.

Когда во второй раз накрывали стол, ставили свежее мясо *няр нёхи*, а в миске – свежую оленью кровь. На улицу выносили чашу с сырым мясом, а на ветку небесного дерева *турм юх* нанизывали “лакомые кусочки” – мясо, печень оленя. В основном порядок расстановки столов и процедура угощения повторяли чайное застолье, но без шаманского действа.





Рис. 4. Подготовка к жертвоприношению во время свадьбы

Когда в третий раз накрывали на стол, то отварное мясо раскладывали по длинным деревянным чашам *хув аң*, бульон разливали в чашки. Снова накрывали мужской и женский столы, *порылдыты* чашу выносили на улицу, вместе с небесным деревом.

Итак, угощение духов во время свадебного обряда происходило “три по три” раза. При этом женский стол ставили в сторону дверного угла для *Кур ылтн ики* ‘Старика подземного мира’; мужской стол – к домашним духам.

**Второй день.** В отличие от первого насыщенного обрядовыми действиями дня, второй день был свободным от них, гости отдыхали.

Хозяева готовили нарты в дорогу. Приданое, которое должна была увезти с собой невеста, упаковывали. Готовили специально женские нарты для этого дня – *мень нэ ухал* ‘нарта невесты’. Родители невесты разбирали и собирали упряжь для оленей; нарту украшали цветной бахромой из плетеных кожаных полос *пар кел*, со свисающими полосками. Иногда полоски заплетали косичками. Женские нарты накрывали двумя покрывалами. Нижнее было из оленьего меха *тахты лаукеп*, а верхнее – из сукна *нуй лаукеп*.

Мать невесты готовила постельные принадлежности, стол, чайную посуду, продукты, одежду невесты. Хозяева хлопотали над сборами дочери в дорогу, а гости отдыхали.

Второй день свадьбы носил праздничный характер, а не обрядовый. Невеста по-прежнему находилась за занавесом или пологом.

**Третий день.** Основными событиями этого дня были: завтрак; ловля упряжных оленей; прощальный стол; одаривание гостей и невесты; вывод невесты из помещения.

Утром третьего дня свадьбы завтракали как обычно. Мужчины одевались и выходили на улицу. С хозяевами шли или ехали в стадо и гости-мужчины, чтобы вылавливать оленей для транспорта.

В это время хозяйка готовила прощальный стол – *поры пасан*. После возвращения мужчин из стада оленей запрягали в нарты и возвращались в помещение. Накрытые столы ставили в передний угол. Затем столы разворачивали по солнцу и ставили к постели *норы*, где сидели гости. Их приглашали к столу. Мужчины рассаживались за мужским столом, женщи-



Рис. 5. Момент свадьбы

ны – за женским. Во время угощения гостей одаривали подарками. Матери жениха, близким родственницам дарили “двойные” подарки: женщинам на голову двойные платки, мужчинам – рубашку и пиджак – *ернас-хоптан*. Более дальним родственникам и гостям – по платку, рубашке или другому подарку. Подарками во время свадьбы были и олени. Приученных к упряжке оленей запрягали, неприученных вели сзади на поводке. Мужчины могли запрягать в упряжку и неприученного оленя, чтобы приучить его.

После застолья и одаривания гости выходили на улицу.

Теперь нужно было вывести невесту из дома. Это должны были сделать женщины со стороны жениха. Если у невесты

были живы оба родителя, её руки обёртывали двумя платками. На голову невесты накидывали двойной платок, опущенный на лицо, следовательно, она ничего перед собой не могла видеть (рис. 6).

Мать невесты сидела и плакала, причитала при этом: "Любимая наша доченька, нога твоя больше не ступит на родительский порог, покидаешь ты нас, моя единственная...". Дочь по обычаю должна плакать в голос при выходе из родного дома. Две женщины-родственницы со стороны жениха сперва вели невесту к переднему углу мунд, кланялись, кружились по солнцу и снова кланялись. После третьего поклона они выходили с невестой на улицу, подводили и сажали её на нарты. Мужчина, родственник жениха, брал вожжи и обводил нарты с невестой трижды вокруг дома. (В повседневной жизни женщине нельзя было обходить дом кругом). Он же управлял упряжкой невесты до дома жениха.



Рис. 6. Свадебный поезд

После замужества женщина навсегда покидала отчий дом, для семьи с этого момента она становилась чужой, в родном доме – гостьей.

Выезд свадебного поезда. При выезде свадебного поезда из родительского дома невесты совершались обряды, связанные с принадлежностью к фратриям *пор* и *моц*.

На Сыне эти две фратрии издавна являлись брачными партнёрами. Внутри фратрий браки были недопустимы. В целом свадебном обряде у *пор ёх* или *моц ёх* не наблюдалось каких-либо различий, которые бы указывали, что это – *пор*, а это – *моц*. Были на свадьбе две противоположные стороны – родственники жениха и родственники невесты. Различия проявлялись лишь при отъезде невесты.

По данным фольклора, *пор нэ* – это грубая, ленивая женщина, людоедка. Она же выдумщица: ей лень сшить из соболиных шкур шубу для мужа, и она склеила её еловой смолой. *Пор нэ* по сравнению с другим женским сказочным персонажем *моц нэ* – персонаж отрицательный. *Пор нэ* живёт в подземном мире, её жилище напоминает гнилой берёзовый пень. Ездит на маленьких нартах, в которые запряжены рыбы-сорогги. Голова у неё лохматая, непричёсанная. Одета она в грубую домотканую одежду из крапивы, которая на плечах широкая, книзу узкая, что противоречит нормам покроя хантыйской одежды.

При выезде свадебного поезда невесты, которая относилась к фратрии *пор ёх*, совершался обряд под названием “бег с куклой” *акань хухадтыты*. Детскую куклу *акань* брали у девочки с её разрешения, а если куклы не было, то её тут же делали из лоскутков ткани. Сердцевина куклы сворачивалась из лоскутков, завязывалась полоской ткани, единственное запрещение – не зашивать детали куклы иглой, их нужно завязы-

вать узелками. Кукла-женщина готова, ей на голову надевали маленький кукольный платочек, а саму куклу заворачивали в большой платок.

Когда все обряды с выводом невесты из дома заканчивались, её сажали в сани, и свадебный поезд трогался в путь.

Поезд проезжал некоторое расстояние, и следом за ним бежал, а в последнее время выезжал на оленях или снегоходе родственник невесты, то есть *пор ху*, и кричал вслед: "*Аканян ёрэмисты, аканян ёрэмисты!*" 'Куклу забыли, куклу забыли!' Поезд с невестой останавливался, догоняющий подходил к самому почётному гостю-родственнику со стороны жениха и начинал вести переговоры о выкупе за куклу. Родственник со стороны невесты требовал плату: деньги, оленей либо другие материальные ценности.

В это время следом несли чашу с угощением и спиртное, всё это ставили около дороги. Угощала остающаяся сторона. Приглашали к чаше всех, и отъезжающих, и провожающих. Ещё раз прощались, теперь уже окончательно.

Родственники невесты из фратрии *моц ёх* совершали обряд *ухад вацкарты* 'зацепить нарты'. Они догоняли свадебный поезд с целью зацепить деревянным крюком нарты с невестой и остановить их.

Молодой сильный мужчина со стороны невесты крюком из сырой берёзы тянул нарты назад. Сани с невестой останавливались и затем медленно двигались в обратную сторону. Рукоятка этого крюка была обмотана большим красивым головным платком. В это время провожающие обступали отъезжающих. Из дома также выносили чашу с продуктами и спиртной напиток. Угощение ставилось около дороги, говорилось, чтобы дорога к дому жениха была ровной и гладкой. Плата за услуги останавливавшего нарты невесты была такая же, как в

обряде *пор ёх*, – олень или деньги. Тут же обговаривался размер оплаты: какого оленя, сколько денег.

Итак, в обряде *ухад вадкарты* действия разыгрывались обеими сторонами. Можно было предположить, что девушку украли, взяли силой, и родственники пытаются вернуть ее обратно силой же. (Применение деревянного крюка, погоня за свадебным поездом, остановка с попыткой тянуть нарту в обратном направлении). Этот обычай сравним с торговлей – за какую плату (символическую) можно отдать родственницу на чужую сторону уже мирным, договорным путем.

После мирных переговоров обе стороны угощаются из одной чаши и пьют из одной чарки вино в знак примирения, обоюдного согласия. Провожающая сторона с благословением отправляет свадебный поезд к дому жениха (рис. 6)). При прибытии невесты в дом жениха она должна была совершить обряд угощения духов и присоединить к ним свои.

### Обряды в доме жениха

О времени проведения свадьбы в доме жениха брачующиеся стороны договаривались заранее. Обычно свадьбу в доме жениха справляли спустя два дня после проведения свадьбы в доме невесты. Старались уложиться в период новолуния или полнолуния. Иногда откладывали свадьбу в доме жениха на месяц и следили за ростом луны.

Заранее родители молодоженов оговаривали и количество дней проведения свадьбы: один день, три дня или пять-семь дней. Одним днем ограничивались очень бедные ханты. Чаще останавливались на трех днях. Упоминание о пяти-семи днях в свадебном цикле осталось только в фольклорных текстах [Патканов С., 1891] и в песне-сказке “Старик с гнилым подбородком” (информатор М. Тоярова, 1996).



На свадьбе в доме жениха обязательными гостями были родители невесты и их близкие родственники. Гостями жениха были близкие родственники как по отцовской, так и по материнской линии.

**Первый день свадьбы в доме жениха.** Обряд *курнат поры*. Свадебный (поезд) *онас* с невестой прибыл в дом жениха. Первое утро в доме мужа посвящалось обряду *курнат поры* (*курнат* 'у ног', *поры* 'угощение'). Обряд посвящался, во-первых, домашним духам *мудтаха дуиухат* (их место в священном, переднем углу дома – *муд*); во-вторых, *Кур идти ики* 'Старику подземного мира' (находится в женском углу); в-третьих, домашнему очагу – *намн дэты нэжа* 'Внизу горящей (кушающей) женщине'.

Обряд *курнат поры* – угощение и приношение даров домашним духам молодой жены в доме мужа. Во время этих застолий происходило присоединение духов жены к духам мужа. Родители невесты вместе с приданым давали дочери шкуру красной лисы, и после приезда она должна была поместить ее к домашним духам родителей мужа.

В первое утро в доме мужа молодая жена должна была зажечь огонь в очаге, дать огню монету. У хантов в чужом доме никто не должен был дотрагиваться до огня без искупительной жертвы. Приносящий искупление избавлялся от бедствий, несчастий.

Невестка ставила свой стол, привезённый ею из дома, накрывала гостинцами, положенными родителями специально для этого обряда. Это свежемороженые рыба, мясо, а также рыбий жир, масло сливочное, сладости, вино. Невестка ставила стол к дверям, где постоянно находился *Кур идти ики*. В передний угол домашним духам стол ставила свекровь. И третье угощение ставили к огню в чаше. Застолье проводилось по всем традиционным хантыйским нормам.



Рис. 7. В ожидании свадебных гостей. Дер. Тильтим, 2002

Таким образом, в результате проведения обряда *курнат поры* невестка присоединяла своих духов-покровителей к духам своего мужа. Тем самым она получала право пользоваться очагом и принимала на себя права хозяйки в новой для нее семье.

С первого утра в доме мужа молодая жена должна была выполнять по дому хозяйственные работы. Поведение теперь у нее совершенно иное, чем было в доме у своих родителей. Кроме работы по дому, она должна была принимать гостей, ставить и накрывать стол, готовить пищу. Она закрывала платком лицо в присутствии мужчин – родственников мужа. Одевалась в красивые одежды с украшениями, в красивую обувь, на голове был новый яркий платок. Заплетались ложные косы со звонкими подвесками. При легком движении или ходьбе украшения мелодично позванивали.

Звали ее теперь *ядап нэ* 'новая женщина', *мень нэ* 'невестка'.

Прибытие родителей и родственников невесты. Гости со стороны невесты прибыли в дом жениха. В любое время суток их принимали как гостей: приглашали в дом, угоща-

ли чаем, если время ночное – укладывали спать, если приезжали днем – просили отдыхать с дороги. Хозяева старались занимать гостей разговорами, чтобы им не было скучно (рис. 7). В это время не принято было выяснять отношения, ссориться, скандалить. Обычно людей, склонных к скандалам и ссорам, на свадьбу не приглашали. Не приглашали людей, находившихся в трауре по кому-либо, больных. Старались пригласить в гости старых, уважаемых родственников, также желанным гостем был шаман (ворожей) – *шепан*. На свадьбе присутствовали дети разного возраста, от грудного и старше. Воспитание в хантыйской семье такое, что малыши, едва встав на ноги, становятся относительно самостоятельными. Дети наблюдали за всем происходившим, и потом в детских играх все заново проигрывалось.

Порядок проведения свадьбы в доме жениха полностью повторял свадьбу в доме невесты.

Отличительными событиями на свадьбе в доме жениха являлись следующие: ввод жениха в дом, поведение молодой в доме жениха, подарок матери невесты. Родители зятя дарили матери невесты зимнюю шубу *под нёхрам сах* (*сах* ‘шуба’, *под* ‘труха’, *нёхрам* ‘наструганный’). Шубу дарили теще в благодарность за то, что она растила дочь, что готовила труху для люльки дочери.

На следующий день утром столы готовили к свадебному пиру – угощению. Угощение начиналось с чайного застолья *шаян пасан*. Когда ставили столы к сидевшим людям, “замечали”, что отсутствует жених. Где же он? Двое молодых людей из родственников невесты идут на улицу “разыскивать” жениха. Находят его, вводят под руки в дом. Он при этом “сопротивляется”, хватается руками за дверные косяки или шесты в чуме. Жениха подвели к отцу невесты, тот снимал с

его головы капюшон малицы или головной убор, целовал и усаживал на свои колени – *шаниа омассалы*. Жених дарил отцу невесты шкурку теленка на шапку *мил суюв* или шапку *лыпац мил*. Жених распечатывал бутылку со спиртным и сначала угощал тестя *ул*, а потом всех присутствующих [Талигина Н.М., 1995].

Таким образом, первый ритуал и угощение в доме жениха открывал виновник торжества – сам жених (теперь уже муж). Первым он угощал нового родственника – тестя *ул*, отца своей жены. Дальнейшее угощение шло так же, как в доме невесты.

Главное жертвоприношение было со стороны хозяев. Забивалось одно или два крупных животных, а теленка приносили духам родители невесты. Жертвоприношение совершалось по тому же порядку, что и в доме невесты.

На свадьбе в доме жениха проходил ритуал передачи кольца зятю, символизирующий наложение запрета на общение, что являлось начальным моментом обычая избегания. Жених подходил к свадебному столу и начинал по ходу солнца подавать каждому по очереди спиртной напиток в чарке *тед*. Прежде чем взять из рук зятя эту чарку, теща должна была положить в чарку кольцо со своей руки. На руках хантыйской женщины на каждом пальце было надето по два, три, четыре кольца. Опущенное на дно чарки кольцо ходит по кругу до окончания раздачи спиртного напитка.

Кольцо могло быть медным, бронзовым, серебряным. Металл в данном случае играл роль перехода запретного *ем ушты*. Обычно избегающие стороны не брали вещь из рук друг друга, а клали ее на землю, на стол.

Когда зятю, угощавшему напитками, возвращали чарку с кольцом, он понимал, что эта женщина будет его избегать *емалты* как зятя.

За гостями, столами и порядком в доме следили хозяева дома. За мужским столом следил хозяин, а за женским – привезенная невестка. Она уже двигалась по дому, прикрывая лицо платком. Ей помогали сестры жениха. В доме жениха не было *ов дойты* из 'у дверей стоящей женщины'. Молодая жена постепенно осваивалась со своим новым положением. Ей старались помогать, ее промахи старались не замечать.

После угощения вареным мясом первый день свадьбы в доме жениха считался законченным.

***Второй день свадьбы в доме жениха.*** Второй день свадьбы был свободным от обрядовых действий. Второй день в доме жениха повторял события второго дня в доме невесты. Хозяева готовили подарки для гостей, обсуждали, что и кому дарить.

Подарками одаривались и родственники жениха, приглашенные на свадьбу. Женщинам дарили большие цветные платки, мужчинам – рубашки, свитера, ручные часы и т.д.

Дарёные олени особо ценились, об оленях говорили, их показывали, когда запрягали в нарты.

Ценными подарками считались изделия из цветных металлов: колокольца и колокольчики, бляхи на мужские пояса и подвески на женские накосники.

***Третий день в доме жениха.*** В свадебном цикле сынских хантов заключительным моментом чаще всего был третий день в доме жениха.

Утро третьего дня в доме жениха начиналось с обычного завтрака, без обрядовых действий. Мужчины шли или ехали вылавливать ездовых оленей в стадо, а женщины оставались дома.

В это время готовился прощальный обед. Он состоял из горячих блюд: жаркого или мясного супа. Хозяйка готовила

нутрянной олений жир – *потам вой*. Жир топили, он быстро остывал, принимая форму миски. Свежеприготовленный олений жир очень питательный, калорийный, он необходим перед дальней дорогой.

Мужчины возвращались с пастбища, запрягали на дорогу оленей в нарты и заходили в помещение. Столы накрывали и расставляли в двух направлениях: один стол ставили к женскому углу, другой – к мужскому *мудтахая*; выносили чашу на улицу к священной нарте. После того, как расставили столы, все вставали и кланялись *ох потсам* (букв. клали головы), кружились по ходу солнца и снова кланялись. После поклонов столы придвигали к гостям, приступали к угощению. В это время хозяйка заносила домой подарки и начинала одаривать ими гостей. Вокруг столов стоял веселый гомон, смех, звучали шутки. Женщинам на голову накидывали подаренные платки, а старые снимали. Матери невесты обязательно дарили шубу *сах*. Эта шуба называлась “*няврэм полд нёхрам сах*” – шуба, в которой женщина готовила стружки-стельки для маленького ребенка.

Новые платья надевались поверх имевшихся на женщинах платьев. За мужским столом мужчины надевали рубашки поверх надетых рубашек, а сверху надевали свитера и пиджаки. Костюмы не принято было дарить, из-за того, что там имелись брюки. Дарить брюки, штаны считалось у хантов оскорбительным, унижительным актом. Матери и отцу невесты дарились двойные подарки: мужчине – рубашку и пиджак *ер-нас-хонтан*, матери – двойной платок *пушан охшам* и платье из дорогой ткани. Двойные подарки получали и другие почетные гости. Остальным женщинам-родственницам дарились платки и платья, мужчинам-родственникам – рубашки, свитера.

Родителям невесты дарили также оленей, которых запрягали им в упряжку или привязывали сзади к нартам. Эти оле-

ни были как бы возвратом за тех оленей, которые были запряжены в нарты невесты. Отдельно отдавали оленей в качестве выкупа за невесту. Можно считать, что основной функцией подарков родителям невесты была плата за невесту – *нэ тын* ‘женщины стоимость’.

Остальным гостя дарились платки, рубашки, никто из гостей не уезжал без подарка. Родственникам невесты дарили и оленей. Они их получали в подарок в день отъезда гостей, женщинам дарили важенок, мужчинам – быков.

Тем родственникам, которые не смогли приехать на свадьбу, хозяева отправляли подарки с прибывшими на свадьбу.

В хантыйском языке в словах *мой* ‘гость’, *мойну ёх* ‘гости’ заключен корень слова *мойлум от* ‘подарок’. Эти слова идентичны, что предполагало в первом случае: гость и есть подарок, а во втором случае: ехать за подарком *мойлаты яхты* [Лапина М.А., 1998. С. 73].

Гости, приняв подарки, ели-пили дальше, затем столы убирались, и мужчины первыми выходили на улицу, следом – женщины. Целовались, прощались, и гости садились на транспорт. Считалось хорошим тоном прокатиться *щакармиты* на небольшое расстояние с гостями. Это было поводом остановиться, еще раз попрощаться.

Так заканчивался последний, третий день свадьбы в доме жениха. Этим днем завершалась собственно свадьба.

## 1.4. Послесвадебные обряды

Когда девушка выходит замуж, с ней происходит ряд метаморфоз. Во-первых, она переходит в статус замужней женщины. Во-вторых, она меняет свое место жительства, переезжает в дом мужа. В-третьих, официально носит фамилию



мужа. В-четвертых, для своих родственников она становится чужой и приезжает лишь гостьей, посещающей свой родной очаг, родителей, братьев, сестер.

Но за ней остается ее личное имя, название ее рода и местности, где она родилась и откуда она приведена.

Выйдя замуж, женщина полностью, кроме “имени”, переходила в род мужа. Принимала его веру, его духов, присоединяла к его духам часть своих домашних духов, которых привезла.

После выдачи дочери замуж родители невесты могли сказать, что она попала в хорошую семью: “*Дув ям ёша титас*” ‘она в хорошие руки попала’.

Старшие в семье тоже должны были соблюдать определенные правила по отношению к младшим. Это закладывало основу общественной атмосферы и межличностных отношений. В той семье, где появилась невеста, отношение к ней старших было особенно внимательным по следующим причинам.

Невеста по возрасту чаще всего была молодой. Она оставила родной дом, родителей, близких, попала в совершенно незнакомую среду, и в первое время ей трудно было адаптироваться в новой обстановке. Поэтому к невестке должны были проявлять доброе отношение. Внимание по отношению к невестке проявляли именно родители мужа, мать и отец, еще и по той причине, что она могла стать беременной в первые месяцы замужества.

Большой радостью было в семье известие о том, что родители мужа должны стать дедушкой и бабушкой. Отношение свекра к невестке было внимательным – она продолжит его семью, его род. Отрицательное отношение свекра *ул* к жене сына вызывало у окружающих осуждение в его адрес. По сведениям М.А. Лапиной, пожилые мужчины не должны были обсуждать со своими невестками вопросы, связанные с рели-

гией, передавать им священные реликвии рода. Без необходимости им нельзя было появляться на той половине жилища, где живут молодые, заигрывать с невесткой. Свекор не имел права прикасаться к личным вещам своей невестки, садиться на ее нарты. “Выполнение этих правил помогало строить отношения между родными и близкими, оберегало от необдуманных действий, в том числе и снохачества” [Лапина М.А., 1998. С. 61].

Когда невеста гостит дома у родителей, на нее налагается ряд запретов: она не должна накрывать стол, топить печь, ходить за водой или мыть полы. Она – гостья. Она уже чужая в своем родительском доме.

*Мойнэ тал ‘год невесты’.* После того, как молодая жена прожила с мужем около года, то есть со времени ее свадьбы прошли весна, лето, осень и вновь наступила зима, за ней должны приехать родственники и увезти ее домой.

Приезжали за невестой ее родители и четыре-пять человек из числа близких родственников. Хозяева по случаю приезда дорогих гостей устраивали пир. Обязательно совершали жертвоприношение. К жертвоприношению приступали обычно с утра. Все ритуалы по угощению проводились по традиционным правилам гостеприимства. Применяли те же трехчастные застолья в две стороны. На следующий день гости уезжали домой с молодой женой. Гостям перед отъездом дарили подарки. Подарки были скромнее, чем во время свадьбы. Если у невестки к тому времени родился ребенок, то ее увозили с ребенком. С собой невестка брала лисью шкуру из домашних духов *мул таха охсар*, и духи вместе с молодой “отправлялись” домой погостить.

Срок гостевания молодой женщины в доме родителей длился от двух недель до месяца. За это время она должна

была успеть сшить себе новую зимнюю шубу *сах*. Обычно мать готовила дочери шубу заранее. Теща готовила подарки для зятя: меховые кисы с меховыми чулками – *кеш*, *вай* и малицу *мольщан*. Когда заканчивался срок гостевания, за невестой приезжали муж и его родители. Перед тем как уехать гостям, отец невестки проводил жертвоприношение. Угощение устраивали по тому же правилу, как в первый день свадьбы в доме невесты. Приглашали на угощение родственников жены и родственников мужа.

Перед отъездом молодых родители жены дарили им подарки: дочери – новую шубу, платье и платок, зятю теща дарила кисы и малицу. Если родители невесты были людьми состоятельными, то дочери дарили трех оленей в упряжку. Женщины всегда получали в подарок важенку (олениху) или телку. В оленеводческом обществе хантов было принято дарить женщинам в подарок животных женского рода, мужчинам – мужского.

Остальные гости получали подарки скромнее: женщины – платья и платки, мужчины – рубашки и свитера. Подарки получал и родившийся малыш, ему дарили оленя, игрушки, одежду. К беззубому ребенку было особое отношение, он еще не относился полностью к миру людей, а принадлежал к миру духов и потому мог обижаться на людей – *ушмащты*.

Шуба, подаренная дочери в год невесты *мойнэ тал*, так и называлась *мойнэ тал сах* – шуба, подаренная в год невесты.

Родители мужа, муж с семьей уезжали домой. Дочь с семьей теперь придет снова через год или два, может быть и раньше.

## 1.5. Материальная культура в свадебном цикле

### Одежда, украшения

Девушка, достигшая определенного возраста, становилась объектом внимания со стороны тех семей (родов), у которых подрастали сыновья. Девушке на выданье говорили, если она вела себя ребячливо, не по возрасту: *“Наңходна аканян ётдан, еша уд мойн ёхат дайн!”* ‘Ты еще в куклы играешь, скоро сваты придут за тобой!’.

Для девушки на выданье самыми главными из одежды были шубы *сах*, сшитые из шкуры “неблюя” (теленка трех-четырех месяцев).

По фольклорным данным, раньше шубы шили из меха соболя. *“Нёхс вой сахти нэ, вой сохти сахан нэ”* ‘Женщина в соболиной шубе, женщина в звериной шубе’, – поётся в песне-сказке *“Дыйм аңнаң ики”* ‘Старик с гнилым подбородком [малицы]’.

К приданому относились шубы, сшитые из шкур белок, – *даңки сах*.

Чаще для приданого шились шубы из шкур оленя различных цветов: *питы нёпилув сах* ‘черного неблюя шуба’; *ханшаң сах* ‘шубы из пестрых шкур оленя’; *нови сах* ‘шубы из белых шкур оленя’. Как отмечает А.М. Сязи (2000. С. 67), меховая шуба является одной из наиболее ярких составляющих в традиционном костюме сынских женщин. Богатая орнаментация, активное использование сукна придают шубе красочность, яркость. Сынские мастерицы считаются ведущими по изготовлению орнаментированных предметов во всем Шурышкарском районе.

Кроме двойных зимних шуб, невесте полагались и более легкие шубы: *пушды сах* ‘шуба без подкладки’; *нуй сах* ‘шуба

из сукна'. По данным А.М. Сязи (2000. С. 69), *нуй сах* на Сыне шьют свободным и широким, длина его по колено или чуть ниже. Здесь почти всегда пришивают к суконному сах рукавицы из того же материала. Орнамент используют менее сложный, чем на меховой шубе. Его также ярко оформляют сукном контрастных расцветок. В последнее время часто вместо аппликации из сукна пришивают нанизанные из бисера полосы орнамента со сложными мотивами. Принцип компоновки узоров идентичен меховой шубе. По краям орнамента также пропускают зубчатые полосы. Сынские сахи отличаются красочностью оформления" [Сязи А.М., 2000. С. 69]. Шубу без подкладки невестка носила постоянно в присутствии старших мужчин. Она могла быть одета и в суконную ягушку. Она переставала носить шубы в помещении после рождения двух-трех детей, могла обходиться платьями.

В приданое невесты обязательно входила еще одна шуба – *лаңкисыты сах* 'шуба-одеяло'. Она не имела завязок *киңаң кед* и варежек *пос*. Эта шуба шилась длинной и широкой, в отличие от тех, которые предназначались для носки. На эту шубу могли быть нашиты священные узоры – *емаң ханши*. Женщине в определенные периоды нельзя было пользоваться этой шубой.

Чаше для приданого шились шубы из шкур оленя различных цветов: *питы нётилув сах* 'черного неблюя шуба'; *ханишаң сах* 'шубы из пестрых шкур оленя'; *нови сах* 'шубы из белых шкур оленя'.

Также различали шубы по наличию или отсутствию орнамента: *эвтам сах* 'орнаментированная шуба', *хулаң сах* 'шуба с вшитыми полосами'; *щи сылтам сах* 'просто сшитая шуба'. Самой нарядной считалась *падатл эвтам сах* 'орнаментированная доверху шуба'.

Платье *ернас* для невесты шили в семье. Имелись платья праздничные, нарядные и повседневные. Крой праздничного и повседневного платьев ничем не отличался. Отличие было в используемых тканях и в применении украшений и вышивок на нарядных платьях. Для нарядных платьев выбирали велюр, шёлк. У С. Патканова в описании девушек и их нарядов читаем: "...из них упоминается *jernas* 'платье' с пёстрой вышивкой, дорогие платья и сапоги, украшенные металлическими поделками и бисером, *jermak* 'шелк' и *Kamka* 'камка'" [Патканов С., 1891. С. 52].

Женщины с реки Сыни кроили свои платья по следующим канонам: кокетка платья доходила до груди, плечи приспущены, рукава имели манжеты и квадратные ластовицы. Стан платья был к низу расширен благодаря двум клиньям, вставленным по бокам. Спинка платья была намного длиннее, чем перед, отдаленно напоминая *savņz poņ* 'хвост сороки'. Длина подола одежды продиктована эстетическими соображениями: помещении хозяйка очень часто находится в положении наклона или полусогнутости. Это положение обусловлено всей обстановкой: столы низенькие, вся домашняя утварь стоит на полу, низко расположенный очаг. Платья были длинными, ниже колен.

В качестве украшения сынские женщины пришивали на стане платья полосы *ернас ят* 'платье, сустав'. Полосы были контрастного цвета. Одну, две, три и до семи параллельных полос ткани пришивали, отступая от подола вверх на 25–30 см. Ширина полос была различной: 1–5 см. Рукава нарядных платьев отделялись манжетами, украшенными бисером, – *сакаң дытов*.

Бисер нанизывали тонкой иглой по три бусинки, затем их крепили на ткани. Иглу с одной набранной бусинкой перемещали на 45 градусов, продевали сквозь вторую бусинку и до-



бирали последнюю, пятую. Получался крестообразный элемент узора, напоминающий четырехлепестковый цветок с сердцевинкой. Узоры были геометрическими: “окошко”, “крестики”, “треугольники”. Палитра цветов была самой разнообразной, от контрастных до монохромных.

Платья сынских женщин очень мало декорированы в отличие от восточных и южных групп хантов. Особенность сынских платьев – контрастность расцветки отдельных частей. Верх платья *ернас порх* и *дыт* ‘кокетка с рукавами’ отличались по цвету от стана *ернас идта*. В качестве декора на подоле платья *ернас поң кертан* использовали ткань, из которой сшиты рукава и кокетка. Для платьев выбирали ткани с ярким рисунком.

Мужчины как на свадьбе, так и в быту носили покупные рубашки, хотя любовь к тканям яркой расцветки присуща и им.

*Охшам* ‘платок’. “Обско-угорские женщины ходили с покрытой головой. Для этой цели обычно использовали платок, шарф, которые служили не только для защиты головы, но и действительно для ее покрытия. По форме различаются два вида платков: четырехугольные и треугольные” [Kodolanji, J., jr., 1969].

На Сыне пользовались в основном четырехугольными платками. *Сылдаң, росэң охшам* ‘с каймой, с кистями платок’ считался самым желанным, дорогим подарком для женщины. Как и платья, платки разделялись на праздничные и повседневные, в зависимости от качества ткани. Платки кроились обычно по следующей схеме. Брели аршин ткани, если по одной стороне до аршина не хватало, то пришивали неширокую полосу. Затем пришивали однотонные или цветные канты *охшам сыд* ‘платка край’. Канты и основы пришивались двойными швами *ёхды кертан ёд* ‘подвёрнутый, шов’. Края кантов тоже пришивались, но уже одинарным швом, а затем

пришивались *рос* 'кости'. По сведениям Т. Вахтер, платки обрамлялись бахромой, укрепленной по типу узла Смирны и около 10–20 см длиной [Vahter T., 1953. S. 39].

Постепенно самодельные головные платки вытеснялись фабричными изделиями. Это подтверждается моими наблюдениями во время поездок на Сыню, на праздник Дня оленевода. Участниками праздника были все жители села и стойбищ, но я не видела ни одной женщины в традиционном головном платке. На головах женщин пестрели платки павлопосадские шерстяные, японские с люрексом и другие. Разнообразны цвета платков: красные, алые, розовые, оранжевые, синие, зеленые, желтые, белые.

**П р и ч е с к а н е в е с т ы.** До замужества девушка носила *хулам курап сэв* 'косу в три пряди', то есть обычную косу, или две косы, в концы которых вплетались *ох сэвты кел* 'тесемки для заплетания кос'. Ходить с непричесанной головой было неприлично. Женщины распускали волосы во время родов и похорон. Поэтому ходить с неприбранными волосами запрещалось по этическим нормам.

Девушка-невеста должна была иметь два накосника: *ай сэв* 'маленький накосник' для повседневного пользования и *картэң сэв* 'накосник, украшенный металлическими подвесками'. Поперечина для кос называется *ох тос* 'перемычка головы'. Эти длинные и тяжелые накосники носили в праздники, во время поездок в гости или приема гостей.

Украшения для кос, найденные вкладах, не хоронили с хозяйкой, оставляли детям или родственникам.

Про женщин с косами в фольклоре есть очень красивые сравнения: "*Анши юх сэвти нэ, люм юх сэвти нэ*" 'Женщина с косами, похожими на куст шиповника, женщина с косами, похожими на черемуховый куст' (Сказка 'Щицкие', слышан-

ная мною в детстве от моей бабушки – Талигиной-Вальгамовой Секлентиньи Алексеевны, 1875–1964).

Бисер в украшениях хантыйской женщины играет большую роль. Сферы бытования бисера охватывают разнообразные стороны жизни хантыйского народа. Внимание к бисеру, его важная роль отражены уже в развитой системе наименований данного материала, подчеркивающей его детали. Бисер и бусы у северных хантов определяются одним и тем же термином – *сак*, но отмежевываются от понятия *кев* ‘камень’. Эта ситуация отлична от южнохантыйской, где камень, бисер и бусы обозначались одинаково – *кев*, *кеу* [см.: Прыткова Н.Ф., 1953. С. 231]. Слово *сак* относится к крупному и мелкому непрозрачному бисеру, сочетание *йиңк сак* употребляется по отношению к бесцветному округлому бисеру, стеклярусу, а *торн сак* – к граненому стеклярусу.

Наиболее освещено в литературе использование бисера и бус в женских украшениях. Дополнительно к имеющейся информации [см.: Иванов С.В., 1963. С. 80–81; Vahter T., 1953. S. 62–77 и др.] можно сообщить следующее.

Бусы *сак лак* ‘бусы, круг’ изготавливаются из бисера или бусин различного размера, нанизанных на нити из оленьих сухожилий. Одна такая бисерная нить именуется *сак лак* ‘снизка бус, бисера’. Бусы бывают фарфоровыми, стеклянными, деревянными, костяными, пластмассовыми.

*Сак пад* в современном понимании означает популярное нагрудное украшение из двух свисающих бисерных лент. Их получают путем нашивания *сак лак* на суконную основу или нанизывания бисера. Перевод термина *сак пад* ‘бусы, уши’ или ‘наушные украшения’ отражает иную, более древнюю функцию изделия. Украшение имело дополнительные страховочные кожаные ремешки, надеваемые на уши. Такие же

*сак пал* привязывались к ложной косе на уровне ушей и спускались на грудь. В таком варианте *сак пал* практически не имеет никакого отношения к наушным украшениям.

Составной частью ложных кос является *сэв потлаң кут* ‘коса, затылок, середина’. Само название свидетельствует о нахождении данного декоративного элемента посредине кос, и при вплетении его в волосы бисерное убранство, нашитое на овальный кусок ткани, оказывается размещенным на затылке.

Бисерная отделка платья включает в себя манжеты – *сак дытов*, полосу нашитого бисера над оборкой – *сакҕернас ят* ‘бисерное украшение на платье’ и по краю оборки – *сакҕернас поҕ* ‘бисерный подол платья’. Интересные параллели выявляются в определении и убранстве края женского платья-оборки, именуемого “подолом” и расширяемого бисером.

Каждая женщина вводит *сак* ‘бисер, бусы’ в отделку своей сумки для хранения швейных принадлежностей *тучаҕ* и игольника *намт*.

Особый интерес к бисеру, бусам у женщин возникает ближе к свадебной церемонии, на который невеста обязательно должна иметь *тучаҕ*, *намт* и наряд, включающий в себя все нагрудные украшения *сак пал*, *сак лопас* [Талигина Н.М., 1998].

О б у в ь. В приданое невесты входили две-три пары зимней обуви *вай* с меховыми чулками *кеш*. Ханты реки Сыни различали следующие виды меховой женской обуви, сшитой из оленьих камусов: *салтам вай* – обувь, сшитая из контрастных (черно-белых) полос; *хулаҕ вай* или *щюдтасаҕ вай* – обувь, украшенная узкими продольными полосками. На Сыне орнаментированные кисы встречаются очень редко, этот вид обуви не характерен для сынских хантов.

Во время таяния снега женщины ходили в меховой обуви, не имевшей украшений, эту обувь называли *тупар*. *Тупар* на-

девали со старыми меховыми чулками или с суконными чулками *нуй кеиш*. Кожу этой обуви изнутри часто пропитывали специально приготовленной смолой лиственницы *щирва*. Технология приготовления этой смолы очень трудоемкая. Просмоленную обувь называли *щирва тупар*. Это очень влагостойкая обувь, она становилась водонепроницаемой, так как все швы засмаливались. От такой обуви и меховые чулки становились коричневого цвета.

В период дождей, таяния снега, замерзания воды женщины носили резиновые сапоги. В летний период женщины носили обувь из ровдуги, изготовленной из оленьей шкуры *нюки вай*. На голенище, на месте взъема, вставлен клин. Этот клин ханты Сыни всегда красили яркой краской теплых тонов – от оранжевого, красного до коричневого.

В зимнюю обувь клали стельки из сухой травы – *вай йилдам*. Сверху их обсыпали мелко растертой древесной трухой, приготовленной из ствола сухой, на корню пропревшей березовой древесины, – *урты пол*.

Женщины привязывали меховую обувь к специальному поясу из замши с двумя металлическими кольцами, который носили поверх штанов. Название этого пояса в повседневной жизни *вай ов кел*. Но этот пояс имеет второе название – *ширам кел*, обозначающее веревку для поддержания штанов.

**Средства передвижения, связанные со свадебным обрядом.** Ханты вели комплексное хозяйство, куда входили рыболовство, охота и оленеводство. Средствами транспорта летом служили *хон* ‘лодки’ разных типов, а зимой пользовались *ухал* ‘саниями’ или нартами.

В настоящее время на традиционной свадьбе в приданое за невестой дают сани-нарты с запряженными в них оленями-быками, иногда еще грузовую нарту, которую везут два

быка. По моим полевым наблюдениям (1992, 1997, 1998 гг.), в трех из четырех случаев олени упряжки использовались в качестве и приданого, и транспорта. Приданое невесты составляли женские нарты – *нэҕат ухал* (фото 9). Грузовые нарты *ватты ухал* ‘смотреть, нарты’ не всегда входили в свадебный поезд, их могли дать люди со средним достатком. Богатые родители за дочерью давали олению упряжку с грузовой нартой и во второй раз, когда молодая приезжала домой в *мой-нэ тал* ‘год невесты’. Кроме упряжных оленей, невесте в приданое давали еще молодую важенку (самку оленя) или прирученного оленя *авку*. Оленей невесте дарили и ее родственники.

В фольклоре описывается, как брат давал в приданое сестре олений аргиш *онас* с множеством оленьих нарт и стадо оленей. “*Наҕ щаха мантэнан ёхды ал ванта!*” ‘Ты потом поедешь, назад не оглядывайся’, – просит брат сестру. Она оглядывается и видит, что следом за ее аргишем, как нить, тянется оленье стадо. Где ее взгляд остановился, с того места ниточка как бы оборвалась, олени испуганно повернули обратно.... [Мифы, предания, сказки хантов и манси. 1990].

Я была свидетелем того, как на Сыне в 1998 г. невесту в дом жениха увезли на саниях, которые вез снегоход “Буран”. На эти же сани погрузили и приданое невесты. Собачьи и конные сани на Сыне не использовались в качестве приданого для невесты.

Если невесту летом увозили на лодке, зимой ей в качестве приданого снаряжали олению упряжку. Лодка не являлась приданым для невесты. Лодки были исключительной принадлежностью мужчин. Хотя ханты были в большинстве своем рыболовами, но предпочтение в качестве приданого невесты отдавали нартам, запряженным оленями (не собаками и не лошадью, а именно оленями).



Нарта для невесты *мень нэ ухал*, должна быть красивой. Иногда нарту выменивали за оленя-важенку.

Красивая женская нарта ценилась очень высоко. Рабочие нарты имели по две, три пары копыльев *ухал кур*, а для женской нарты и изготовленные по семь, восемь или девять пар изящных, тонких, косо поставленных копыльев. Нащепы женских нарт иногда делали двойными; две тонкие параллельные пластины, находящиеся друг над другом и изготовленные из одной цельной березы, называли их *ухал пар*. Головных вязов *ухал тос* было по три, для красоты их выстругивали тонкими. Все вышеперечисленные детали нарт изготавливали из березы – наиболее крепкой древесины. Женские нарты, в отличие от мужских или грузовых нарт, имели бортики. Женщина возила с собой маленьких детей, и, чтобы они не мерзли, не выпадали, их помещали в женские нарты, которые имели кузов *нэңат ухал хор*.

На нарту невесты накидывали два покрывала: одно – *уды сох хор* ‘покрывало из оленьей шкуры’, другое – *нуй хор* ‘сухонное покрывало’, нарядное, иногда украшенное орнаментами. На дно нарты стелили для тепла оленью шкуру – *ухал паты тахты*. Покрывало к нарте привязывали широкой полосой из цветной шерстяной тесьмы *ухал хушты кед*.

Нарту невесты дополнительно украшали следующими деталями: головной вяз и нащепы женских нарт украшали бахромой из кожаных косичек [Лукина Н.В., 1985. С. 30], именуемых у сынских ханты *паркел*; на нащепы нарт после украшений из кожи прикрепляли колокольчики *луңханицап*; они были разных размеров и издавали звуки разной тональности – от высоких до низких, создавая своеобразный оркестр; на головной вяз привязывали тонкие металлические цепочки и круглые колокольца, именуемые у ханты *кувлы*.

Перечисленные общие обряды имели свои особенности в доме невесты и в доме жениха; кроме того, существовали определенные отличия между этими двумя частями свадьбы.

Часть свадьбы, проходившая в доме невесты, была наиболее насыщенной обрядовыми действиями. Особенности этой части: отсутствие жениха, распорядительницей при угощении людей являлась специально приглашенная “женщина у дверей”; здесь происходило установление новых взаимоотношений родства и свойства, определялся по-новому круг “избегающих” лиц; готовилось к отправке в дом жениха приданое невесты; одаривание гостей (оленьями, подаренными невесте её родственниками, и другими вещами); вывод невесты из помещения родственницами жениха; отъезд свадебного поезда с попыткой его задержания родственниками невесты.

В доме жениха основными событиями были: прибытие невесты с гостями; приобщение молодой жены к домашним духам и духу огня после первой брачной ночи; проведение женой угощения людей; условный ввод жениха в дом родственниками невесты с открыванием его лица отцом невесты; установление начального момента “избегания” между женихом и матерью невесты; одаривание родителей невесты двойными подарками (одежда) и оленьями со стороны родителей жениха; разъезд гостей.

Послесвадебный этап включал в себя гостевание молодой жены в доме её родителей, жертвоприношения и подарки для молодых со стороны родителей невесты.

## Глава 2

# Обряды, связанные с рождением ребенка

### 2.1. Духи-податели жизни и покровители в дородовой период

В процессе работы над книгой мне приходилось собирать немало информации о богах, духах в мировоззрении сынских хантов. Рассмотрим основных богов и духов. По месту нахождения их можно отнести к трем сферам.

Местом обитания *Нум Турам Аци* 'Верхнего Бога Отца' у хантов принято считать – *Нум Турам* 'Верхний мир'. О местонахождении женской богини *Калтац* информация неоднозначна.

Вторая группа духов обитает в Среднем, человеческом мире.

Третья группа духов находится в потустороннем мире *Илта Тураман* в 'Нижнем, Подземном мире'.

Жители реки Сыни считали главным духом-подателем жизни людей (детей) Небесного Бога Отца *Нум Турам Аци*.

Слово *turam, torem*, чаще всего встречающееся в качестве названия бога, в настоящее время имеет множество значений. Употребляемое в личностном качестве, оно обозначает, кроме Небесного бога, святого, изображения святых [Карьялайнен К.Ф., 1995]. У сынских хантов *турам* – обозначение неба как такового – *турам* 'небо'. *Турам* в обозначении сторон света: *нум турам вот* 'ветер южной стороны неба', или 'южный ветер', *овс вот* 'северный ветер'. В обозначении погоды воз-

никают такие словосочетания: *хатдаң турам* ‘солнечное небо’, *атам турам* ‘плохое небо’ (‘непогода, ненастье’), *сыс-там турам* ‘чистое небо’ (‘хорошая погода’), *патлам турам* ‘темное небо’, *хусаң турам* ‘звездное небо’.

Термином *турам* обозначали потусторонние миры: *Нум Турам* ‘Верхний мир’, *Идта Турам* ‘Нижний мир’.

Также термином *турам* обозначали разные понятия о жизни: *нови турам удты* ‘прожить светлый жизненный путь’; *нови турам ёхтам от* ‘пришедший в светлую жизнь, новорожденный’; *хув турам удам хоят* ‘долгий жизненный век проживший человек’; *нуша турам* ‘состояние недостатка’; *кашаң турам*, *муш турам* ‘болезни’; *олмаң турам* ‘состояние сна’ [Талигина Н.М., 1999].

“Происхождение слова *turam* пока что окутано тайной. Его пытались сопоставлять с лапландским словом *dirmes*, означющим грозу, в нем пытались найти заимствование из тюрко-татарского слова *tarni* – небо, и даже соответствующего венгерского слова *arnyek* – тень или *teren* – появляться, возникать, расти” [Карьялайнен К.Ф., 1995].

На Сыне ханты называли Небесного Бога еще *Опль Ащи*. Перевода слово *опль* нет. Когда на небе зажигаются огни северного сияния, то говорят: “*Опль тутат ёт.дат*” ‘Небесные огни играют’.

Почему *Нум Турам Ащи* я отнесла к подателям детей у сынских хантов?

Ханты говорили: “*Тураман партам нявремдам холдта тулдам?*” ‘Богом ниспосланные мне дети – куда их дену?’ *Ма тураман нявремдан ат партыдысайм*. ‘Мне Небесный Бог детей не посылал’.

В традиционном хантыйском обществе убивать детей было большим грехом. Осуждалось и самоубийство, так как счита-

лось, что жизнь человеку была дарована (дана) *Нум Турам Ащи*. Срок жизни на земле определял он же, *Нум Турам Ащи*.

Вторым персонажем из духов-подателей жизни и покровителем людей сынские ханты считали *Калтащ Аңки*. Она имеет несколько имён: *Калтащ Аңки* ‘Мать Калтащ’; *Сорни Най Аңки* ‘Золотая женщина-мать’; *Сорни Най* – Золотое Солнце-женщина (слово *най* – “солнце” выступает в данном случае в значении “женщина”). На Сыне её ещё зовут *щань* ‘мать’.

Слово *калтащ* по своему образованию не является ни остяцким, ни вогульским, а пермским и предположительно заимствовано у зырян. Из этой гипотезы сделали вывод, что сам дух, как и его культ, был не местным, а пермским и что в этом духе можно видеть воспоминание об одном из духов, принесенных на Обь пермяками, бежавшими от христианства. “...Можно её считать Югорской, несмотря на частичное заимствование названия духа. Ведь следует иметь в виду, что в других районах, под другим названием встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Калтащ Аңки*, и что в настоящее время он (дух) является собственностью остяцкого рода” [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 133].

У неё было неопределенное положение: она является то дочерью Верховного Бога *Нум Турам Ащи*, то его сестрой, то её представляют как супругу Верховного Бога, которая после рождения шестерых детей была изобличена в неверности и сброшена на Землю, где родила седьмого сына *Мир Ватты Ху* ‘Мир Осматривающий Мужчину’ [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 134].

Местонахождение *Калтащ Аңки* на земле совершенно конкретно: это деревня Калтасянское на Оби.

“Во власти *Калтащ Аңки* не только деторождение и счастье ребёнка, но и в следующей жизни человек может вымолить и получить её помощь” [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 135]. Северные ханты верят, что это она дает ребёнку душу и при

рождении наносит жизненный путь новорожденного на “украшенную золотом семикратную ветвь, на вырезанную золотом семикратную ветвь”, то есть на деревянную бирку – *шум.дау юх* [Там же]. *Хат.да.д шум.да.да.ды – Кал.тац Ајки* дни жизни наносит новорожденному.

“Человека рождает женщина. Любое живое существо возникает в чреве матери, и так было всегда. Значит, существует и Она, самая первая женщина-мать, давшая жизнь первому человеку Вселенной. Земные женщины вынашивают в себе плоть ребенка, а женщина *Кал.тац* дает ему душу” [Молданов Тимофей, Молданова Татьяна, 2000. С. 37].

При родах *Кал.тац Ајки* получала от роженицы красные платки, кольца, в других случаях – *ермак сах* ‘сах из шёлка’.

*Кал.тац Ајки* часто выступала в фольклорных произведениях в облике зайчихи, лебедя. В каждой хантыйской семье, ведущей традиционный образ жизни, имеется женский дух, часто называемый *Дух* или *Ајки* ‘мать’. Во время беременности женщинам изготавливали *Уинтай* ‘чага, куча (женщина, старуха)’, которая после рождения ребенка полностью используется, что символизирует исчезающий образ *Уинтай*.

## 2.2. Дородовый период

Начальный период беременности. Прежде чем перейти непосредственно к теме, нужно сказать об общем положении женщины у ханты реки Сыни, о её возрастных периодах. Как отмечает К.Ф. Карьялайнен, в отношении внешнего мира женщина у угров занимала особое положение по сравнению с мужчиной (1996. С. 175). Особое отношение к женщинам проявлялось, когда она находилась в репродуктивном возрасте. Ханты объясняли это тем, что женщина имела способность

осквернять, опоганивать *щепитты*, *щехма* [Талигина Н.М., 1999]. Свойство *щехма* 'осквернение' приобретали как люди, животные, так и пространство, в котором находилась женщина. В таком случае для окружающих проще было убрать женщину, изолировав её в отдельное помещение, что ханты и делали на время родов или в определенные периоды месяца.

По мнению К.Ф. Карьялайнена, "...запрещение женщинам быть в священных местах и вообще близко к духам, запрет на определенную пищу и т.д. мы совершенно естественным образом можем вывести из первоначальных воззрений о том, что священные места, близость духа были опасными для женщины и что она должна их избегать ради самой себя по физиологическим состояниям (менструация, беременность, роды), во время которых женщина считается особенно восприимчивой, находится, так сказать, под давлением и угрозой со стороны духа или духов" [Карьялайнен К.Ф., 1996. С. 181].

Ханты реки Сыни четко отражали положение женщины в возрастных категориях, которые имели свои названия. Особенно много градаций в репродуктивном возрасте женщин, в частности во время беременности, родов. К хантам вполне применимо суждение, высказанное относительно манси: "Все дети, мальчики и девочки, с первого дня жизни духовно считались равноправными, одинаково "чистыми" [Ромбандеева Е. И., 1994. С. 74]. У хантов, пока девочка относится к категории *нярув* 'чистая', её не касались запреты, она наравне со сверстниками-мальчиками играла, посещала священные мужские места. Но в то же время подраставшую девочку мама исподволь готовила к мысли, что она девочка, будущая мать, женщина.

Девочка, ставшая девушкой, имела уже совершенно иное положение. Она должна была соблюдать все запреты, которые касались взрослых женщин.





Нарта невесты. Стойбище вблизи пос. Туньчан, 1995



Купание малыша во время очистительного обряда.  
Г. Сатехард, 1999



Ребенок в колыбели.  
Стойбище вблизи пос. Оджорт, 1997





Обряд очищения после родов - перешагивание через огонь, Г. Салехард, 1999



Дети оленеводов. Стойбище вблизи пос. Тильтим, 1997

После замужества молодую женщину называли *ялп нэ* ‘новая женщина’, *мень нэ* ‘невестка’.

В повседневной жизни про женщину говорили *кеутат удты нэ* ‘женщина, живущая налегке’, то есть она не вынашивает в себе ребёнка. *Нявремды нэ* ‘бездетная женщина’.

Когда женщина узнавала, что она беременна, то сообщала мужу или свекрови: “*Ма водыман уддам*” ‘У меня прекратились (месячные)’. (*Каман тыдащан водыман уддан?* ‘На котором месяце они остановились?’). Беременность женщины в последние месяцы ханты обозначали словами *давартан уд* ‘она в большой тяжести (находится)’.

Родившую женщину называли *тумтака йис* ‘выздоровевшая женщина’, *ёшл нох понам нэ* ‘руки вверх положившая женщина’.

О женщине, у которой наступил климакс, говорили: *сүвдал хот доңда ёвдлмасды* ‘посох, хорей на крышу жилища (стены) закинула’. Ее называли *ун-аңки* ‘бабушка’.

Ещё нужно сказать, что женщина во время беременности соблюдала почти те же ограничения, которые предписывались в периоды месячных: не есть определенную пищу, не посещать священные, ритуальные праздники (медвежьи игрища, шаманские камлания).

На сынском говоре мать называют *аңки*, *антия*, иногда можно услышать ласковое слово в адрес матери – *ома*, *омие* ‘мама, мамочка’. В некоторых случаях называли мать *щань*. *Щань-аңкийн ат щальтда* ‘щань-мать пусть пожалеет её/его’. Этот термин скорее относится не к живым людям, а к духам-покровителям или к почитаемым животным; например, медведицу часто называли “*щань*” в отношении её медвежат.

Для беременной женщины существовали следующие реальные запреты и установки. Ограничивалось участие в об-



шественной жизни, в приёме определенной пищи и напитков, ношение нарядной одежды и пользование украшениями. Ей вменялась определенная форма поведения с окружающими людьми.

Когда женщина узнавала, что она беременна, то “жизнь строго регламентировалась особыми запретами, соблюдение которых сохранило бы здоровье и жизнь матери и ребёнка” [Лапина М.А., 1998. С. 51].

В этот период она не бывала в многолюдных местах, не присутствовала на жертвоприношениях, не употребляла жертвенной пищи, ей нельзя было смотреть, где лежит покойник, бывать на кладбище.

Женщина в период беременности должна была придерживаться определенного пищевого рациона. Она не употребляла рыбу некоторых пород: *сор* ‘щуку’, *паннэ худ* ‘налима’, *мевты* ‘язя’, *тув худ* ‘карася’, *сух* ‘осетра’ и *кары* ‘стерлядь’. Можно было есть белую рыбу: *сарх* ‘пелядь (сырок)’, *пыжьян* ‘пыжьян’, *щельки* ‘сельдь’, *щохар* ‘чир’ (щёкур), *мохсан* ‘муксун’, *уш* ‘нельма’. Из мясных продуктов в рационе остаются *уды нёхи* ‘оленье мясо’, *мис нёхи* ‘говядина’, дичь – куропатки, утки. Ей нельзя есть мясо священных животных: *кураң вой нёхи* ‘лося’, *мойпар* ‘медведя’, *дов* ‘лошади’, *шовр* ‘зайца’. Ограничивалось употребление жирного мяса и жиров, например *потам вой* – застывшего, замороженного жира, изготовленного из нутряного сала оленя, коровы; комбижир и маргарин. На напитки, кроме алкогольных, ограничений не было.

*Ушпай*. *Ушпай* относили к духам-охранителям (в женском образе). К обрядам начального периода беременности женщины нужно отнести изготовление *Ушпай*. Название *Ушпай* образовано от слов: *уш* ‘чага’, *пай* – много чего-либо, куча, норма чего-либо.

Аналогичный дух-покровитель в женском образе описан у манси, его название *сос*. “*Сос* предназначается для *Сянь* ‘мать’. (*Сянь* – дух, представленный в виде старой седой женщины, которая якобы посылает людям детей: мальчика, если не сердится, и девочку, если обижена на будущую мать)” [Ромбандеева Е.И., 1994. С. 8]. *Ушпай* обеспечивала связь между будущей матерью и *Кадтац Аңки, Щань Аңки*.

Женщина, у которой живы родители (мать с отцом), сама себе не изготавливала *Ушпай* (*ими*), это разрешалось только сироте. При первой и второй беременности ей изготавливали *Ушпай* другие женщины, специально для этого приглашенные будущей матерью.

*Ушпай* изготавливали на пятом, седьмом или девятом месяце. Из-за отдаленности места жительства не всегда рядом оказывались те, кто был нужен больше всего в это время. И поэтому иногда говорили: “*Ушпайн ат ярдайн, хойтэн ваңа ёхатал*” ‘*Ушпай* пусть тебе завяжет та, которая ближе к тебе подойдет (приедет, придет)’. Для этой цели приглашали родственницу старше по возрасту и желательную имеющую детей. У манси “... изготовление *сос* происходит втайне от посторонних и сопровождается угощением. Делаящая *сос* периодически сопровождает свою работу молитвой, угощением со стороны матери, обрядовым освящением делаемой “куклы” [Ромбандеева Е.И., 1994. С. 8].

*Ушпай* изготавливали из куска чаги, придавая ему форму большого пальца руки, а его верхнюю часть оформляли наподобие головы. Вся остальная часть округлялась со всех сторон. Из мелкого бисера нанизывались две “косы” *сэв*. “Косы” опускались вниз с двух сторон ниже тулова. На концах этих “кос” привязывались четыре или пять колец. Кольца были разные – и покупные, и самодельные, а также из разного металла: серебряные, медные, бронзовые, латунные. В бисер-



ных “косах” преобладал черный цвет, проскальзывали красные и желтые бисеринки.

Затем бралась хлопчатобумажная нить (но не капроновая, не шелковая), возможно, раньше пользовались оленьими сухожильными нитями. Из таких нитей женщины изготавливали кисти для головных платков *охшам росы сохам* длиной 20–25 см. Ниткой перевязывали *Ушпай* чуть выше середины, чтобы при поднятии она не перевернулась вниз “головой”. Необходимой принадлежностью *Ушпай* являлся *йол* – кусочек бобрового мускуса. При отсутствии бобрового мускуса в качестве *йол* применяли сушеную печень ондатры или кусочек шкуры водных животных: тюленя, выдры, ондатры. Второй необходимой деталью являлся суровая нить длиной в 20–30 см, свернутая в виде маленького аркана. Эти две вещи привязаны к “поясу” *Ушпай*. Таковы внешний вид и снаряжение *Ушпай* – духа-покровителя будущего младенца и будущей матери.

Хранение *Ушпай*. У каждой хантыйской женщины есть сумка для рукоделия *тучаң*. Обязательной принадлежностью этой сумки является маленькая нарядная сумочка высотой 6–10 см, называется она *тучаң ов хир* ‘тучан, отверстие (вход), сумка’. В этой маленькой сумочке хранились самые сокровенные женские вещи, украшения. Там можно было найти в узелочке или в маленькой коробочке немного разноцветного мелкого бисера, кусочки мускуса, березовой чаги, кольца, цепочки, сережки и другие мелкие предметы женского обихода.

*Ушпай* после родов использовали полностью: хлопчатобумажной нитью перевязывали пуповину новорожденному; сожженной чагой (в растворе) обмывали младенца; чагу и бобровый мускус использовали при обрядах очищения; бисерные низки надевали на ручки новорожденному ребенку в качестве оберега, который не снимали до появления зубов.

Таким образом, *Уиунай* являлась духом-покровителем до родов, в продолжение всей беременности женщины и при появлении на свет младенца. При “помощи” *Уиунай* (её использовали по частям) очищались младенец с матерью от *щохма* – сакральных нечистот. *Уиунай* участвовала в обрядах перехода из одного пограничного состояния в другое: существования – несуществования младенца и матери, от “нечистоты” к состоянию “чистоты”. После проведения этих обрядов они могли возвратиться в семью, в общество.

*Уиунай* являлась духом-охранителем матери и ребенка от начала беременности до появления у младенца первых зубов. Когда у младенца прорезались первые два зуба, то говорили: “*Кешең-даймаја йис*” – ‘ножом-топором вооружился’. В то же время “тело” и снаряжение *Уиунай* составляли те компоненты, которыми очищались мать с младенцем. Она превращалась из духа-охранителя в очистительный огонь. *Уиунай* заворачивали в красный платок с кистями, помещали его к домашним духам, а бисеринки возвращались в женскую сумку.

Подготовка женщины к родам. Одежда. Женщина к родам готовила старую, изрядно поношенную одежду. Если роды были в холодное время года, это был комплект зимней одежды: *сах* ‘шуба’, *вай* ‘обувь (кисы)’, *ернас* ‘платье’, *охиам* ‘головной платок’. Летом рожавшие женщины пользовались летней одеждой – *нюки вай* ‘ровдужные кисы’, *нуй сах* ‘суконный халат’, платье и платок. К этому времени у неё на руках практически не оставалось колец, за исключением пары больших колец, убирались с шеи украшения. При появлении схваток женщина расплетала и распускала по спине косы. На ней были старая одежда, разорванная спереди сверху донизу, и платок.

После родов женщина уносила в лес и оставляла там всю одежду, в которой она была во время родов. А ведь женщины-

ханты рожали от нескольких до десяти-пятнадцати младенцев. Контрацептивами в то время не пользовались. Я спрашивала у информантов, почему после каждого родов одежду нужно было оставлять в лесу. Отвечали: “*И нэ, и ху ци сорман дота хун нитадыйс*” ‘Не один мужчина, не одна женщина в это смертное место попадали’, то есть место для родов несло опасность для жизни и матери, и младенца. *Дыдал сохантаман сохдал щита ци хайдыды* ‘Спасая свою жизнь, оставляли там (вместо себя) свою одежду’.

Место для родов *тыхл* ‘гнездо’. Почему сынские ханты-женщины называли место для родов *тыхл* ‘гнездо’? В гнёздах своё потомство высиживали птицы. Тем не менее по приготовлению оно действительно похоже на птичье гнездо. Женщины для изготовления своего “гнезда” использовали природный материал: *хул депс* ‘еловый лапник’, *тахар* – циновки из травы, *торн* ‘трава’, *утлап* – мягкие древесные стружки. Их изготавливали: *хаш* ‘тал’, ‘ива’, *нэри юх* ‘ольха’, *хон юх* ‘осина’.

В зимнее время для приготовления места родов использовали еловый лапник. Буквально все пространство от основания шестов чума до края очага устилали толстым слоем елового лапника. Сверху стелили сухую траву, всё покрывали циновкой длиной в 1,2 или 1,5 метра. Когда приходило время схваток, всех мужчин выпроваживали на улицу. В это время, если муж рожаящей женщины был дома, то он не отлучался до благополучного исхода родов. Ему в этот день положено было находиться где-то рядом, за чумом, недалеко.

Жилище для родов *ай хот* ‘маленькое жилище’, чум. В поселениях сынские хантов жили в жилищах *навр хот* ‘дом из бревен’, нередко несколько семейств в одном доме. Иногда в этих помещениях совершали священные обряды и праздни-

ки, и тогда жилище называли *ем верам хот* 'дом, в котором совершали священные обряды'. Если в доме проводили медвежьи игрища, тогда помещение называли *ем охадтам хот* 'помещение, в котором совершали священные медвежьи игрища'. Перед родами возникала необходимость изолировать женщину, чтобы она не осквернила это помещение. Обычно женщины, проживающие в таком помещении, имели дополнительное легкое жилище, куда уходили ежемесячно жить на несколько дней или неделю и больше. Весной и осенью, когда сынские ханты проживали месяцами в поселениях, у них обычно, кроме бревенчатого жилища, стоял чум, крытый берёстой или оленьими шкурами. Иногда к моменту родов ставили специальный чум, называли его *ай хот* 'маленький дом', 'маленькое жилище'.

Когда роды проходили зимой во время перекочевков и не было возможности ставить отдельный чум, женщины рожали в общем чуме. То же самое происходило в летнее комариное время – женщина была вынуждена рожать в общем жилище.

В таком случае для родов приготавливали ту половину чума, где проживала роженица. Доски для пола выдвигали между шестами на улицу, освобождая пространство у входа, какое требовалось роженице. Освободившаяся часть помещения принадлежала только ей, будущей матери. Она во время родов и после, до совершения очистительных процедур, пользовалась отдельным столиком, посудой и едой.

**П р и г о т о в л е н и я   д л я   н о в о р о ж -**  
**д е н н о г о .** Беременная женщина в уединении готовила не только *Ушпай*, циновки для "гнезда", но также люльку для будущего младенца, покрывало, подушку, *тлх* – олений подшейный волос. Будущая мать шила самую простую люльку, именуемую *суц* 'корытце'. В подобной посуде обычно храни-

ли собранную лесную ягоду, рыбу, мясо. Детскую *суң* – люльку первых дней жизни ребенка – чаще называли *ирна суң* ‘набок, корытце’. Так называли, видимо, потому, что младенца всегда укладывали на бок – то на правый, то на левый, но не на спину, чтобы маленький ребенок не захлебнулся отрыжкой молока или слюны. У хантов есть выражение: *Ирна суңан олты доват* ‘в возрасте, когда спал в “кривом” *суне*’, то есть совсем крошечный ребенок, проживший первые дни жизни, может быть неделю.

Детское одеяло называли *лак*, *лаңкен* (покрывало): *хотаң сох* – одеяло из лебяжей шкурки. Со стороны мездры шкурку подбивали плотной мягкой тканью: фланелью, байкой или сатином. Одеяло к люльке крепилось у подножия *курнат*. Подушка для младенца была пухово-перьевой, размером приблизительно 30х30 см. Поверх подушки клали кусок оленьей мягкой шкурки или заячью шкурку, так как тканая поверхность холодила, в отличие от меха или пуха.

В люльку клали предметы-обереги. У сынских хантов это были *кеши* ‘нож’ (железо), *кев* ‘камень’, *тут* ‘огонь’; позже этот ассортимент дополнил коробок спичек. Клали их на дно люльки или под голову. Предметом-оберегом для новорожденного служила снизка бисера, которая была в “косах” *Уш-най*. Из них три бусинки пришивались на носочки *кеш* – чижей-носочков из оленьего меха, малышу на правую руку надевали браслет из нанизанных бисеринок.

### 2.3. Роды

Положение роженицы в колено-локтевой позе напоминало болотную лягушку *мисы кут ими* ‘женщина, живущая между болотными кочками’. На женских сумках для рукоделий *тучаң* помещался орнамент, изображавший лягушку либо со-

боля. Эта орнаментальная вставка занимала центральное место в оформлении *тучаң* и называлась *тучаң веи* 'лицо сумки'. Отличительной особенностью, связанной с этим изображением, было то, что оно полностью было закрыто бахромой из замши и нанизанными на бахрому бусами, с привязанными на концах металлическими литыми пластинами. Эти украшения называли *тучаң кур* 'ноги сумки'. За таким плотным занавесом бахромы не были видны орнаменты. Зачем же их прятать, такие красивые? Видимо, они относятся к женским символам, смотреть на которые можно было не всем. Интересна еще одна особенность этой сумки – она всегда была на виду, ее никогда не прятали.

При появлении первых схваток *кашидад ёхатсам* 'боли пришли' женщина готовила окончательно место для родов. Половые доски выдвигали из чума на  $\frac{1}{4}$  часть, заносили домой приготовленный еловый лапник, быстро расстилали его, сверху раскладывали траву в том месте, где будет находиться роженица в момент родов. Поверх травы клали *тори тахар* 'циновку из травы'. Вместо подлокотников придвигали поближе мешок с женской обувью *ваи хир* 'мешок с обувью', чтобы в нужный момент женщина могла опереться на него локтями.

Во время родов женщина стояла на коленях, а локтями опиралась на мешок с обувью. Рядом находилась её сумка *тучаң. Уиңай*, завернутая в платок, висела на шесте чума тут же рядом. В очаге (в печке) постоянно горел огонь, рядом с женщиной постоянно находился кто-нибудь: повитуха, соседка, кто-то из родственников. При повторном появлении схваток женщина, чтобы не кричать, кусала край детского одеяла, сложенного вдвое. Кричать нельзя. Когда отходили воды *ох йиңкдад матсам* 'голова, воды, ушли', промежутки между схватками учащались. Если роды задерживались, то женщина, которая умела ворожить, брала в руки *Уиңай* и ворожила.



Кроме того, могли специально пригласить или *кеши посаңими* 'женщину, владеющую ножом', то есть умеющую ворожить, или шамана, с которым потом расплачивались деньгами или дарили ему какие-то вещи.

Роды считались одной из тяжелейших ситуаций в жизни женщины. Окружающие люди практически ничем не могли помочь роженице, кроме как психологически, эмоционально поддержать её. В памяти людей сохранились сведения о том, что часто во время родов погибали и мать, и младенец. *Тыхд суран парм нэ* 'в гнезде, при родах погибшая женщина'. *Няврэм ишин парм нэ* 'ребенок при родах погибшей женщины'. Если ребенок умирал внутри утробы, то говорили: "*Патдам хотан антома ювам няврэм* 'в темном доме исчезнувший ребенок'". Младенца, который умирал сразу после родов, называли *пекды-кушлды парам няврэм* 'без зубов, без когтей (ногтей) умерший ребенок'. Его отдельно хоронили, без каких-либо жертвоприношений и поминок не устраивали. Считалось, что он не успел приобщиться к миру людей, а вернулся туда, откуда был отправлен, или вернулся к тому, кем был отправлен, т. е. в мир духов.

Ханты называют ребенка *няврем*. Ребенок, который только что родился, назывался *сэма питам от* 'пришедший до глаз тот', 'попавший на глаза тот'. В первые дни и недели жизни ребенка называли *ирна суңаң от* 'находящийся в кривом корытце' или *ай от* 'маленький тот'. У народа ханты новорожденный ребенок, кроме биологической матери, приобретал еще двух-трех матерей и, соответственно, отцов. М.А. Лапина называет их социальными родителями (1998. С. 55). Каждая мать "появлялась" в жизни ребенка в переходные периоды его жизни. Самой первой была *пукаң аңки* 'пупок, мать', принимавшая роды и обрезавшая пуповину младенцу. Второй



матерью являлась *адтам аңки* 'носить, нести (на руках), мать'. Третьей матерью была *перна аңки* 'крест, мать'. У каждой матери были определенные функции или обязанности по отношению к младенцу. Эти обязанности сохранялись в течение всей жизни.

Женщина, принимавшая роды, не всегда могла быть в роли *пукаң аңки*, тогда *пукаң аңки* назначалась матерью новорожденного. Также она выбирала для своего младенца и *адтам аңки*. Только крестная мать могла сама напроситься к молодой матери и младенцу на роль социальной родительницы.

**П у к а ң а ң к и.** Это мать, обрезавшая пупок новорожденному; *пукаң* 'пуп', *аңки* 'мать'.

Согласно некоторым мифам, создание людей происходило в два и даже в три этапа. Древние люди огромного роста и без пупка были бессмертными. Современные люди в отличие от древних – с обрезанным пупком [Лукина Н.В., 1990. С. 43]. Ханты, когда желали подчеркнуть, что человек – не зверь и не лесное существо, говорили: "*Пукңад эвтам ханты хоят, пар модты...*" 'С обрезанным пупком человек, неужто...'.

Роль повитухи (*пукаң аңки*) во время родов была многофункциональной. Очень часто повитуха являлась связующим звеном между миром духов и миром человека при помощи *Ушпай*. "*Ушпаен кат.дыйи*", – просила повитуху будущая мать. Та брала в руки *Ушпай*, целовала её и начинала шептать слова-молитвы, слова-просьбы о здоровье матери и ребёнка, о благополучном исходе родов. Повитуха держала *Ушпай* за ниточку, и та начинала раскачиваться, по принципу маятника. Гадание сопровождалось угощением – будущая мать ставила столик со сладостями и горячим чаем, угощала духов и повитуху.

В приготовлении к родам повитуха принимала самое непосредственное участие, стелила еловый лапник, циновку,

выдвигала доски пола, поддерживала огонь в очаге, приносила воду. Во время родов присутствовала возле рожавшей женщины неотлучно, следя за её состоянием. Принимала младенца, осматривала его, обрезала пуповину, перевязывала нитью, которая была на поясе *Ушпай*. При надобности повитуха оказывала первую помощь младенцу, если тот не кричал после появления на свет, она шлёпала его по ягодицам ладонями, заставляя плакать. Если младенец не подавал признаков жизни, повитуха применяла шоковую терапию – доставала из игольницы рядом стоящей сумки *тучаң* толстую иглку с оленьей сухожильной ниткой, проколов левую ладошку иглой, протаскивала эту нить. Малыш начинал кричать. Его клали голенького на сухую траву. Он кричал во все свои лёгкие. Его крик был далеко слышен в тишине. Человек родился!

Затем внимание повитухи переключалось с ребенка снова на мать. *Кимет верадан тумтака ийс* ‘вторым делом выздоровела’. Второй заботой повитухи был послед, или детское место. В мировоззрении хантов послед занимал немаловажное место. Если он выходил по частям, то их складывали и смотрели, все ли кусочки вышли из матки. Убедившись в том, что все части последа вышли, помещали их в специально приготовленный кузовок – *воницаң* (набирка для ягод). Мать благополучно разрешилась родами, младенец жив и здоров. Внимательно осматривали всего ребенка, матери сообщали мальчик или девочка.

Из *Ушпай* брали хлопчатобумажную нить и перетягивали пуповину. Оставшуюся за ниткой часть пуповины отрезали ножом и помещали в кузовок с последом. Свежую кровотокающую ранку посыпали пеплом от жженного беличьего хвоста, и повитуха укладывала младенца в приготовленную люльку. Его укладывали на правый бочок, чтобы ребенок не захлебнулся слюной или материнским молоком.

Оповещали ждавших сообщения мужчин о рождении здорового младенца, о хорошем самочувствии матери. Про женщину говорили: *ешд нох потсалды* 'руки вверх положила'; *тумтака йис* 'выздоровела', 'пришла в нормальное состояние', 'разрешилась от бремени'. Затем задавали вопросы: *Ай отд хоты?* 'Как малыш?' *Хой ёхтас?* 'Кто пришел?' *Нэ хоят, ёх хоят?* 'Женщина-человек, мужчина-человек?'

На другой день туесок с последом относили в лес и привязывали на ель. Прежде чем унести туесок в лес, устраивали *поры* – угощение.

Нужно отметить, что роль повитухи и роль *пукаң аңки* по отношению к младенцу неодинаковы. Женщина, принимавшая роды, не всегда могла или хотела быть в роли *пукаң аңки*. Если повитуха отказывалась быть *пукаң аңки* для младенца, тогда мать новорождённого искала для малыша другую женщину. "*Дув пукаң похан (эвийн) юкатса*" 'Ей *пукаң* сына (дочь) присвоили'. *Юкаң* – присвоение чего-либо кому-либо, *ед юкаты* – отдать кому-либо что-то, отдать чужим, посторонним.

При совпадении ролей повитухи и *пукаң аңки* говорили: "*Дув ёра пукаң похад (эвел)*" 'Её собственный *пукаң* сын (дочь)'.

## 2.3.Послеродовый период

Обряды очищения женщин. При описании традиционных обрядов, известных у хантов, этнографы рассматривают процедуры очищения людей, жертвенных животных, прикладов, помещений и т.д. Однако до сих пор малоисследованной темой остаются обряды, связанные с очищением женщины после месячных, очищения матери и ребенка после родов.

Краткое упоминание об этом имеется в книге Григория Новицкого (1884). О предосторожностях и очищении женщины в связи с родами пишет К.Ф. Карьялайнен (1994. С. 50-60). Сведения на эту тему имеются в работах В. М. Кулемзина, Н.В. Лукиной (1977. С. 211; 1992. С. 15), в статье Е.П. Мартыновой (1992. С.75-76). Этот перечень можно продолжить. Относительно близкородственного народа манси назову работу Е.И. Ромбандеевой (1994), где дано описание обряда очищения женщины. Обряды такого рода существовали у многих народов мира, что отражено в работах Э. Тэйлора (1989); примером описания японских обычаев, касающихся женщин-рожениц, является статья К.Л. Банникова (1997).

Моё первое знакомство с обрядом очищения женщины у хантов р. Сыни произошло в один из зимних дней далекого детства. Мне было 5–6 лет, когда я увидела одну из женщин юрт Тильтима с “черным” лицом. Она намазала лицо сожженной чагой, как углем, так что белыми оставались лишь белки глаз и зубы. Затем она умыла черное лицо водой, которая стала серой. Таким образом она совершала обряд очищения.

С обрядом очищения матери и ребенка мне пришлось познакомиться в сентябре 1970 г. В отдельном маленьком чуме на рыболовецком песке в семье Р.К. и А.И. Тыликовых (из пос. Овгорт) родилась девочка. Через несколько дней совершили *‘адтапса’* – один из обрядов очищения, проводимых после родов. Во время моей экспедиции по реке Сыня в 1994 г. в поселении Оволынгорт А.М. Лонгортובה рассказала про ежемесячный обряд очищения женщин – *лоңалтапса*.

**Сакральная скверна и очищение.** От чего же очищаются женщины-ханты? Что является для них таким скверным, тяжелым, от чего обязательно нужно избавиться?

На языке хантов, проживающих на реке Сыня, существует

термин *щёхма*, это имя-явление, имя-признак, имя-предмет. Под ним понимается не бытовая грязь или нечистоты, а сакральная скверна.

Противоположными по смыслу слову *щёхма* являются слова *сыстам* ‘чистый’, *нярув* ‘совершенно чистый’, *емаң* ‘священный’, ‘сакральный’.

*Хулы* ‘грязь’ не является *щёхма*, например: *хулэң ернас* ‘грязное платье’, *хулэң хот* ‘грязный дом’, *хулэң веш* ‘грязное лицо’. Противопоставлением для грязи *хулы* является слово *сыстам* ‘чистое’: стираное, очищенное, *сыстам мув* ‘чистая земля’, *сыстам сох* ‘стиранные вещи’, *сыстам лот* ‘чистое пространство’.

Попытаюсь дать объяснение словам *щёхма*, *сыстам*, *нярув*, *емаң* на примерах нарт разных категорий. Нарты – предметы одного порядка.

*Щёхма* в значении сакральная скверна ‘нечистый’ применяется по отношению к нарте *щёпув ухал* ‘поганая нарта’, на которой перевозят доски пола, циновки, сумки с женской обувью. У нарты низкий статус. *Щёпув* – это самая ‘тяжелая’ нарта (не в физическом понимании), ‘поганая’ нарта, она следует самой последней в женском обозе.

*Сыстам* ‘чистый’, это может быть нарта *ватты ухал* ‘смотреть, нарта’, грузовая, в которой перевозят одежду, постельные принадлежности.

*Нярув* ‘совершенно чистый’, такой является *ул ухал* – нарта для перевозки шестов чума, меховых покрытий жилища (*нюки*). На полозья этой нарты женщинам нельзя наступать. Понятие *нярув* может быть применено к местности, не тронутой человеком, ненарушенной, первозданной. Понятие *нярув* может быть применено к девочке-ребёнку, а также к пожилой женщине, у которой уже нет менструаций.

Емаң ‘священный’, ‘сакральный’. Такой считается *хотшаш ухал* – нарта (для перевозки) семейных духов. Нарта, находящаяся за жилищем, в ‘чистом’ месте, где женщины редко появляются без надобности.

Щёхма – как выражение признака. Щёхма нэ, эви – это признак половой зрелости девушки (с появлением менструаций). С этого момента на девушку налагался ряд запретов: она не могла уже совершенно свободно передвигаться по дому и вне дома, её одежда отделялась от мужской и детской, особенно это касалось обуви и стелек для обуви, которые считались наиболее “погаными”. В критические дни для женщины существовали запреты на определенные виды пищи.

Про женщину или девушку в определенные дни месяца говорили: *ова йис* ‘к двери пришедшая’ или *ов сыда ювам нэ* ‘к краю двери пришедшая женщина’, то есть подразумевалось, что с мужем они спят раздельно.

Про беременную женщину говорили: *даварта ювам нэ* ‘тяжелой ставшая женщина’. До этого периода она не относилась к женщинам-щёхма. Во время родов и она, и ребёнок до определенного момента являлись щёхма.

Существовали нормы поведения при положении щёхма. Положение щехма – это также тяжесть физическая, как при низком или высоком давлении, головной боли, недомогании. Это также моральная и психологическая тяжесть, возникающая при наступании на вещи или перешагивании через запретные предметы. Чтобы этого ‘тяжелого’ воздействия не было, женщина проводила обряд очищения: очищала предметы, вещи, жилище и сама очищалась после месячных или родов.

Понятие щёхма относится и к материальным вещам: например, щёхма утлап – древесные стружки, которыми женщина пользовалась в качестве гигиенических прокладок;

*щёхма вай* – женские кисты, *щёхма йилдм* – стельки из сухой травы для (женской) обуви.

Наблюдения за менструальным циклом женщины вели по лунному календарю. *Тылдац* ‘месяц, луна’ имеет четыре периода. *Тылдац кут* – это новолуние, время между (двумя) лунами; *энамты тылдац* ‘растущая луна’; *тылдац ярңалдан дойд*, ‘луна полная, полнолуние’; *холдты тылдац* ‘убывающая луна’.

При наступлении месячных хантыйские женщины и девушки снимали нарядные одежды и украшения, расплетали красивые ложные косы и надевали всё старое, поношенное. Необходимым элементом в этот период был нательный пояс-повязка *урп* (или *ворон*). Описание такого пояса имеется в литературе: “Одной из своеобразных принадлежностей остяцкого женского костюма является кожаный пояс или повязка на половые органы... который и в настоящее время носят все без исключения остячки с момента наступления половой зрелости. Необходимость ношения этой повязки объясняется обычаем остячек постоянно носить в области ...vagina скатанный комок тонких стружек (*вотлин*), что, естественно, без этой повязки было бы немыслимо. Широкий конец *ворона* пришивается к поясу-ремешку... и прикрывает крестцовую область, а выдающийся вперёд язычок зацепляется пряжкой за тот же конец спереди” [Руденко С., 1914. С. 13].

*Вотлин* на языке сынских ханты звучит *утлан*. Его изготавливали из разных пород деревьев в основном в холодное время года. Холодное бревно стругали, стоя во весь рост и упирая его толстым концом в пах. Сняв верхнюю кору, плавными движениями проводили ножом по бревну, и с него падали длинные пушистые стружки – *утлан*. Скоблили по мёрзлому стволу дерева, подтаявшие стволы выставляли на мороз, чтобы они подморозились для дальнейшего скобления.



Применяли нож с толстым лезвием из закалённой стали, он назывался *утлап ушиты кеши* ‘нож для скобления *утлап*’. Используемые породы деревьев – *хаи юх* ‘тал, ива’, *нэри юх* ‘ольха’, *хон юх* ‘осина’, *уиши* ‘сосна’, *сумт* ‘берёза’. Нужно оговориться, что женщины не использовали в качестве прокладок берёзовые стружки, они шли на различные домашние нужды, а мужчины употребляли их в качестве пыжей и для обработки шкур промысловых животных. Стружки *утлап* – душистые, мягкие, приятны на ощупь. Они имеют разный цвет: сосновые – желтоватые, берёзовые – белоснежные, из таловых пород – слегка зеленоватые. Сосновые стружки сыпучие, ломкие, поэтому предназначались для кратковременного пользования, а более долговечные и удобные для хранения – таловые, ольховые и осиновые.

Использование древесных стружек *утлап* в качестве прокладок имело несколько положительных моментов. Во-первых, они способствовали поддержанию чистоты и профилактике гинекологических заболеваний, так как они гигроскопичны и содержат дубильные вещества. Во-вторых, при постоянном нахождении женщин в экстремальных условиях *утлап* – это своеобразный утеплитель организма. В-третьих, *утлап* экологичен: использованные стружки перегнивают и бесследно исчезают в почве, не засоряя местность. Недостаток *утлап* в качестве женских средств гигиены – труха и пыль в штанинах и меховых чулках-чижах.

При наступлении месячных у женщины менялся рацион питания. Ей нельзя было есть мясо определённых животных. Из рыб в этот период женщины не употребляли *сор* ‘щуку’, *паннэ худ* ‘налима’, *сух* ‘осетра’, *кары* ‘стерлядь’, а также любую рыбу, выловленную в священных водоёмах, *емаң доратан* ‘священных озёрах’.

Женщинам не полагалось ходить в определенных местах и в обычные дни, а в критические – тем более. В поселениях есть *емау тахайт* ‘священные места’, которые обычно располагались за жилищем – *хот шашан, мудан*.

Нельзя было заходить в *емау хот* ‘священный дом’. Женщина в этот период не имела права шить священные вещи: покрывала на спины жертвенных животных, ритуальные рукавицы, шапки, халаты и т.д., а также заниматься ритуальными делами – ворожить, шаманить.

Женщина меняла постель, вернее место, где она обычно спала, теперь её постель выдвигали чуть ли не на доски пола, и потому ещё говорили: *норы сыдан удты нэ* ‘у края постели находящаяся женщина’. Посещая места туалета *ур одау* ‘окраина леса’, она должна была снимать с себя все одежды. Раздевалась, разувалась зимой, стоя на еловых лапах, а иногда просто на снегу в любую погоду. И это повторялось в течение нескольких дней, независимо от времени года, погоды, места пока не проведен обряд очищения – *доңадтанса*.

**Обряд доңадтанса.** Очищение хантыйской женщины после месячных называлось *доңадтанса*. *Доңуты* ‘зайти’ (в двери, в помещение), ‘войти’ (в образ). Термин *доңадтанса* ‘представление’ употреблялся при медвежьих игрищах, когда актёры заходили в помещение в масках, костюмах и начинали представление: *дув доңадтыдат* ‘они представляют’, с ними происходила некая метаморфоза. Следовательно, после обряда *доңадтанса* с женщинами тоже происходила перемена – из женщин-*щёхма* они становились *сыстам* ‘чистыми’. *Доңуты* ‘войти’, если учитывать, что женщине во время менструации нельзя было жить в большом доме и она вынужденно жила в маленьком отдельном домике, в чуме или шалаше, то она действительно входила в общий большой дом после обряда очищения.

Обряды очищения состояли из четырёх процедур:

1. *Уш йикан* – очищение чаговым раствором.
2. *Кэвн шашантыты* – очищение над паром от камня, железа.
3. *Йолдн шашантыты, тутан лавамн* – очищение огнём и составом *йолд*, куда входят бобровая струя, чага и шерсть оленя.
4. *Кушкар эватты*, ‘обрезание ногтей’, *охсох кушты* ‘расчёсывание волос’, *сэв сэвты* ‘заплетание кос’.

Готовясь к обряду, женщины под любым предлогом удаляли из дома всех мужчин. Жарко топили печь. Грели воду, клали в огонь камень (или старый топор), который должен был раскалиться добела. Чагу прожигали до состояния чёрного угля. Домой заносили охапку еловых веток. Здесь же находились *йолд* на две процедуры, древесные стружки *утлан*, обувь со свежими стельками, бельё, головной платок, шуба *сах*.

*Уш йикан* ‘очищение чагой’ происходило следующим образом. На пол ставился таз с водой. В воде плавали кусочки чаги – ладонями чага растиралась, отчего вода приобретала серый цвет и становилась очень мягкой. Туда же размельчался кусочек *йолд*. Из приготовленной воды зачерпывали кружку и отставляли её в сторону. После умывания водой женщина, девушка обрызгивала *уш йикан* свою одежду, сумочки с рукоделиями, которыми она пользовалась в этот период. С шутками обрызгивались и находящиеся дома другие женщины, девочки, а также помещение изнутри. Очищающаяся умывала водой лицо, всё тело, заканчивала процедуру мытьем ног. В качестве мочалки женщина использовала *ушлан*, ими же вытирала насухо всё тело. Женщина во время купания стояла на еловых ветках, которые покалывали подошвы ног, заставляя моющуюся женщину пританцовывать на месте.

*Кэвн шашантыты* – это процесс очищения при помощи камня (или топора), очищение над паром. Из печи вынимался

раскалённый добела камень (или старый топор), который клали на лист железа и сверху на него бросали мокрые стружки. Женщина стояла над паром, расставив ноги. На голые плечи была накинута шуба *сах*, которую она носила постоянно, поверх шубы накинута вся остальная одежда, на голову накрывался платок. Если женщина надевала в дорогу тёплую шубу *сах*, то и эту шубу громоздили на нее поверх всего. Под таким покрытием из одежды очищающаяся стояла над горячим паром, потея до корней волос, ощущая каждой клеточкой тела исходящий от камня жар. Женщина повторяла процедуру несколько раз, пока камень не переставал шипеть под водой. Пот обильными ручьями стекал по горячему телу. От еловых веток шёл хвойный аромат, наполняя пространство помещения.

*Йолд шашантыты* – процесс очищения *йолдом*, огнем. Из печи доставали горячие угли, их выкладывали в старый ковш или на железный лист. На угли клали *йолд*, завернутый в клочок шерсти, который вырывали из ворота или внутреннего борта шубы *сах*. Сначала окуривалась сама женщина, затем проносила над огнём свои вещи: начинала с головного платка, шубы, заканчивала обувью, рукоделием. Другой частью *йолда* окуривала постели, мебель, все углы помещения.

И последняя процедура – *кушкар эватты* ‘обрезание ногтей’, *охсох кушты* ‘расчёсывание волос’, *сэв сэвты* ‘заплетание кос’. Согласно традиции, хантыйская женщина после купания ногти не стригла, а срезала ножом для рукоделия. Теперь вряд ли кто из женщин отважится на столь опасную для рук процедуру – все пользуются ножницами. После срезания ногтей женщина брала из очага на самом кончике ножа пепел и посыпала ими кончики пальцев ног. Срезанные ногти женщина собирала и вместе со счёсанными волосами бросала в огонь.

После всех обрядов очищения помолодевшая, жизнерадостная женщина буквально порхала в ярком платке по дому. Одевшись, она шла на улицу с кружкой специально оставленной воды, обрызгивала жилище снаружи.

**Обряд алтамса.** *Алтамса* – обряд очищения после родов. Обряд очищения матери и ребёнка осуществлялся после того, как у ребёнка отпадала пуповина и состояние матери после родов нормализовалось. Она говорила женщине, принимавшей роды о том, что у них всё хорошо. Повитуха в первые дни являлась, говоря современным языком, патронажем для младенца и консультантом для матери.

Во время обряда очищения мать выбирала одну из девочек на роль *алтам айки*. Она проводила купание ребёнка и перекладывала его во вторую (деревянную) люльку. Название *алтам айки* связано со словом *алтамса*, *алты* ‘ноша, поклажа’, ‘нести, носить (на руках) кого-либо, что-либо’. *Алтам айки* несла ребёнка на обряд *алтамса*.

Обряд очищения проводили в лесу, в том месте, где обычно или чаще всего бывали только женщины. Это место называлось *ур одаң* ‘начало леса, окраина леса’.

Мать новорождённого приготавливала всё необходимое для совершения ритуала. Брала с собой в лес топор, нож, спички, кусок чаги, состав *йол*. Вместе с младенцем, выкупанным, переложённым в новую люльку, укрытым новым красивым платком, шли в лес. Там находили *пол юх*, сгнивший на корню ствол дерева – берёзы или тала. Сперва снимали топором древесную кору, придавали ей нужную форму, а затем ножом быстро выправляли неровности и получали уменьшенную нарту (сани). Она странным образом напоминала лодку: имела явно выраженную форму носа лодки, пять сидений-углублений (какие имеются в лодках) и заканчивалась кормой. Уг-

лубления *омсты лотат*, *омсты тахайт* ‘места для сидения’ располагались в ряд вдоль нарты. В эти нарты, как в настоящей оленьей упряжке, запрягались всевозможно три “оленья”. Изображали их три веточки, воткнутые на носу нарты-лодки. Имитирующие *ухад нуши хоптэжан* двух быков для грузовых нарт две палочки-веточки втыкались в корму. Тут же из прутьев сворачивали четыре (для девочек) и пять (для мальчиков) колец – хорей для оленей.

Закончив все приготовления, женщины приступали к исполнению очистительных процедур. В первое углубление нарты-лодки клали *йол* и чагу, а поверх горящий уголёк и раздували его. Через этот огонь с *йолом* первой прыгала *адтам аңки* с младенцем на руках, затем мать новорождённого и все присутствующие девочки и женщины. Перепрыгивали пять раз через нарточки, соответственно пяти *йол*, пяти углублениям-сидениям, если очищались при рождении мальчика и четыре раза – если родилась девочка. Кто-то нечаянно опрокидывал нарты набок, и все смеялись над неуклюжестью данной особы, шутили, разговаривали.

Прыжки через нарту проходили весело, у всех было приподнятое настроение. Это был настоящий праздник, посвящённый новорождённому. Потом мама рассказывала выросшему ребенку, что и как было во время *адтамса*. Мать новорождённого, перепрыгнув, клала кольцо на следующее подожжённое “сиденье” – таким образом, вероятно, вёлся счёт прыжкам через нарты.

Пока прыгали через нарту-лодку, повитуха (*пукаң аңки*) разводила костёр. Прыгали через костёр в том же порядке, что и через нарты. *Адтам аңки*, это чаще всего была девочка или девушка, легко перепрыгивала через костёр с младенцем на руках, а мама новорождённого, если не могла прыгать, то ос-

торожно по краешку перешагивала через него. Во время прыжка через нарты и костёр выкрикивали непередаваемые слова: “Саңэку – поңэку!”. Эти слова в обыденной жизни не произносились. Закончив прыгать через костёр, его гасили, если было лето, а зимой оставляли на снегу. Нарту, в которой уже погасили *йол*, *уш* ставили носом на запад, к Уральским горам. При этом говорилось: “Ухл нёлдал Кэв пела ватман омсдат” ‘Нарты носами смотрят на Камень’ (имеются в виду Уральские горы).

Все шли домой, первой с младенцем на руках шла *адтам аңки*. Если это была семья оленеводов, то *адтам аңки* легонько постукивала по стоявшим у дороги настоящим нартам и при этом приговаривала: “Кашен-мушен, хо дапен, ураен камн хаядан!” ‘Болезни-хвори, плач, упрямство на улице оставь!’ При входе в жилище она постукивала краешком люльки о дверной косяк или о шест чума и повторяла эти же слова.

Войдя в помещение, люльку с младенцем ставили на почётное место. Поверх платка, которым он был укрыт, лежали четыре-пять *сэв кел* ‘верёвочки для кос’, их вместе с платком дарили *адтам аңки*. *Пукаң аңки* получала в подарок красивый платок и хороший нож для рукоделия ‘*пукан эвтам кеши*’ – нож, которым она обрезала пуповину младенцу.

Хозяйка накрывала стол для гостей, его ставила в передний угол, оттуда по солнцу разворачивала и приглашала гостей к чаю. Отмечали *няврем поры* ‘ребёнка угощение’, или день рождения ребёнка.

Кроме этих целенаправленных обрядов очищения от сакральных нечистот существовало обычное очистительное действие над вещами, людьми или пространством. Оно называется *нох шашидыты* ‘вверх (над огнём) поднимать или пока-



зывать', проведение над огнём. В тяжёлых случаях очищались при помощи состава *йол*, а в рядовых случаях обходились огнём костра или печи. Так же окуривали вещи, приносимые в качестве прикладов на священные места, на кладбище.

## 2.5. Приобщение ребёнка к социуму и миру духов

**Ляksam.** По представлениям хантов, душа умершего человека могла вселиться в новорождённого ребёнка: женщина воскресала в маленькой девочке (девочках), мужчина реинкарнировался в мальчике (мальчиках). Переселение души происходило только среди близких родственников. Процесс реинкарнации назывался *нох ляksam* 'вверх вернуться'. Возродившийся мужчина назывался *нох ляksam ики*, возродившаяся женщина – *нох ляksam ими*. Ребёнок, в которого вселилась душа умершего, назывался *ляksam* с добавлением термина родства.

В семье появился новый человек – мальчик или девочка. В первую очередь родители гадали, чья душа вернулась в этой маленькой девочке или в маленьком мальчике. Приглашали женщину, которая при помощи *иттарма* или другим способом могла определить, кто вернулся. Малыш по ночам после того, как определили *ляksam*, спал спокойно. Значит, всё правильно. Если же ребёнок надрывался в плаче по ночам, спать не давал ни матери, ни отцу, то это признак того, что неправильно определили его *ляksam*. Приглашали ещё раз женщину, которая совершала обряд *ляksam*, а иногда шамана. 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 – тётка, жена *при* 'брата деда'. Вот тётка "говорила" в свою

пользу: “Я приходила в вашу семью, теперь ушла. Следа от меня не осталось – ни дочерей, ни сыновей мне Бог не посылал, так пусть же моё имя вспоминают через мою *ляksam*!” После этого ребёнок спал и днём, и ночью. И девочку время от времени называли *Урты Охпи Ай-Вош-Куртнэ* ‘Красноволосая женщина из *Вош-Курт*’. Называли ребёнка обычным женским именем. Но она имела свою вторую родню в той деревне, откуда была её *ляksam-нэ*.

Если умерший имел детей, то эти дети приходили с подарками к своей новой маленькой маме или папе – к *ляksam*. И вот уже вырослел *ляksam*, а все вспоминал своих “детей”, ездил или ходил к ним в гости. Взрослые дети дарили своим маленьким родителям подарки. Ровесники или ровесницы называли их бабушкой или дедушкой, дети на это не обижались.

О т н о ш е н и я   м е ж д у   д е т ь м и - л я к с а м . Дети-*ляksam* отличались друг от друга по возрасту – старшие, средние, младшие. И этот возрастной порядок связан с оленеводческими терминами: *ухад тэл* ‘нарты полнота’ (комплект чего-то полного). В зимний период в нарты запрягалось по три оленя: *олан* ‘первый, или ведущий’, *кутлан* ‘средний’, *пелак* ‘ведомый’, ‘крайний’. Летом в мужскую нарту запрягали пять оленей, в женскую – четыре. Если количество *ляksam* (*тэл*) переходило количество *тэл*, то делали второй набор *ляksam*. Следовательно, мальчиков-*ляksam* не три и пять, а шесть или десять человек.

Детей-*ляksam* связывали с количеством оленей, обычно запрягаемых в нарту. Поэтому и родившихся детей – *ляksam* называли поочерёдно, как оленей в упряжке; первого *ляksam* называли *олын* ‘ведущий’, второго – *кутлан* ‘средний (-ие)’, третьего – *пелкие* ‘ведомый’. Все вместе они назывались *ухад тэл* ‘нарта, комплект (оленей)’. Таких “комплектов”-*ляksam*

у мужчины и у женщины может быть до трёх (то есть трижды по пять или трижды по четыре).

Если в маленькой девочке воскресала чья-то жена, то муж называл её ласкательными именами. Но это можно было редко услышать. Гораздо чаще можно было наблюдать то, как если чей-то муж воскресал в маленьком мальчике, то жена в нём души не чаяла – начинала с ним возиться, разговаривать. Называла его *йикем* ‘мой муж’, *нявремдам аци* ‘отец моих детей’.

Вместе с *ляksam* ребёнок как бы приобретал вторую семью, второй круг близких людей.

Родственники, которые могли *лясаты*, не вступали в брак друг с другом – указатель того, что родственные связи очень близки.

Детей называли по *ляksam* человека, не прибегая к его собственному имени. Также называли по отношению к родственникам: *эвие* ‘доченька’, *похие* ‘сыночек’. Если в семье были старшие дети, то младшего называли *ай от* ‘маленький тот’, так возникали прозвища *ом пул ики* от *ом нулие ома* ‘сосать’, то есть был самым маленьким в семье, последышем; *ай эви* ‘младшая дочь’, *кутдан* ‘средняя дочь’.

Обратимся к системе обозначения личности в традиционном хантыйском обществе. Об этом писали следующие авторы: К.Ф. Карьялайнен (Karjalainen K.F., 1913; 1921г., пер. на рус. яз.: К.Ф. Карьялайнен, 1994), З.П. Соколова (1970, 1975, 1980, 1982), Н.В. Лукина (1979, 1997, 1998).

Ханты к ближайшим родственникам обращались по термину родства. О человеке в третьем лице говорили, обозначая его тоже термином родства.

Неродных, чужих людей называли *ханмат*. При конкретизации незнакомых людей выясняли родство, указывали его принадлежность к социальной группе, территориальную привязку, затем, при необходимости, его возрастной статус и, для

большого уточнения, сведения о жене. Например, я рассказываю о моём родственнике, которого слушатель не знает. Вначале я говорю *уртэм* ‘мамин младший брат’, затем говорю *щаквой ху* ‘малых гусей человек’, затем – *ёхан тай эдты удты щаквой ху* ‘в верховье реки Сыни живущий малых гусей человек’. Если выясняется, что там живут два брата, то добавляю *ун ху* ‘старший брат’. Для обозначения по жене говорили *ут вош кур нэ тайты ху* ‘из селения *ут вош кур* жену имеющий’.

Кроме этой положительной характеристики, обозначающей того или иного человека, существовала и отрицательная. Про человека могли сказать, например, *нюки мил*, что в буквальном переводе обозначает ‘как *нюки* капюшон (малицы)’. Речь шла о человеке, у которого из-за болезни выпали все волосы и голова стала лысой, как облезлая шкура. Такие обозначения являлись собственно кличками и считаются обидными. Присвоение клички, прозвища по-хантыйски выражается словом *нэмтантыты*, в основе которого лежит корень *нэм*. Присвоение клички считалось оскорблением, обращение по кличке являлось поводом для обид, ссор.

При христианизации и переписи для обложения ясаком ханты получили новую систему обозначения людей, так называемые официальные имена. Эти новые имена обозначаются словом *нэм*, но поскольку они относятся к чуждой системе, то отношение к ним сложилось нейтральное. Имя, полученное от русских, в отличие от традиционного прозвища, не несёт отрицательной “нагрузки”. Ханты говорили: “*Русский нэм муйд атам?*” ‘Русским данное имя чем плохо?’

**Обряд посвящения ребёнка духам – *ох муңхалты*.** У хантов реки Сыни существовал и существует обряд посвящения ребёнка духам – *ох муңхалты*. *Ох* ‘голова’, *муңхал* ‘узел’, *муңхалты* ‘завязывать узлом’.

Этот обряд описан К.Ф. Карьялайненом (1994. С. 58), В.Н. Чернецовым (1959. С. 142), Е.Г. Федоровой – по манси (1988. С. 81).

Я присутствовала во время обряда посвящения в июле 1992 г. в поселении Унтсильгорт Шурышкарского района Ямало-Немецкого автономного округа.

Этот обряд проводился шаманом для посвящения ребёнка духам. Духам родители посвящали обычно единственного ребёнка, часто болевшего, или ребёнка в той семье, где дети часто умирали. Мальчиков посвящали чаще, чем девочек.

Обряд посвящения ребёнка духам широко бытовал в обществе хантов в прошлом. Об этом писал К.Ф. Карьялайнен на рубеже XIX–XX вв.: “Среди остяков широко распространён обычай торжественно обещать духу в качестве “тёзки” новорождённого ребёнка – “сделать его духу”, по их выражению” [Карьялайнен К.Ф., 1994. С. 58]. “...бывает даже, что некрещеный остяк Обдорской волости обещает по той или иной причине ребёнка святому русской церкви и затем приносит его священнику для крещения. Можно было подумать, что такое посвящение является заимствованием из русской церкви, где ребёнку при крещении давали имя святого, чтобы получить от него “защитника”. Но это не могло быть так. Дело в том, что у остяков имеется широко распространённый обычай, который можно сравнить с описанным и по которому новорождённого оленёнка обещают в качестве тёзки духу; когда затем животное убивают, куски его дают в жертву духу, которому он был посвящён, кроме того, этот обычай известен в районах, мало подверженных русскому влиянию. Мне бы хотелось видеть в этом обычае пережиток древнего жертвоприношения, даже разновидность человеческого жертвоприношения”. [Там же].

Для сохранения жизни ребёнка его душу помещали в определённое место. Один из таких обрядов описан В.Н. Чернецовым: “После определения имени мать с ребёнком переходят в общий дом. Там опять собираются старые женщины и ниткой обвязывают несколько волосков на голове ребёнка. У девочки делается четыре таких узелка, у мальчика – пять. Эти узелки затем отрезаются и кладутся в ящик, где хранятся священные предметы и приклады от родовых идолов, и где душа будет находиться под достаточно надёжной охраной” [Чернецов В.Н., 1959. С. 142].

Духа-защитника ребёнка на Сыне определял шаман. Для этой цели родители ребёнка приглашали шамана к себе домой или сами отправлялись с подарками и гостинцами к нему. Приходя к шаману, сообщали о цели своего визита. Если шаман был готов помочь в их просьбе, то он соглашался провести этот обряд. Стол с угощением ставили к священному углу, шаман обращался к духам с просьбой родителей о поисках духов-охранителей для данного ребёнка. Шаман выяснял у своих духов, какие великие и малые духи согласились быть защитниками этого ребёнка. Выяснив это, шаман называл родителям духов-защитников по именам. По возвращении домой приносили домашним духам *ох сэвты кед* – тесемки для заплетания волос с пятью узлами, в которые были завязаны пять пучков волос с головы мальчика и четыре пучка с головы девочки.

С этого момента ребёнок был посвящён духам отцовского рода. Мальчик был посвящён четырём духам-охранителям по линии отца и одному, вероятно самому главному, из материнских духов-охранителей. Одним из главных духов на Сыне являлся *“хаңаң ики*. С его словесным описанием я познакомилась по одноимённому произведению В. Штайница



"*Joxanän iki*" [W. Steinitz, 1975, S.55, 56]. В первую очередь ему посвящали младенца, и он становился одним из главных духов-охранителей ребёнка. Условно вторым духом-охранителем можно назвать *Урт ики*. Третьим можно назвать духа того рода, к которому себя причисляла по фратриальным признакам данная семья — *пор ёх* ('пор, люди', они же *посдан ёх* 'люди проток') и *моць ёх* ('сказка, народ', они же *щаня ёх* 'люди реки Сыни'). Данные об этом имеются в монографии З.Н. Соколовой (1983, С. 132, 133). Обязательным духом-покровителем ребёнка являлся женский дух *Дух иши*, семейный дух. Духа-покровителя по материнской линии определял шаман. Это, видимо, одна из центральных фигур в пантеоне богов и духов той группы хантов, откуда была взята эта женщина.

Посвящённый духам ребёнок, по представлениям народа ханты, должен был меньше подвергаться болезням или другим неприятностям. Он находился под защитой духов-покровителей рода, семьи отца и матери. Предполагалось, что в будущем, когда младенец станет мужчиной, он, в свою очередь, возьмёт под свою опеку духов-охранителей, будет за ними ухаживать и приносить им жертвы. Происходит как бы взаимная защита и охрана.

**Краткие выводы.** Комплекс обрядов, связанных с рождением ребёнка, делился на несколько этапов: дородовый, собственно роды и послеродовый.

**Дородовые** обряды включали в себя изготовление *Уиний*, его хранение; изготовление для младенца колыбели *суи* и покрывала; подготовка места родов.

Центральным событием было рождение ребёнка — процесс родов и принятие младенца повивальной бабкой (*пукапцукки*). Рождение нового человека сопровождалось комплексом магических действий, целью которых было уберечь

ребенка от влияния злых сил и обеспечить ему благополучие в будущем. Они отражали древние представления об особой активности всего пантеона духов и богов.

К послеродовым действиям относились выбор (назначение) социальных родителей; очищение женщины и ребенка; перевод их в обычное жилище; определение вселившейся души (ляksam); посвящение ребенка духам.

Особенностью родильных обрядов было отсутствие ритуала жертвоприношения.

## Глава 3

# Обряды, связанные со смертью человека

Погребальный обряд – это цикл действий, ритуалов, запретов, последовательно совершаемых с момента смерти человека до его погребения и следующих за ним поминок. Весь цикл разделяется на три периода: предпохоронный, собственно похороны и послепохоронный период.

### 3.1. Предпохоронный период

Представления о потустороннем мире, о духах болезни и смерти. Ханты реки Сыни Нижний мир называли по-разному: *па тура* ‘иной [потусторонний] мир’, *тум тура* ‘тот мир’, *идта тура* ‘Нижний мир’, *идта мув* ‘нижняя земля’, *хада тура* ‘мир покойников’.

*Хинь-идта мув дух ики* – Хинь – дух нижней земли, главный дух Нижнего мира.

В.М. Кулемзин пишет: “К всеобщим духам-богам, возглавляющим сонм духов трех сфер (небесной, земной и подземной), относятся *Torem*, *Kaltas* и дух болезней *Kin*.”

Дух болезней – обитатель Нижнего мира, но в ночное время посещает людей; он имеет несметное количество посланников и сам может принимать их облик. Он иногда привязы-

вается к совершенно определенному месту обитания, здесь ему приносили жертву в виде одежды из черной ткани и черной остроконечной шапки» [Мифология хантов, 2000. С. 165].

Слово *Хинь* не переводится на русский язык. Чтобы не прозвучало имя этого духа, ханты называли его подставными именами: *титы сахти ики* 'старик в черной шубе'; *кур илти ики* – 'старик подземного мира'; 'старик, находящийся под ногами'.

Местом постоянного нахождения *Хинь* являлось одно из поселений на реке Сыне.

Помимо того, что *Хинь* являлся всеобщим духом-богом, главным духом Нижнего мира, ханты реки Сыни относили его и к семейным духам-охранителям. Старик подземного мира являлся личным духом женщины, хозяйки дома. Образ его хранили в женском углу. Передавали его по женской линии: от свекрови переходил к невестке. *Кур илти ики* 'Старика подземного мира' одевали в черный *сах* с остроконечным капюшоном. Полы *саха* запахивали справа налево и подпоясывали черным поясом, в который посередине завертывалась и завязывалась монета темного металла *патар ох* – медная монета. Для Старика подземного мира *сах* шили из черной ткани, сукна, но никогда не шили из какого-либо меха. Весной и осенью или раз в год этот дух получал в подарок черный *сах* с поясом. Ему приносили в жертву животных черной масти. Он постоянно находился при своих хозяевах, его возили с собой, если вели кочевой образ жизни, и он оставался на старом поселении, если хозяева оставались там жить.

Нижний мир тесно связан с пристанищем мёртвых и поэтому иногда получал соответствующее название – *хада турам* 'мир покойника', 'мир мертвых'. У В.М. Кулемзина читаем: "Исследователи уже давно обратили внимание на исключительное многообразие причин болезней и средств борьбы с ними в религиозных представлениях хантов» [Кулемзин В.М., 1984. С.117].



Умершая в городе женщина доставлена в родное стойбище вблизи пос. Овгорт, 1996



Гадание подниманием гроба. Стойбище вблизи пос. Овгорт, 1996





Мужчины готовятся к отлову оленей для поездки на кладбище.  
*Стойбище вблизи пос. Овгорт, 1996*





Поминки у надмогильного домика. Пос. Усть-Войкары, 2000



Поминки на кладбище, Пос. Оксорт, 1997

К.Ф. Карьялайнен, посвятивший этому вопросу специальный раздел, пишет: «Причины болезней и эпидемий у югров многообразны: их могут вызвать местные духи, причиной их могут быть умершие, они могут прийти из Нижнего мира, и имеются еще «болезни бога», но в очень многих случаях их представляют как ниспосланных особыми духами – духовными существами, у которых нет другой задачи (только в виде исключения дело может обстоять иначе) и которых мы поэтому можем обозначить как специальных *духов болезней*» [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 251].

“Главная, можно сказать, почти единственная функция Нижнего мира или его духов – насылать на людей светлой земли смерть и болезни. Средством для этого служат кража души человека, выполняемая одним из его помощников; кто таким образом потерял душу, непременно заболевает. Помощь может принести только шаман, но и то не всегда” [Карьялайнен К.Ф., 1995. С. 246].

В хантыйских поселениях имелись священные женские места – *нэ порыдыты хар*. Об этом пишет З.П. Соколова, изучавшая в 1971, 1972 гг. хантов, живущих вдоль р. Сыни. “Женские святыни мы исследовали в пос. Овгорт, Нимвошгорт. Витвошгорт, Оволингорт и Тильтим. Как правило, они находятся на краю селения у леса. Здесь на одной или нескольких березах висят предметы в жертву духам. Рядом с березами всегда был очаг, где женщины варили чай. Предварительно договорившись, группа женщин отправлялась к святыне, богато снабженной пищей, вином, лентами и кусочками ткани, деньгами и другими жертвенными реквизитами; брали и антропоморфную куклу *ilta muvun ikeť*” [Sokolowa Z.P., 1975. S. 391].

Священные женские места посещали женщины весной, когда возвращались после зимних кочевий, и осенью, после



возвращения с Оби, где семья занималась рыбной ловлей. Каждая хозяйка приходила на священное место со своим Стариком подземного мира *Кур илти ики*. Этих духов усаживали под елью, при этом для каждого духа имелась отдельная шкура-подстилка, чтобы он “не сидел” на снегу или на земле. Духов угощали пищей, вином, женщины обращались к ним с просьбами о здоровье домочадцев. Уходя домой, хозяйка уносила с собой своего *Кур илти ики* [Талигина Н.М., 2001. С. 113–114].

С Нижним миром ханты связывают и различные болезни.

Установление момента смерти. Согласно мировоззрению северных хантов, после смерти человек имеет несколько субстанций. Они различны по названиям, по времени продолжения существования, по своему воздействию на общество.

Первый уровень деления – на физическую сущность (тело) и нематериальную субстанцию *ис* [Талигина Н.М., 1998. С. 43].

В хантыйском языке есть много слов, обозначающих понятие смерти человека. Слово *сорм* в переводе с хантыского языка означает смерть. *Сорма питас* ‘в смерть попал’, или ‘смерть наступила’, то есть человек попал в некую зону, пространство. *Сормаң лота питмем хорти* ‘как будто попал в место смерти’. Понятие *сорм* имеет значение «локализованное место». *Сораман ёхатса* ‘смерть за ним пришла’. *Сормад ёхтас* ‘смерть (его) пришла [с болезнью, по старости]’. *Сормаң от* ‘имеющий смерть [человек]’. *Сормды от* ‘не имеющий смерти [человек]’. *Сормем ёхтас* ‘моя смерть пришла’. [Трагически, преждевременно погибший человек] – *Сормаң лота питас* ‘в место смерти попал’.

*Парс* ‘кончился, умер’ [человек]. *Парс: хатд парс* ‘день кончился’, *сысд парс* ‘время (его) кончилось’.

*Хадс* ‘умереть, сдохнуть’ – про животный, растительный мир: *ампад хадс* ‘собака сдохла’, *торн хадс* ‘травы пожухла,

помертвела'. Слово *халс* у сынских хантов не применяется по отношению к человеку.

*Йовдасты* 'отброситься (в иной мир)', *апиты* 'уснуть', *лёхи.даты* 'смыться в иной мир', *антома йиты* 'стать невидимым, исчезнуть', *сэм сая питас* 'за глаза ушедший', или 'скрывшийся с глаз'.

Момент наступления смерти человека определяли по прекращению дыхания. Ханты, живущие на р. Сыне, говорили: *дыд шувад тохнас* 'дыхание оборвалось', *дыд дэриед тохнас* 'корень дыхания (ниточка) оборвался', *дыдад эсдас* 'дыхание испустил'.

*Kali*. Данный термин является наиболее распространенным во всех диалектах хантыйского этноса для обозначения понятий "покойник", "мертвец", "труп", "пропавший".

Сынские ханты, говоря об умерших противниках, о посторонних, не родственниках, применяли слово: *хада* 'мертвец', 'покойник'. Часто применяли термины с прибавлением слова "от" 'тот': *апийм от* 'уснувший тот'; *антома ювам от* 'не ставший [невидимым] тот'; *парм от* 'скончавшийся тот'; *сэм сая питам от* – невидимый глазу тот; 'за глаза ушедший тот', 'скрывшийся от глаз тот'; *лёхи.дыйм от* 'смытый (временем, болезнью, водой в иной мир) тот' [Талигина Н. М., 1998 б].

О п о в е щ е н и е о с м е р т и , о п л а к и в а н и е , н а ч а л о т р а у р а . Родственникам, жившим отдельно от умершего, приносили плохую весть *атам айкед*. Им не принято было говорить о смерти прямо, а сообщали иносказательно. Способы передачи печальной вести для женщин и для мужчин были разными.

Так, сообщением мужчине о смерти родственника или родственницы являлся тот факт, что ему запрещали подпоясываться поясом, подвязывать обувь (кисы) завязками *шашкэд*.

‘верёвки для колен’, брать в руки нож или топор. Для него становилось очевидным, что с кем-то из его близких родственников случилась беда, и он только спросит: кто? С этого момента родственнику умершего нельзя было выходить на охоту, рыбалку или заниматься другими видами работ до завершения траурных (четырёх – пяти) дней.

Для женщин существовало иное сообщение о случившейся беде: к ней подходил человек, который привез плохую весть, и он или соседка перерезали кисточку на головном платке родственницы умершего. После этого сообщали, кто из её родственников умер. Родственница умершего и присутствующие женщины выходили на улицу с кружкой воды, небольшим куском древесной стружки *утлап*, заменявшей полотенце. Они устраивались во дворе недалеко от жилища полукругом. Кружку с водой и *утлап* ставили в центре. Женщины, надев платок левой стороной наружу и закрыв им лицо, садились на землю на колени оплакивать умершего родственника. Женщины причитали в голос, опустив головной платок до самой земли. После плача умывались водой из кружки, утирались древесной стружкой *утлап*.

Затем присутствующие женщины целовались друг с другом. Таким образом они здоровались, показывая, что встретились живые с живыми в этом Среднем, человеческом мире – *уйтантысат*. Родственница умершего человека расплетала свои косы на четыре–пять дней. Одна из присутствующих женщин выстригала ножницами или выжигала спичками с ее головы пучок волос. Этот пучок волос с остальными вычесанными волосами со своей головы родственница умершего собирала и хранила до совершения обряда *упат уциты* ‘сжигания волос’. Затем шли в дом, там здоровались с остальными, старшие целовали младших. Но младшим нельзя цело-



вать старших. Младшие родственники могли целовать только умерших старших. Целовали покойников или его гроб независимо от возраста, так как он был в другом временном измерении, дни его отсчитывались с момента смерти в обратном направлении.

Траур носили самые близкие родственники умершего человека. Если умер мужчина, выстригали ножницами пучок волос надо лбом, если умерла женщина, отрезали или выжигали пучок волос на затылке, под косой. Самым близким родственникам завязывали траурные тесемки или ленты над бровями – *песы ке.д*. Траурную повязку носили на лбу до выноса покойника из дома. Выстриженные или выжженные волосы близких родственников завязывали пучками тесемкой и клали на покойника поперек груди. Перед выносом покойника из дома эти пучки волос убирали в специальное место, клали к другим вещам и позже сжигали при изготовлении *иттарма*, во время сжигания щепок *вальцам уциты*. Родственникам нельзя было расчесывать волосы гребнем или расческой в течение трех-четырех дней, пока покойник не будет предан земле. Близкие родственницы расплетали косы, ходили с распущенными волосами, что в другое время для женщин-ханты являлось недопустимым. Другие женщины в качестве траура развязывали перемычку на ложных косах *ох тос*. “*Ма охэм энхи.дысэм каматса хат.да*” ‘Я (свою) голову развязала на несколько дней’.

Во время траура женщина-ханты носила на голове платок наизнанку. После окончания траура этот платок больше не надевали, его уносили в лес и завязывали на ствол ели.

Обмывание, одевание, помещение в лодку (гроб). Умершего мужчину обмывали чаще всего мужчины, его родственники, но не родственники жены, не

зятя. Если не было мужчин-родственников, тогда приглашали пожилую женщину, дальнюю родственницу. После похорон ей дарили что-либо за оказанную услугу.

В какое бы время года ни умер человек его хоронили в самой лучшей зимней одежде. Умершего мужчину одевали в новую красивую шубу *сах*. Если человек был менее зажиточным, его одевали в ту шубу, которой он укрывался во время сна. Если хоронили бедного, у которого не было шубы, то его малицу разрезали спереди, имитируя распашную одежду *сах*.

Мужчине клали малицы и гуси поверх гроба. Мужские пояса клали рядом вдоль покойника, только с пояса убирали украшения из мамонтовой кости, заменяя их деревянными копиями. “На ноги покойному надевают сначала меховые чулки *кеш*, а на них камусную обувь кисы *вай*. Затем на кисы накладывают подвязки с кистями (*шашкед*) и завязывают их ниже коленного сустава. Узлы подвязок должны быть расположены с внутренней стороны ноги, то есть навстречу друг другу, а у живых, наоборот, завязываются на наружной стороне ноги. Руки по отдельности покрываются белой материей, которая в кистях связывается” [Енов В.Е., 1994. С.86–87].

Женщину-покойницу одевали в зимние одежды: *сах* – женская двойная шуба из оленьего меха, *вай* ‘кисы’, *кеш* – меховые чулки. Только из обуви покойной убирали травяные стельки *вай йи.дам*, их в обуви носили только живые люди.

Если чего-либо не хватало из одежды покойника, то тут же шили, на швах узлов не делали. Обувь и шубу завязывали узлом покойника *халда мулхал*, то есть крест накрест. Таким узлом при жизни почти не пользовались. Узел не развязывался, а при попытке развязать только больше затягивался. По верованиям хантов, покойникам нельзя было оставлять узлы, иначе на том свете не удастся увидеться с родственниками по

той причине, что между людьми встанет этот узел, который станет огромных размеров: «На том свете, в Нижнем мире голоса родственников будете слышать, а лиц не увидите, не сможете подойти, поцеловать их, узел будет постоянно находиться между вами».

На подол шубы покойного *сах кимда* прикалывали по одной иголке. По верованиям хантов, при входе в потусторонний мир первыми покойника встречали собаки с лаем и рычанием, но, уколотившись иглами, они отставали. Видимо, края одежды, имеющие иглы, выполняли защитную функцию от свирепых псов подземного мира. На платье покойной завязывали специальным узлом пояс *ернас антап келд*. На шубе завязывался еще один пояс либо из платка, либо из простой двух-, трёхметровой ткани, в этот пояс затыкали с двух сторон по платку. При входе в потусторонний мир покойника встречали умершие родственники. И она “дарила” им гостинцы. Кто из родных к покойной клал платок и ткани, нитки – она им “передавала”. Умершим, не имеющим живых родственников в Среднем мире, или давно умершим, покойница выдергивала из платков по ниточке, по кисточке и дарила “ожидającym” *давдасты ёх*.

Волосы покойной расчесывали и распускали по плечам, ложные косы и украшения клали рядом. Нижнее белье на покойную надевали так, как она ее носила при жизни, за исключением пояса стыдливости – его клали рядом. Если у покойной пальцы не были распухшими, то кольца надевали на все пальцы. На голову накидывали платок, а лицо закрывали другим платком. На платке на месте глаз, носа и рта пришивали либо монеты, либо бусинки [Талигина Н.М., 1995. С. 132]. Иногда закрывали лицо покойной белой тканью, пришитой к головному платку. “Глаза, если они были открыты, закрыва-

ли, клали на них медные монеты (*патар ох, карты ох*)» [Енов В.Е., 1994. С.86].

В.М. Кулемзин отмечает, что благодаря маске умерший перестает видеть, слышать, говорить, и смысл погребальных масок состоит в стремлении порвать всякую связь умершего со здешним миром [Мифология хантов, 2000. С. 194].

Пока идут приготовления в доме, на улице несколько мужчин из досок сколачивают гроб.

Когда ханты имели деревянные лодки-калданки, то взрослых всегда хоронили в лодках. Для этого отпиливали концы от носа лодки и от кормы, в зависимости от роста умершего. Отпиленные части лодки на кладбище клали сверху над могилой. И туда же клали пару весел *кат шати дун* или рулевое весло *хат.д. дун*. По верованиям хантов, умерший переправлялся через озеро мертвецов *хада дор ушал* и переезжал через реку мертвецов *хада ёхан ушал* [Талигина Н.М., 1995а. С. 131].

Приготовленную лодку-гроб заносили в помещение. На дно гроба клали топор с правой стороны, шкуру красной лисы – около головы покойной. На дно гроба стелили постель: кусок подстилки из пучков связанной травы *тахар*, циновку из камыша *норы* и шкуру оленя. Под голову покойной вместо подушки клали мешок *ёри хир*, который был наполнен шкурами, камусами оленя и другими личными вещами покойной. Женщины вынимали содержимое из сумочки для рукоделий *тучау*, откладывали иголки, наперстки, ножницы, ножи, кроильную доску – все то, что нужно положить или что оставить на память детям. Сумку *тучау* обязательно клали покойной со всеми её женскими принадлежностями. Нельзя было класть покойным принадлежности для очищения *йол*, деньги *ох*, кресты *перна* и расческу-гребень *куниап*.

Покойник положен в гроб, сверху накрыт большими платками и тканями, которые принесли в дар умершему человеку.

Женщины изготавливали из бересты три маленькие чаши, похожие на корытца, по краям их обшивали черемуховыми или ольховыми прутиками. Растапливали внутренний олений жир *потам вой* и выливали их в эти чаши. Две чаши с жиром ставили около головы покойного, они назывались *па.д вош аң* 'чаша около уха'. Одну чашу ставили под коленями умершего, она называлась *шаш аң* 'чаша у колен'. Одна из чаш около уха играла важную роль. По рисунку, по трещинкам на застывшем в чаше жире старались угадать судьбу близких родственников, семьи умершего. Чашу, по которой гадали, сжигали в костре вместе со щепками, оставшимися после похорон. Две другие вместе с умершим хоронили в могиле.

Обряды предпохоронного периода были обращены в основном к душам умершего человека. Живые родственники боялись не трупа умершего, но его души, которые отделилась от тела после смерти человека. Во время проведения первого обряда *хот ус тухарты* "закрывали" все отверстия в жилом помещении, чтобы духи подземного мира не проникли наверх, к людям. Во время второго обряда *исхорт ким эта.дты* 'вынос душ покойного' выносили души покойного из жилого помещения, где останутся в дальнейшем жить родственники.

У В.М. Кулемзина читаем: «Отношение к умершему человеку было двояким: с одной стороны, проявлялась забота о нём, а с другой – его боялись. Боязнь, возможно, была связана с представлением о способности умершего взять душу у кого-либо из присутствовавших (родственников), после чего последнего тоже ждала смерть. Чем больше проходило времени с момента смерти, тем больше предпринималось мер к тому,

чтобы помешать умершему или его душе вернуться в жилище” [Мифология хантов, 2000. С. 94].

“Всё это время, даже ночью, два или три человека должны были быть рядом и не спать, рассказывая друг другу рассказы, сказки, а также говоря о покойном только хорошее” [Енов В.Е., 1994. С. 87]. Всю ночь поддерживали огонь в лампаде. Огонь охранял живых людей от нежелательных ночных посетителей.

Хотустухарты ‘закрывание отверстий в жилище’. (*Хот* ‘дом, жилище’, *ус* ‘отверстие, дыра’, *тухарты* ‘закрывать, запирать’).

Обряд *хот ус тухарты* совершался на второй день после смерти человека ранним утром. Покойник уже был одет, положен в гроб. Гроб находился еще в доме. Обряд совершали близкие родственники, но не дети, не супруги, не родители умершего, так как им нельзя было пользоваться острыми предметами во время похорон.

Жертвенное животное, как и при других обрядах жертвоприношения, окуривали, обносили его шлю домашними духами трижды по солнцу. При этом обязательно присутствие домашних духов и шкуры красной лисы. Интересен тот факт, что жертвенное животное ставили не у переднего угла жилища *муд, шуңа*, как обычно делали во время жертвоприношения, а у изголовья покойного с наружной стороны, где спал покойник(ца). О роли крови при жертвоприношениях писали многие этнографы. Кровью жертвенного животного мазали угол жилища. Если смерть наступила в летнее время и жертвенных (транспортных) животных на кладбище приведут только по снегу, с наступлением зимы, то брали часть крови жертвенного животного и везли на кладбище. Этой привезенной кровью обмазывали край отверстия *ёш ус* ‘отверстие для руки’, находящегося на торце надмогильного домика.



Мясо жертвенного животного с кровью в отдельной чаше ставили на какое-то время перед гробом покойного на столик — этот обряд называется *шашидыты* 'протянуть'. Затем этот стол отодвигали от гроба, и присутствующие приступали к еде свежего сырого мяса. Затем варили мясо в котле, без приправ, как обычно варят при жертвоприношениях.

В этом обряде важную роль играла шкура жертвенного животного. Шкуру, снятую с головы животного *веш сох*, клали возле головы или под голову покойного. Шкура с головы оленя хоронилась вместе с покойным. Шкуру, снятую с туши животного *тахты* вместе с копытами, расстилали после выноса покойного из жилища на то место, где раньше спал умерший человек. После его смерти на этом месте как бы образовалось отверстие в подземный мир, куда могла устремиться душа усопшего. Видимо, поэтому закрывали шкурой животного это отверстие в Нижний мир. И при помощи домашних, родовых духов помогали душе покойного подняться в Верхний мир.

Шкура оленя находилась на этом месте до тех пор, пока не хоронили на кладбище покойного. Только предав земле человека, убирали шкуру. Эту шкуру дарили кому-либо из посторонних людей или дальним родственникам.

*Ис кимэталд тыты* 'вынос душ покойного'. Перед тем как вынести покойного из жилого помещения, "выводили" его души *исдалд*. Для исполнения этого обряда обращались к кому-то из присутствующих, кто был способен совершить его. Чаще всего этот обряд совершала женщина. Она брала беличий хвост, иглу и четыре прутика для выноса женских душ и пять прутиков для выноса мужских душ. В ушко иглы продевалась длинная нить, ссученная из оленьих сухожилий *дон*. В настоящее время пользуются простыми нитками. На конце этой нити не было узла. Иглу втыкали в мездру беличьего хвоста.

Женщина с беличьим хвостиком, с протянутой иглой нитью и с четырьмя-пятью прутиками в руке обходила против солнца вокруг гроба с посвистыванием, похожим на беличье. Длинным “хвостом” из нити *дон* женщина обводила по краю лодки – гроба и с одним *ис* выходила – “выводила” душу на улицу. Затем возвращалась за следующей душой покойного. Так она заходила – выходила столько раз, сколько *ис* покойного нужно было вывести из помещения. Выйдя на улицу, она оставляла там один прут (одну душу). Атрибуты для выноса душ до выполнения обряда женщина прятала за печкой, за очагом вместе с другими предметами, подлежащими сжиганию на костре после похорон человека.

*Хунты дыты* ‘гадание по покойному’

Обряд *хунты дыты* во время погребения проводили несколько раз. В первый раз проводили, когда покойника помещали в гроб. Для этого гроб закрывали крышкой, привязывали две перекладины – одну в изголовье, а другую в ногах – и под перекладинами просовывали длинную палку. Один конец палки оставляли на 20–30 см выступающим над изголовьем, чтобы можно было приподнять гроб.

*Хана дыты* – прилепливать, приклеивать; слово *ханты*, *хунты* прилепиться к чему-либо, приклеиться. *Хунты дыты* это обряд гадания путем приподнимания лодки-гроба покойного с целью отгадать его желания. Принцип гадания основан на ответах “да” или “нет”. При отрицательном “ответе” гроб с покойным становился тяжелым, “приклеенным” к полу (земле). В таких случаях говорили: *ид ханас* ‘вниз приклеился’.

В иных случаях приглашали ворожее *шеспан* для выяснения ответов на какие-либо вопросы или чтобы узнать причины смерти умершего.

“Каждый из присутствующих подходит к гробу, приподнимает его с пола за конец шеста по три раза. Перед этим три

раза целует крышку (гроба). Если кто-то не может поднять гроб с телом на 10–15 см от пола, значит, покойный до сих пор любит и уважает его как человека, хочет что-то сказать ему в последний раз. Но это определяет только шаман, который говорит с духом умершего (человека)” [Енов В.Е., 1994.С. 88]. Когда все простятся с умершим, его готовят к выносу из дома.

Вынос покойника из жилища – *ким этадтыты*. Ханты р. Сыни покойников хоронили, как правило, на третий день. В.М. Кулемзин отмечает, что во всех группах хантов обычно хоронили на второй, а чаще на третий день после смерти. Ответить на вопрос о том, где и когда у ханты возник обычай похорон на третьи сутки, чрезвычайно трудно, поскольку мы не можем использовать археологические материалы, а в исследуемый период он отмечен у всех народов Сибири [Мифология хантов, 2000. С. 93].

Перед тем как выносить покойника, его гроб окуривали *йол*. Перед выносом гроба из жилища его покрывали частью полога. Если хоронили женщину, отрывали для покрытия гроба *хашап веш* – переднюю часть полога, если хоронили мужчину, то гроб накрывали задней частью полога *хашап шаш*.

Гроб с покойником выносили через двери ногами вперёд. Если двери расширяли или пользовались для выноса покойника другим путем, когда приходилось нарушать целостность жилища, то приносили дополнительную жертву для закрытия *хот ус* ‘отверстий в жилище’. На такие расходы способна была далеко не каждая семья. Если гроб с покойным в дверной проем не проходил, то покойника вынимали из гроба и сначала выносили на шкуре, на которой он лежал. При этом из помещения выносили пустой гроб, ставили его на оленью шкуру, затем выносили отдельно покойника и снова клали в гроб.

### 3.2. Похороны

Вывоз покойника на кладбище, выбор места под могилу. Погребальный обряд сынских ханты описан автором по полевым наблюдениям во время похорон в поселении Тильтим в 1979 г. и по двум захоронениям на кладбище поселка Овгорт в 1995 г.

На кладбище покойного везли разными способами, в зависимости от времени года. При открытой воде гроб везли на лодках до берега, на котором находилось кладбище. Затем в качестве тягловой силы использовали тот вид транспорта, который был под рукой: лошади, олени. Или переносили гроб до места захоронения люди, которые были на похоронах. Зимой гроб везли на снегоходах с прицепными санями. Мужчину на кладбище везли на его собственной нарте с упряжью, которой он пользовался при жизни. Однако умершую женщину доставляли не на её женской нарте, так как в нее не помещался гроб. Раньше, видимо, пользовались для этой цели хозяйственной нартой *щётув*. Традиционно вывозили на кладбище покойников, запрягая оленей, как обычно. Их запрягали наоборот только перед принесением жертвы; по верованиям хантов, путь такой оленьей упряжки проходил уже не по земле, а по другим пространствам, отличным от земных, человеческих.

Немаловажное значение имел выбор места под кладбище. Между поселением для людей и кладбищем должна быть водная граница. Вода служила барьером: между живыми и мёртвыми. Место для кладбища выбирали высокое, сухое, песчаное, как и для поселений.

Выбор места для захоронения определялся тем, что ханты хоронили усопших строго по родственным признакам. Детей хоронили рядом с умершими родителями, мужа и жену рядом

друг с другом. Похороненные родственники, по верованиям хантов, “пользовались” одним очагом: *и рат сыдан удты хоятат* ‘у одного очага живущие люди’.

Если на кладбище хоронили умершего человека другого рода, а не близкого родственника, то разжигали новый очаг: *атэд рат тайты от* ‘отдельный очаг имеющий’. На р. Сыне есть Нёсс-юганское кладбище, оно является общим для сынских хантов. Там больше десяти кострищ. На этом кладбище захоронены люди разных родов, не родственников. Приехав на кладбище, выбирали место, которое заранее было оговорено родственниками. Если на этом кладбище были похоронены близкие родственники умершего, то располагались рядом. При их отсутствии определяли место для захоронения, затем выбирали место для костра. Выбранное пространство расчищали от леса-молодняка, крупные деревья не трогали. Зимой утаптывали снег, располагали олени упряжки.

Место погребения имело большое значение для живых людей, особенно для людей пожилого возраста. Они испытывали страх быть похороненными в других местах, отдельно от ранее усопших родственников, особенно это касалось мужа и жены. Объясняли этот страх тем, что в той жизни могут не встретиться. Разлука, когда один из них ещё жив, в то время как второго уже нет, их беспокоила меньше. Разлука на этом свете временна. Надежда на совместное пребывание на том свете волновала их больше.

Выбирая место для захоронения, определяли ориентацию погребения. При расположении могильной ямы и очага ориентировались по сторонам света: север – юг. Очаг располагали к югу от изголовья покойного. Покойного ориентировали головой к очагу. Всех родственников, которых хоронят после, располагались около него справа и слева. Таким образом, образовывался полукруг или ряд возле костра (очага).

После определения мест для костра (очага) и могилы выгужали гроб и ставили его на шкуру оленя недалеко от костра и могильной ямы. Затем готовили кострище. Заготавливали рогули *маш* в виде плоских плах с углублениями для палки и перекладины для котлов *пут юх*. Заготовкой дров на кладбище занимались мужчины. Разводили костер и готовили пищу на кладбище невестки из семьи умершего.

Женщины на перекладины над костром вешали чайник и котёл с водой. Зимой растапливали снег для воды, летом носили воду в вёдрах из ближайшего водоёма. В первую очередь ставили воду покойному к изголовью. По верованиям ханов, жажда мучила покойного постоянно.

Первое оплакивание и трапеза на кладбище. Во время похорон на кладбище ни одно отверстие в надмогильном домике не сткрывали, так как, по верованиям хантов, для покойных наступил праздник, они принимали нового родственника и их души все “гостили” рядом с вновь прибывшим.

Стол и ящик с посудой, чайник, котёл (ведро), которым пользовался умерший при жизни, везли на кладбище. Свою посуду на кладбище имел каждый покойник, несмотря на то, что рядом похоронены близкие родственники.

Когда закипал чайник, женщины накрывали на стол. *Шаян пасан шашилдыты* ‘чайный стол ставить (протягивать)’ на кладбище. Когда людей было мало, во время похорон накрывали общий стол для мужчин и женщин, но один конец стола принадлежал мужчинам, а за другим концом сидели женщины. Когда людей было много, накрывали отдельно стол для мужчин и стол для женщин. Стол с поминальной пищей ставили перед гробом. Затем женщины полукругом садились на колени, накинув на лицо платки, и принимались первый раз





Рис. 8. Плакание

оплакивать покойного на кладбище. После оплакивания умывали лица водой и вытирали насухо древесными стружками *утлап*. Целовались с теми, с кем до кладбища не встречались.

Северные ханты ритуальную пищу на кладбище ставили также в три места в двух направлениях: один стол с едой ставили к покойнику, общий стол оставался в центре и третью чашу с угощением ставили к огню. Видим те же два направления для ритуальной пищи, что и во время жертвоприношений.

После оплакивания (рис. 8) стол от покойного разворачивали и приглашали людей. Первым застольем на кладбище было чаепитие. На столах, кроме продуктов, были выставлены и спиртные напитки. Во время похорон кто-то мог петь свои личные песни.

Копание могильной ямы, изготовление надмогильного домика. Для сынских хантов характерны захоронения в земле. После чаепития мужчины, сняв дёрн, выкапывали яму. Яма для захоронения прямоугольная, от 40 до 70 см глубиной. Длину и ширину ямы измеряли длиной топорща, исходя из длины гроба. Суровой зимой, когда земля промерзала на большую глубину и её невозможно было даже выдолбить ломом, прибегали к приему, хорошо известному жителям Крайнего Севера. На месте могилы разводили костёр и оттаявшую землю выкапывали. Короткими полярными днями люди работали при свете костра. Обтёсывали брусья, на которые ставили гроб в могильной яме. Брусья распиливали по ширине могильной ямы и опускали в яму.

Надмогильные домики очень похожи на жилые и хозяйственные строения хантов. Для изготовления надмогильного домика использовали готовые доски. Когда досок не оказывалось, то их изготавливали из свежесрубленных еловых стволов. Строили невысокий сруб с двускатной крышей. В торцевой стене вырезалось небольшое отверстие [Кулемзин В.М., 1994. С. 371].

У северных манси находим описания строений, погребальных сооружений, очень близких к таковым у северных хантов. В статье Е.Г. Фёдоровой читаем: «Для захоронений, произведенных в соответствии с традицией, характерно устройство надмогильных срубных домиков из плах или досок. Но они имеют свои особенности. ... высота и массивность сооружения зависят от глубины могильной ямы, что естественно, поскольку при неглубокой яме требуется надмогильное сооружение, вмещающее в себя не только гроб с умершим, но и погребальный инвентарь. Надмогильные сооружения при захоронениях в более глубоких ямах делались из толстых до-

сок, не таких массивных, как в предыдущем случае” [Федорова Е.Г., 2001. С. 116].

По наблюдениям автора, во время похорон на кладбище поселка Овгорт (1995 г.) для покрытия крыши надмогильного домика применяли поперечные березовые перетяжки. Называли их *хот ул* ‘жилища шест’. Эти длинные сырые прутья надламывали через колено посередине и укладывали поперек могильной крыши так, чтобы они проходили над коньком жилища *хот шур*. На эти поперечные перетяжки растягивали покрытие для зимнего чума из оленьих шкур *нюки*. Поверх шкуры стелили бересту и закрывали досками крышу надмогильного домика.

Обряд *удыта дты* ‘оленьей души ть’. Сынские ханты для отправления души и тела покойного в мир иной выполняли определенные обряды.

На кладбище продолжались обряды, которые сопровождали душу покойного в иной мир. На этом, втором уровне можно говорить о трёх субстанциях. Первая субстанция – тело умершего в гробу – переходила из предпохоронного цикла в похоронный. Вторая субстанция нематериальная – *исхор* ‘образ’, третья – *шопам* ‘могила’. Со значением слова *ис* мы уже знакомы. Слово *хор* многозначно: образ, изображение (изготовленное способом литья из металла, а также вырубленное, выструганное из дерева, кости). Например, *нэпек хор* – изображение на бумаге; *нэцат уха д хор* – ‘покрывало женской нарты’. Оно обозначает также тень, контур, отпечаток на снегу, призрак. “Словом *хор* обозначали также тень, контур, отражение, и у северных остяков оно встречается в названии кукол умерших...” (Карьялайнен К.Ф., 1994. С.38). На Сыне существует выражение: *Исхор иты омасдан* ‘как призрак, тень сидишь’. В свое время К.Ф. Карьялайнен писал: “Название

души-тени в настоящее время уже различно на всей территории, но представление о ней настолько сходно, что мы должны считать это понятие души также общеугорским" [Карьялайнен К.Ф., 1994. С. 36].

Во время похорон, а именно в момент совершения обряда *уды талты* 'олений душить, затягивать (верёвкой)', в нарты сажали *исхор* – образ умершего человека. Этот образ женской фигурки изготавливали из ношенной женской шубы *сах*, на неё сверху накидывали платок. Если хоронили мужчину, то *исхор* изготавливали из старой малицы, которую носил хозяин.

Во время похоронного процесса олени запрягались в определенные нарты: для покойного мужчины готовили нарты, на которых он обычно ездил при жизни *ёш ухал*. Женщине-покойнице готовили женскую нарту *нэңат ухал*. На кладбище у женской нарты переделывали место для сидения с левой стороны на правую сторону. На нащепы нарт привязывали ровдужные украшения *пар кел* и колокольчики. Сами нарты были покрыты двумя специальными женскими покрывалами для нарт *нэңат ухал хор*. Одно покрывало из оленьего меха, другое суконное.

Упряжных оленей запрягали наоборот: ведущего оленя с левой стороны перепрягали на правую сторону, ведомых – на левую. Образ умершего *исхор* сажали с правой стороны нарты. Кто-то из родственников брал в руки хорей, вожжи и против солнца разворачивал упряжку с сидящим в нартах *исхор*. Затем упряжку останавливали, душили одной веревкой всех оленей и глушили их дубинкой. В упряжке могло быть от двух до пяти оленей. Олени в редких судорогах вздрагивали и умирали на левом боку.

Все присутствующие молча стояли вокруг. И как будто в этой тишине улетала душа покойного в иные миры. Казалось, белый снег и пасмурное небо менялись местами, и олени в упряжке летели куда-то, изредка шевеля ногами (рис. 9).



Рис. 9. Отправление оленьей упряжки с умершим

Когда олени окончательно затихали, их распрягали и приступали к разделке. При этом особое внимание обращали на шкуру с головы оленя *веш сох* и на спинные сухожилия *шаши дон*. Разделанное сырое мясо для еды раскладывали на расстеленные сырые оленьи шкуры с не отделенными от копыт камусами. Сколько оленей было забито во время похорон, столько и шкур с мясом ставилось для поминок к изголовью покойного. Затем шкуры отодвигали от гроба, все присутствующие

садились есть. Когда ставилась поминальная еда для покойного, то использовали слово *шаши дьты* ‘протягивать’, ‘выставить в каком-нибудь направлении’ [Талигина Н. М., 1998. С. 44]. Во время похорон женщины я наблюдала, как к изголовью клали шкуры с головы оленей и спинные сухожилия. Я спросила одну из присутствующих родственниц, для чего их туда кладут? Она ответила: “На том свете умершая будет рассматривать оленей и найдет в первую очередь шкуры с головы оленей и спинные сухожилия. Так она узнает, на скольких оленях отправили её родственники в последний путь”. Шкура с головы оленя – это как бы наличие оленя. А сухожилия для чего кладут? Получила ответ: “Оленя держит спинное сухожилие, или хребет оленя держится благодаря ему”.

Во время похорон при забое транспортных оленей в нарте сидела *исхор* — образ женщины, а тело покойной находилось в гробу еще не захороненным. Затем шубу *сах* и головной платок клали в могилу, но не просто клали *понты*, а расстилали, растягивали *талты*, то есть стелили поверх или вдоль покойного. Когда хоронили мужчину, в нартах сидел образ *исхор* умершего мужчины в виде его малицы или гуся *кувиц*. Эту одежду расстилали поверх умершего на гроб.

В т о р о е о п л а к и в а н и е и т р а п е з а. При разделывании туши оленя часть мяса раскладывали для варения в котел, отдельно — для сыроедения, остальное мясо замораживалось на вешалах. Над костром висели большие котлы, и в них закладывали в основном мясо с костями — шейная часть, хребет и конечности. Это делалось для того, чтобы оставить как можно больше костей животных на кладбище вместе с черепом, шкурой, копытами. Черепа оленей вывешивались тут же на дерево друг над другом.

После того как подготовили сырое мясо для еды, расстилали столько сырых шкур, сколько было забито животных. Для поминания покойного шкуры с мясом ставили к изголовью гроба. *Нярнёхишашилыты* — ‘сырое мясо ставить (показывать) покойнику’. Женщины располагались перед расстеленными с мясом шкурами оленей полукругом для второго оплакивания покойного. После оплакивания шкуры с мясом отодвигали от гроба, и для поминальной еды мужчины и женщины располагались отдельно. Ели мясо со шкур.

*Хунтылыты* — прощальное гадание по покойнику. Все работы по приготовлению к похоронам были завершены, могильная яма выкопана, надмогильный домик построен, транспортные животные забиты и туши разделаны, оставалось последнее прощание с покойным. Для этого с крышки гроба убрали все приношения покойному. Один





Рис. 10. Прощание с покойным

конец палки оставляли на 20–30 см выступающим над изголовьем, чтобы можно было приподнять гроб.

Каждый присутствующий на кладбище подходил к гробу, приподнимал его и целовал трижды гроб. Если кто-то не мог поднять гроб с телом, значит, покойный хочет что-то сказать ему в последний раз. Оставить гроб с покойным в состоянии “ид, ханман” было нежелательно, видимо, для живых людей. После того как все попрощались с умершим, его готовили к опусканию в могильную яму. Целовали гроб и прощались до встречи с ним на том свете (рис. 10).

О п у с к а н и е г р о б а и п р о щ а н и е. У с т а н о в к а н а д м о г и л ь н о г о д о м и к а. После того как все родственники и присутствующие на кладбище попрощались с умершим, гроб переносили к могильной

яме. Гроб опускали в могильную яму на кожаных ремнях *лаккел*, которыми пользовались в хозяйстве в качестве веревок. На дно ямы поверх брусьев клали оленью шкуру, на нее ставили гроб. После прощания взрослых с покойным прощались и дети, особенно близкие, — малолетние дети, внуки, племянники умершего. Малышей трижды передавали из рук в руки через гроб с покойником, который уже находился в могильной яме. Дети постарше сами перепрыгивали через могильную яму с покойным трижды. По представлениям хантов, дети не должны часто вспоминать умерших родственников, плакать, грустить них. Таким образом защищали хрупкую психику детей от травм, шока.

Другой предосторожностью по отношению к покойному и живым было забвение имени умершего человека. Чтобы лишний раз не тревожить душу умершего, ханты совершали обряд запрета на произнесение его имени. Мужчина, дальний родственник, брал в руки металлическую тарелку и громко ударял по ней молотком или топором, произнося полное имя умершего человека. После удара тарелка должна быть пробитой насквозь. С этого момента громко произнесенное имя покойного человека считалось табу для живых. Если в семье или среди близких родственников были тезки покойного, то живым давали другое имя или кличку.

Перед захоронением поверх крышки гроба клали все вещи, которые не были надеты на покойного. У мужчин это были красивая парка, гуси рабочие, ношенные малицы, обувь, шуба, которой он укрывался во время сна и другие личные вещи покойного. Клали и предметы оленьей упряжи. Все вещи укрывались берестой. Затем устанавливали надмогильный домик таким образом, чтобы оставалось некоторое пустое пространство между крышей надмогильного домика и берес-

той, укрывшей гроб с покойником и вещами. По бокам могилу присыпали землей и утрамбовывали. На земле перед отверстием надмогильного домика *ёш ус* стелили доски. Крышу надмогильного домика заколачивали несколькими гвоздями для того, чтобы вернуться на кладбище через день-два и доложить забытые вещи.

Третье оплакивание и трапеза. Опустив гроб в могильную яму, установив надмогильный домик, открывали *ёш ус* 'отверстие для руки' в новой могиле. Перед отверстием на доски ставили чашку с водой.

К этому времени женщины, которые отвечали за очаг, снимали с костра котел с отварным мясом. Младшие невестки в семье умершего родственника готовили трапезу. *Путанё хипасаншашидыты* 'стол с мясом ставить' (показывать). Мясо раскладывали в три чаши иставляли по-прежнему в три места. Первый стол, на который ставили чашу с мясом и бульоном, относили к могиле вновь похороненного. Второй стол ставили посредине площадки. Третью чашу с мясом относили к очагу. Женщины, опустив платки, в третий раз оплакивали погребенного человека. После оплакивания столы разворачивали против хода солнца и приглашали людей к столу.

Окончательное прощание с покойным. После окончания ритуального застолья размещали утварь, оставляемую для покойного на кладбище, по местам. Оленьи черепа всшали на деревья. Перевернутые сани клали поверх двускатной крыши надмогильного домика у ног. Хорей прислоняли к дереву, которое росло рядом с могилой. Ящик с чайными чашками *шай дарсц* ставили у ног покойного. Рядом ставили чайник. Перевернутый стол, лыжи, лыжные палки, вёсла клали на могилу. Возле очага оставляли перевернутый котел.

Все присутствовавшие на похоронах на прощание перед уходом с кладбища домой подходили к новой могиле и прощались с покойным постукиванием по крыше могилы или целовали его. Последним прощался и закрывал отверстие надмогильного домика *ёш ус тухарты* самый близкий родственник умершего.

Возвращение домой. После всех похоронных хлопот каждый из родственников, уезжая с кладбища, звал свою душу с собой: "*Исхорэм, юва!*". По представлениям хантов, каждый живой человек имел собственного невидимого двойника, называемого *ис*, *исхор*.

Самым последним уезжал кто-то из старших родственников. Отъехав недалеко от кладбища, останавливались. Старший родственник отламывал от березы веточки и ими перегородивал путь душе только что похороненного человека: веточки клал на землю поперек дороги. Ханты считали, что душа умершего человека способна самостоятельно передвигаться за живыми людьми, если ей не препятствовать.

### 3.3. Послепохоронный период

Послепохоронный период у сынских хантов делился на несколько временных отрезков. В зависимости от того, кого хоронили, мужчину или женщину, соблюдали четное и нечетное количество дней, месяцев и лет траура. Мужчине полагалось пять дней, пятьдесят дней, пять месяцев и пять лет траура. Женщине – четыре дня траура, сорок дней, четыре месяца и четыре года. В редких случаях близкие родственники носили траур до семи лет.

Самый первый траурный срок длился четыре дня для женщин и пять дней для мужчин. В эти дни родственники в раз-

ной степени выполняли траурные ритуалы. Дальние родственники ограничивались развязыванием перемычки на косах *ох тос* 'головы перемычка'. Женщины из числа более близких родственников накидывали на голову платки наизнанку, мужчины ходили без поясов, без завязок под коленом на обуви. Женщина могла менять платки после каждого срока траура: после четырёх-пяти дней, сорока-пятидесяти дней, четырех-пяти месяцев и после четырёх-пяти лет.

После похорон волосы заплетали, но *ох тос* 'головы перемычку' не завязывали, так как продолжали нести траур. Если во время похорон или в дни траура молодая девушка бралась за расческу и расчесывала свои волосы, то ей старшие говорили: "Вот так же наш род вычешут с лица земли, как ты вычесываешь свои волосы". Ханты считали, что вычесывание и стрижка волос способствовали укорачиванию жизни *нунат*, ослаблению жизненных сил. Мужчинам и женщинам запрещалось укорачивать волосы, это приравнивалось к тому, что самостоятельно никто не имел права сам укорачивать назначенный свыше срок жизни.

Все предметы траура – платки, завязки, ленты, шнуры – называли *песы* 'траур'; *песы кел* 'траурная верёвка', *песы ох-шам* 'траурный платок'.

Ханты во время траура не принимали участия в общественных празднествах, не исполняли священные песни и танцы, не женились до окончания траура.

В послепохоронный период изготавливали фигуры *иттарма* и *ура* – вместилища душ умершего человека.

Окончание первого траура. Изготовление *иттарма*. После пяти (если умирал мужчина) и четырех дней (если умирала женщина) заканчивался первый период траура – *хат.дат тарматсайт* 'дни (траура) заканчивались ("наполнились")'.

По окончании первого траура в один и тот же день изготавливали *иттарму* и сжигали оставшиеся от гроба щепки и сосуд с жиром. Это происходило там, где человек умер. Если человек умирал вдали от своего места проживания и был увезен для захоронения на родовое кладбище, то щепки и сосуд с жиром сжигали на месте изготовления гроба. Вместилище его души *иттарма* изготавливали в том населенном пункте, откуда его вывезли на кладбище в день похорон.

В день окончания первого траура родственники ехали на кладбище. После их отъезда оставшиеся дома женщины изготавливали *иттарма*. Пожилая женщина брала из дровяника кусок дерева для дымокура, который был мягким, как губка, и очень легко поддавался обработке. Вырезала углубление, наподобие человеческой фигуры длиной около 4–5 см. Плавила свинец на костре в жестяной банке и заливала в углубление. Фигура была готова, как только остывал свинец. Примерно в то время дня, когда умерший был похоронен, женщины сжигали во дворе щепки, оставшиеся после изготовления гроба и сосуд с жиром *пал вош аш* ‘чаша около ушей’. В тот же костер клали волосы *упат*, выжженные или остриженные в начале траура. Туда же клали беличьи хвосты, при помощи которых выводили на улицу души покойного.

После того, как гас костер, женщины оплакивали покойника. Они расчесывали волосы и завязывали на косах перемычку *ох тос кел*. Меняли траурный платок на другой, а предыдущий завязывали в лесу на дерево. Кто не окончил траур, продолжал его носить до сорока – пятидесяти дней и больше. Женщины, которые носили траур дальше, волосы расчесывали, но *ох тос кел*, ‘перемычку на косах’ не завязывали. Траурный головной платок продолжали носить до окончания следующего срока траура. После обряда, плача, умывались чистой водой, целовались друг с другом.



Все женщины заходили в помещение для продолжения изготовления *иттармы*. Шили одежду для фигурки: малицу, если похороненный был мужского пола, и женскую шубку *сах*, если это была женщина.

В статье З.П. Соколовой даны подробные описания фигурок *иттарма*, найденные на Сыне из селения Горбунгорт. Это были фигурки человека и животного из свинца. Одна была фигуркой умершего мужчины, одетой в две ситцевые рубахи и замшевую одежду с капюшоном из оленьей шкуры, вокруг талии проходила узкая полоска сукна. На другой фигурке, вероятно женской, было длинное платье с завязками вместо пуговиц и шуба, подвязанная полоской сукна. Впереди и сзади на шубе было прикреплено по медному кольцу, кроме того, спереди свисала связка маленьких колец. Обе фигуры были закутаны в маленькие головные платки с кистями, которые были сшиты специально в исполнение обета. Рядом с фигуркой в коробке лежали сигареты, спички, табакерка, стаканчик с чаем, игольник и печенье [Sokolowa Z P, 1975. S. 400, 401].

Изготовленную фигурку помещали в самодельный дощатый или фанерный ящик. Накрывали стол со свежей и вареной рыбой, мясом, спиртным и другими продуктами и ставили перед вновь изготовленной *иттармой*. За этим застольем заканчивали срок траура в четыре-пять дней – *хат.дат тармат-саит* ‘дни его/ее закончились’. Теперь соседи и дальние родственники могли заниматься своими обычными хозяйственными делами: стиркой, уборкой по дому, ездить на рыбалку, охоту.

По воззрениям сынских хантов, после смерти человека происходила реинкарнация души в новорожденном младенце. После физической смерти душа умершего человека вновь возвращалась в памяти своих родственников, детей в образе *ляксам*.

**Завершение 40–50-дневного траура.** Круг родственников, носящих траур по умершему человеку, постепенно сужался. Траур в пятьдесят (для мужчин) и сорок дней (для женщин) носили близкие родственники. Обряд завершения траура проводили раньше, чем исполнилось бы ровно пятьдесят или сорок дней со дня смерти умершего родственника. Этими недостающими днями до определенного срока живые родственники выражали свое горе и неудовольствие по отношению к покойному, что он/она умер/ла в столь раннем возрасте. Если же покойный был в преклонном возрасте, то завершали траур за один день до окончания траурного срока. Обряд завершения траура в основном выполняли женщины. Мужчины молча присутствовали. Этот обряд повторял действия траура в четыре-пять дней. После оплакивания завершали траур те родственники, которые носили его до пятидесяти и сорока дней. Так же, как и при трауре в четыре-пять дней, меняли платки, завязывали перемычки на накосниках.

**Сжигание волос у п т у щ и т ы.** Обряд сжигания волос отнести к каким-либо конкретным срокам погребального цикла невозможно из-за его привязанности к сезонам года. Его должны были проводить весной после прилёта птиц для тех, кто умер осенью, зимой и весной до прилёта птиц. Для тех, кто умер поздней весной или летом, обряд проводили осенью, ближе ко времени отлета птиц на юг. Согласно мировоззрению ханты, все души умерших людей улетают на юг с перелётными птицами к Небесному Отцу. Обряд *у п т у щ и т ы* являлся действием по отправлению души умершего в потусторонний, Верхний мир. “*Вой тохал тайн манс нум мува Нум Турам Аще.д хоца*” ‘На кончиках крыльев улетела душа покойного в верховья (на юг) к Верховному Небесному Отцу’.

Весна и утро, осень и вечер – переходные временные отрезки. В мифопоэтической традиции сынских хантов они свя-

зываются с качественными изменениями мира: мир просыпается (рождается) и засыпает (умирает). Неустойчивость погоды, резкие колебания температуры и другие проявления неустойчивости предопределили особое отношение к весенним и осенним месяцам.

О проведении обряда сжигания волос *унат уцитты* все родственники оповещались заранее. Желательно было на совершение обряда прибыть супружескими парами. В назначенный день к обеду варилось утиное мясо, заранее припасенное для этого обряда. После того, как сварили мясо, в отдельную посуду собирался с бульона утиный жир *васы пут ов вой*. Мясо дичи подавалось на стол в длинных деревянных чашах *хуваң*. Бульон разливали в деревянные или эмалированные кружки. Стол ставили к вместилищу души умершего *иттарма*.

После того как остывало мясо, хозяин, поворачиваясь со столом по ходу солнца, ставил его перед гостями. *Пасанэныкшиак хата.цты* 'стол (твой) вниз выдвинь', говорили в тех случаях, если стол не поднимали. Стол с едой либо поднимали, либо просто выдвигали к людям после того, как ставили духам. Поднимая или подвигая стол, духам давали знать, что за столом будут сидеть другие. За столом полагалось разговаривать, шутить, смеяться, чтобы душа покойного не тосковала, не печалилась. После угощения мясом ставили чайный стол. Затем, пока хозяйка убирала посуду и стол, мужчины выходили на улицу. За домом под открытым небом, где обычно мастерили мужчины *вератты хар*, они обсуждали свои проблемы.

В это время все женщины, девушки и маленькие девочки собирались, чтобы идти в лес для совершения обряда сжигания волос *унат уцитты*. С собой брали собранные перья, пух, крылья утки, убитой на первой весенней охоте. Кроме того, приносили в лес кружку с водой, древесные стружки

ут.дан, чашу с утиным жиром, бересту, 15–20 сухих лучинок, нож, ножницы, спички. Каждая женщина брала с собой узелочек с волосами. Эти волосы после расчесывания она собирала в одно место с тех пор, как похоронили родственника или родственницу. Сжигаемые на ритуальном костре волосы способствовали подъёму души покойного. Если волос собрано мало, то душа покойного не сможет подняться и улететь на юг с перелетными птицами – утками: “*Ат вератад вой тохал тайн манты*” ‘Не может душа на кончиках крыльев птиц улететь’. Оставшаяся душа может перевоплотиться в нечто, чего всегда боялись ханты.

Выбор места для обряда был не случаен. Это должна быть небольшая поляна у воды – реки или ручья, но нежелательно у озера или болота. Выбрав место, приступали к расплетанию кос. У северных женщин-ханты есть накосное украшение, так называемые ложные косы *картэу сэв* – накосники с металлическими украшениями. Косы расплетали те женщины, которые не имели возможности сделать это дома. К таким относились молодые замужние женщины, которые соблюдали обряд избегания. Косы расплетали, но не расчесывали.

Придя в лес, одна из старших женщин из выструганных сухих лучинок строила чум, его шести были высотой не более 25–30 см. Это было жилище для помещения души покойного – *исхор хот* ‘дом для души’. Жилище – один из ключевых элементов, определявших традиционные схемы пространства в мировоззрении ханты. Из жилища человек отправлялся в открытый мир, сюда же возвращался, как в убежище.

Связав за верхушки три палочки-шеста, женщина устанавливала каркас чума. Если был только один покойник, то сооружалась одна половина жилища. Другую половину оставляли свободной, пустой, недостроенной. В половине жилища

оставшийся живой родственник назывался *хот пелка хащам от* “в половине жилища оставшийся тот”. Подобно тому, как пространство чума делилось на левую (мужскую) и правую (женскую) стороны. Небо, по представлениям ханты, имело мужскую (южную) и женскую (северную) половины. Построенную половину чума покрывали кусками проваренной бересты.

Пока самая старшая женщина строила “жилище”, другие женщины теребили пучки волос, свалаявшиеся пряди – *тор монталы*. После этой процедуры все волосы клали внутрь построенного “жилища”. Ведущая обряд женщина поверх волос клала утиные перья, пух, крылья. Все уложенное обильно брызгалось из рта утиным жиром *нут ов вой*. Вылив весь жир, женщина зажигала спичку и поджигала “чум”. Вместе с душой умершего отправлялось также и его жилище – полчума (полдома).

Теперь ведущая обязана была проследить за процессом горения, чтобы в золе не осталось ни палочки, ни кусочка бересты или слипшихся, обугленных перьев птицы. По религиозным воззрениям ханты, если в ритуальном костре-чуме что-то оставалось несгоревшим, то это предвещало для живых болезни, неудачи на промыслах, другие несчастья. Поэтому ведущая обряд очень тщательно всё проверяла, перемешивала. Хорошо, если в кострище оставались лишь пепел и зола.

После того как все сгорело в костре-чуме, женщины садились вокруг пепелища на колени, низко опустив головы и сдвинув платки до земли, начинали плакать в голос. Опушенный до земли платок давал ощущение изолированности от внешнего мира. Женщина оставалась как бы наедине с умершим, общалась с ним один на один. Плач скорее напоминал песню. Каждая женщина вела свою “партию”, они обращались к умершему родственнику со словами сожаления, выражали горечь утраты.

После плача женщина умывала лицо водой, принесенной из дома, вытиралась древесными стружками *утлап*. Рядом заканчивала плач другая родственница, тоже умывалась водой, вытиралась, и они целовались друг с другом – *уйтанты-стан* ‘встретились’. Ханты обычно целуют друг друга при встрече после продолжительной разлуки. При целовании соблюдали возрастные особенности, младшие не целовали старших. Этот запрет не распространялся на погребальные, поминальные обряды. По представлениям хантов, необходима встреча после траура с живыми людьми в этом Среднем, человеческом мире.

Перед тем как уйти с этого места, *песы охшам* ‘траурные платки’, *песы сэв кел* ‘траурные накосные верёвки’ завязывали на молодую ель. Этим завершался обряд сжигания волос. По представлениям сынских хантов, душа покойного родственника была отправлена с перелетными птицами на юг или к Небесному Отцу – *Турам Ащи*.

Придя домой после совершения обряда, женщины целовались со всеми. Родственники, соблюдающие обряд избегания, целовались через платок.

Теперь женщины расчесывали волосы и заплетали в две простые косы *хулам курап сэв* ‘косы в три пряди’. Заплетали волосы без ложной косы либо прятали волосы под платок, чтобы дома заплести как следует. Ложные косы во время траура было не принято носить. Те, у кого закончился срок траура, к косам привязывали перемычку *ох тос*. Накосные тесёмки *песы кел* ‘траурные веревки’, которыми пользовались во время траура, оставляли в лесу вместе с платками у ритуального костра, привязав на ствол дерева. Те женщины, у которых кончился срок траура, на голову надевали новый платок, как правило, красивой, яркой стороной наружу. А те женщи-

ны, которые будут нести траур в течение более долгого времени, меняли платок на новый и накидывали изнаночной стороной наружу или же оставались в старом до следующего траурного срока. Обычно долгий траур – до четырёх-пяти лет – носили матери, жены, реже – старшие сёстры.

Женщины, сменив платки, убрав волосы под них, сидели и разговаривали. Во время траура нельзя было рассказывать сказки, петь, вырезать и шить орнаменты из меха, сукна. Чтобы снять эти запреты, нужно было на бересте вырезать ножницами или ножом орнаменты, детали кисов (меховой обуви). Вместе со взрослыми орнаменты вырезали и молодые девушки, девочки. Старшие советовали молодым вырезанные из бересты изображения бросать в текущую воду, приговаривая при этом: “Расти, моё мастерство, моё умение, как этот ручей, впадающий в широкую реку, в море...”. Если младшие не умели вырезать узоры, старшие им показывали простейшие элементы орнаментов. Они проходили азы творчества незаметно, в форме игры. Все женщины поочерёдно вырезали что-нибудь на бересте и тем самым снимали с себя запреты на все виды деятельности, наложенные в связи со смертью родственника. Теперь женщины могли петь песни, рассказывать сказки, вырезать орнаменты, шить, надевать наряды и ходить на праздники.

Изготовление *ура* – вместилища души. У сынских хантов существует понятие о пристанище для душ погибших людей – *ура*. Сами фигурки-вместилища душ покойников тоже назывались *ура*. *Ура* – это жилища душ погибших людей, домики. Словом *ура* называли и маленькое “село” из таких домиков. В них поселяли души людей, умерших не своей смертью. Например, если они умерли при эпидемиях или погибли: утонули, умерли при родах или ушли из



жизни по своей воле. Людям, умершим естественной смертью, *ура* не изготавливали. В *ура*-“селения” помещали близких родственников, можно назвать их семейными.

*Ура* – это пристанище блуждающей души человека, умершего неестественной смертью. Ханты считали, что души таких людей после смерти человека долго не могли успокоиться, найти себе место обитания. Носилась душа умершего человека *исхор* по белому свету, пугала людей, уносила души маленьких детей, насылала на близких родственников болезни и другие неприятности. Душа погибшего человека могла превратиться в злого духа, в этом случае ему приносились жертвы, чтобы умиловить.

Изображение *ура* изготавливали в разные сроки. Но большинство сынских хантов придерживались определенных сроков. Изображение *ура* изготавливали для женской души спустя четыре года, а для мужчин после пяти лет траура. Так называемые годы траура не соответствовали общепринятому времени исчисления. Одним годом для покойного человека являлся один сезон, вторым годом – второй сезон. Таким образом, покойный “проживал” четыре года в один год живого человека. Родственники несли траур два реальных года по умершей женщине и два реальных года, плюс один сезон по умершему мужчине.

Изготовление изображения *ура* я наблюдала несколько раз. В первый раз в юртах Тильтим в 1981 г., затем пришлось присутствовать при совершении этих обрядов в поселке Овгорт в 1986–1987 гг. Во всех случаях основу для вместилища души изготавливали из тряпок, как обычно делали куклы *акань* детям для игр. Для души умершего человека-мужчины шили маленькую малицу, для женщины – шубу. В отличие от детских кукол у фигурки *ура* в одежде имелись рукава, но фигурка была без ног. Одежду и само изображение *ура* женщины изготавливали дома, готовую вывозили на место постоянного пребывания.

По описаниям З.П. Соколовой можно получить представление о месте хранения фигурок, изготовленных после смерти утонувших. Это небольшие амбарчики *ура-хот* ‘дом ура’, в каждом хранится одна фигурка *ура*, вместе с жертвоприношениями. Размеры амбарчика: длина 60–70 см, ширина 40–50 см, высота 60–65 см, доски шириной 30–40 см. Стены и пол – из досок, имеется дощатая дверь. *Ура-хот* имеет двускатную крышу. Поверх балок крыша покрывается берестой, а затем досками. Так же, как постройки на могилах, архитектуру *ура-хот* можно сравнить с амбарами хозяйственного или культового назначения [Sokolowa Z.P., 1975. S. 407, 408].

Родственников заранее оповещали о дне изготовления *ура*. Приглашали близких, соседей, шамана. Рано утром выезжали на оленях на *ура*, взяв с собой жертвенного оленя. Прибыв на место, располагали оленьи упряжки. Открывали *ёш ус* ‘отверстия для рук’ у старых *ура*. При этом целовали крышку домика или стучали по крышке домика *ура*. На старом кост-



Рис. 11. Поминки у домиков *ура*

прище женщины разводили огонь и кипятили чай. Посуда для поминального обряда – котел, чайник, чайная посуда, стол – постоянно хранилась недалеко от кострища. Вскипятив чай, накрывали стол, еду раскладывали в несколько чаш и их разносили по нескольким *ура*-домикам. Стол и чаши с едой стояли некоторое время для духов *ура-порыдыты*.

Изготовление домика *ура* и размещение в нем *ура* отдаленно напоминали похороны умершего человека на кладбище (рис. 11). Отличие было в том, что домик был над землей на высоте более метра. Домик был из досок, с двускатной крышей, без окон и дверей, с отверстием для руки в торце *ёш ус*. Чтобы закрыть отверстие в домике *ура*, отпиливали от толстой доски кусок, прибавляли к нему ручку и была готова пробка для закрывания отверстия в домике.

В домик *ура* сажали изображение *ура*, обязательно туда клали что-нибудь из личных вещей покойного. Мужчинам клали пиджак, рубашку, свитер, женщинам – головной платок, платье. Вещи должны быть не новыми, а ношенными при жизни их владельцами.

Поставив домик на высокий пенъ спиленного дерева, надежно укрепив его, сажали в него на кусок оленьей шкуры изображение *ура*. После этого забивали жертвенное животное. Жертвенной кровью обмазывали вокруг отверстие *ёш ус* и ствол дерева, на котором укреплен домик. Духов *ура* “угощали” свежей кровью и мясом. Затем варили в котле мясо и снова угощали *ура* и угощались сами. Перед тем как уйти домой, убирали стол, посуду, котлы и чайники на место. В селении *ура* имелся один стол и посуда для всех. Хранили их возле костра-очага в определенном месте. Уходя домой, после себя дорогу перекрывали березовыми веточками.

Помещение *иттарма* к домашним духам. На обряд помещения *иттарма* – вместилища души – к духам-покровителям семьи, рода *иттарма мула омасда* – приглашались родственники, соседи. Обязательно приглашался шаман *шепан*. Для проведения обряда требовалось жертвенное животное. Жители реки Сыни чаще других животных для этой цели использовали оленя.

Обряд совершали утром. За домом стояла запряженная оленья упряжка. Учитывали фазу луны: должно было быть новолуние, в крайнем случае полнолуние.

Накрывали стол с угощениями и ставили в передний угол дома *мул*. В этот угол рядом с домашними духами-охранителями сажали вместилище души умершего человека *иттарма*. Лицом к переднему углу садился шаман (ворожей) и начинал шаманить (ворожить). Главная цель ворожбы – выяснить, “согласна” ли душа умершего человека стать духом-покровителем семьи, рода. Если были другие просьбы родственников к духам-покровителям этого дома, рода, то ворожей передавал эти просьбы. После общения с духами, богами шаман говорил родственникам, куда желает попасть (поместиться) душа умершего человека. В одном случае душа покойного не желала быть духом-покровителем семьи, рода. В другом случае ворожей получал положительный ответ на вопрос родственников. В случае, когда вместилище души умершего *иттарма* желало быть духом-покровителем, устраивали *йир* – жертвоприношение.

Хозяин дома выносил из помещения домашних духов. При этом на порог дома клали железные предметы либо горящие угли с *йо.л*, через них хозяин проносил духов.

Жертвенного оленя окуривали составом *йол*, на рога привязывали белую ткань с монетой. Перед носом оленя ставили чашу с угощением для духов *уды нёл аң* 'чаша для носа оленя'.

Вместилище души умершего *иттарма*, завернутое в большие платки с кистями, сажали на спину жертвенного оленя и кружили оленя вместе с *иттарма* по ходу солнца три раза. После того как убивали жертвенное животное, *иттарму* сажали на бок убитого животного – она вместе с душой оленя улетала в верхние миры. В этот момент, по верованиям хантов, происходило перевоплощение вместилища души *иттарма* в домашнего духа-охранителя семьи *дух*. *Иттарма* помещали с этого часа к домашним духам *дух*.

После обряда жертвоприношения *йир иттарма* из вместилища души умершего человека перевоплощалась в духа-охранителя семьи, рода.

**Краткие выводы.** В погребальном обряде, на всех его этапах выполнялся комплекс бытовых и ритуальных действий с телом умершего человека и его душами, отделившимися после смерти от тела.

К предпохоронным событиям относится наступление смерти человека, принесение вести о смерти родственника, обмывание покойного, одевание, укладывание в гроб; изготовление специальных чаш для гадания, оплакивание женщинами, молчаливое присутствие сидящих мужчин. Обряды по выводу душ покойного из общества живых людей: *хот ус тухарты* 'дома отверстия закрыть', *исхорт* ким *эталдыты* 'вынос душ покойного', *хунтыдыты* – гадание по покойнику.

Этап похорон начинался с выноса гроба из помещения, затем следовали обряды на кладбище: *уды талды* 'олений душисть', обряд запрещения произносить имя умершего, обряды обратного пути с кладбища.

Третий, послепохоронный этап начинался с изготовления вместилища души покойного *иттарма* и последующих действий по отправлению душ умершего человека: завершение 40–50-дневного траурного периода со времени смерти родственника; совершение обряда сжигания волос *унат уцциты*; изготовление вместилища души человека *ура*; обряд помещения *иттарма* к домашним духам.

## Заключение

У сынских хантов с обрядами жизненного цикла были связаны **определенные боги и духи**. Многие из них являлись универсальными, тем не менее они несли конкретную “ответственность” в какой-то определенной сфере. В первую группу входили *Нум Турам Ащи* ‘Верхний Бог Отец’ и богиня *Калтащ Анки* ‘Калтащ Мать’. Вторую группу составляли многочисленные духи-покровители, которые подразделялись на родовых и семейных (личных). К третьей группе относятся всеобщие духи, враждебно настроенные к людям, — духи подземного мира и духи болезни и смерти.

Одной из особенностей сынских хантов являлось почитание владыки Нижнего мира *Хынь ики* в качестве домашнего духа. Обращает на себя внимание также тот факт, что жертву ему приносили только во время свадебного обряда, а не погребального, непосредственно связанного с Нижним миром. Его изображение постоянно находилось в женской части чума, где проходили роды. Жертвоприношений этому духу в родильной обрядности не производили.

В обрядах жизненного цикла прослеживаются **мужская и женская сферы**. Существовало пространственное деление помещения на мужскую часть (*ун норы*) и женскую (*ай норы*). Во время свадьбы невеста сидела в пологе в женской части помещения. Элементом родильной обрядности было прожи-



вание женщины в маленьком домике, пространство которого закрыто от мужа, мужчин, им нельзя туда заходить. В погребальном обряде помещение разделялось на две половины по линии гроба, поставленного на спальное место умершего человека. В сторону переднего угла от гроба сидели мужчины, а в сторону дверей – женщины.

Все действия, связанные с жертвоприношением животного, совершали мужчины. Женщины присутствовали пассивно, как зрители. В процедуре сватовства главная роль принадлежала мужчине. Женщина (невеста) соглашалась или отказывала сватам. При родах присутствовали в основном женщины, они же проводили обряды очищения.

В погребальном обряде ритуалы с духами, жертвоприношения, изготовление лодки-гроба, надмогильного домика, ящика для *иттарма* и духа *ура* исполняли мужчины. Оплакивание, приготовление поминальной пищи, изготовление кукол-вместилищ были функцией женщины. Обряды, завершающие траур (4–5 дней, 40–50 дней и 4–5 месяцев), исполняли женщины, мужчины молча присутствовали. Если умирал мужчина, родственники выстригали волосы надо лбом; если женщина – с затылка.

Мужчине в могилу клали заднюю часть полога, для женщины брали часть полога с лицевой стороны.

При сравнении **угощений-застольи** и **жертвоприношений** в свадебном и родильном обрядах, а также поминальной пищи в погребальном обряде выявляются следующие черты общего и особенного (рис. 12).

Во время свадьбы угощения были трех видов: мужские столы, женские столы, чаши для духов священной нарты. Здесь имело место жертвоприношение животного, для угощения которого выставлялась чаша. Угощения ставили трижды по

## Свадьба

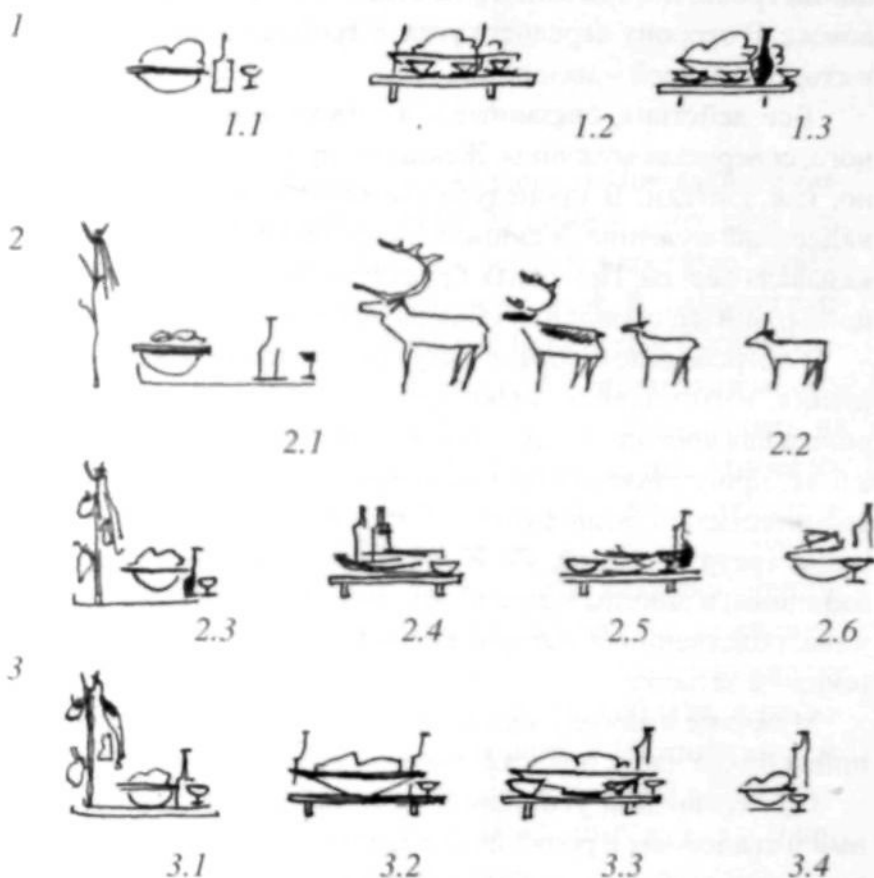
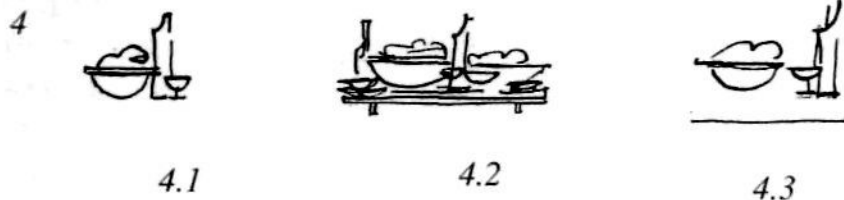
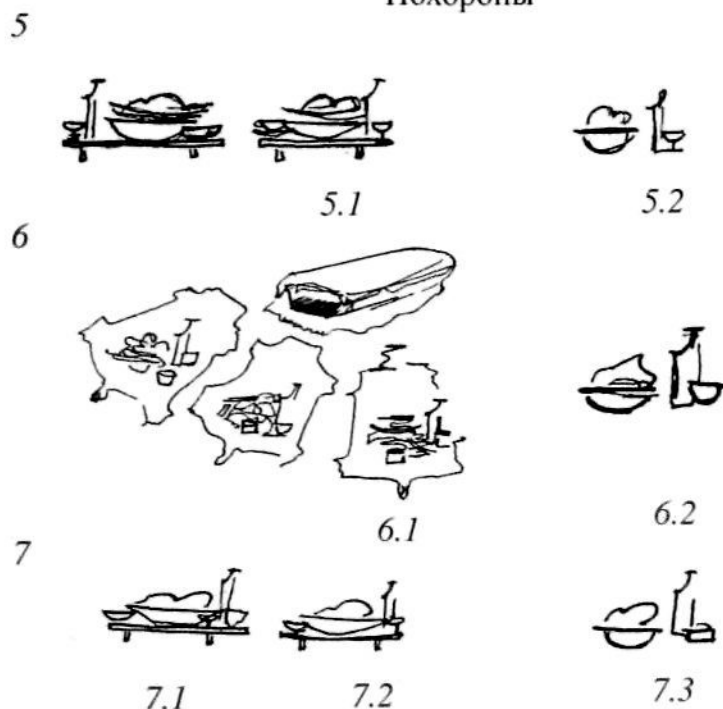


Рис. 12. Схема угощений и жертвоприношений: 1 – угощение чаем: 1.1 – чаша духам священной нарты; 1.2 – мужской стол для домашних духов; 1.3 – женский стол для домашнего духа; 2 – угощение родовых, семейных духов сырым мясом: 2.1 – небесное дерево; 2.2 – чаша к носу оленя; 2.3 – чаша для священной нарты; 2.4 – мужской стол; 2.5 – женский стол; 2.6 – угощение для огня; 3 – угощение вареным мясом: 3.1 – к священной нарте; 3.2 – мужской стол; 3.3 – женский стол; 3.4 – огню; 4 – смешанное

## Родильный обряд



## Похороны



угощение: 4.1 – чаша духам священной нарты; 4.2 – стол для домашних духов (слева – мужчины, справа – женщины); 4.3 – чаша огню; 5 – поминки с чаем: 5.1 – мужской стол (у гроба); 5.2 – женский стол (у гроба); 5.3 – чаша огню; 6 – поминки с сырым мясом: 6.1 – мясо на шкурах (у гроба, мужчины и женщины отдельно); 6.2 – чаша огню; 7 – поминки с вареным мясом: 7.1 – мужской стол; 7.2 – женский стол; 7.3 – чаша огню

схеме "наоборот" (по сравнению с обыденным приемом пищи): в три места, но в двух направлениях - духам Верхнего мира и духам священной нарты; другое направление - духам Нижнего мира (*Хынь ики*) и огню очага. В погребальном обряде отличие от свадебного заключается в том, что поминальную пищу ставили не духам Верхнего мира, а покойнику. Также отсутствовала поминальная пища духам Нижнего мира, а чашу ставили огню очага.

В родильной обрядности было только одно застолье - для домашних духов: одну чашу с угощением выносили к священной нарте, другую ставили к огню очага. Жертвоприношение здесь отсутствовало.

В погребальном обряде, в отличие от свадебного и родильного, угощение духов не производилось, чашу с угощением ставили только огню очага. При похоронах выставлялась поминальная пища (не угощение). Здесь, кроме столов с поминальной пищей (чаем), ставилось мясо транспортных животных, которое раскладывали на шкурах забитых животных. Эти животные не приносились в жертву, их забивали, чтобы отправить вместе с душой покойного. Поминальную пищу не разделяли на мужские и женские столы.

Из сравнения всех трех обрядов вытекает, что при свадьбе и родах обращались к духам Верхнего и Нижнего миров, а при похоронах - к огню и покойнику. Сходство всех трех обрядов проявлялось в угощении огня пищей, затем она предназначалась женщинам.

Обязательным моментом в переходных обрядах были **изоляция и действия "наоборот"**.

Изоляции подлежал тот, кто условно или действительно, временно или постоянно переходил в другое состояние.

Во время свадьбы изолировали невесту (в пологе). Изоляция жениха заключалась в его отсутствии на начальном периоде собственной свадьбы (в доме невесты). Роженица изолировалась в отдельном маленьком доме. При похоронах изолировали покойного, помещая его в гроб ("дом" в доме).

Действия "наоборот" при временном переходе в другое состояние имели место при подаче пищи, ношении одежды, обращении с волосами живых и мертвых.

Во всех обрядах пища подавалась в обратном (по сравнению с обыденным) порядке. В повседневности вначале подавали пищу (мясо или рыбу), затем чай, а при обрядовом угощении - вначале чай, затем рыбу-мясо.

В погребальном обряде головные платки надевались наизнанку (как у покойника, так и у живых). Женщины распускали волосы, покойник в гробу находился с расплетенной косой. В отличие от обыденной жизни, в послепохоронный период нельзя было петь, рассказывать сказки (т.е. следовало "замолкнуть"), вырезать украшения. Это можно понять так, что живые соумирали с покойным.

Важным элементом обрядов жизненного цикла был **транспорт** (рис. 13). Назначение транспорта – перемещать в пространстве, во времени, в мирах и состояниях. Во время свадьбы невесту ("покойницу") на оленьей нарте обводили трижды вокруг ее жилища и увозили в дом жениха, где она "воскресала" после приобщения к очагу и домашним духам. Провозили вокруг жилища невесты и домашнего духа, поместив его на спину оленя.

В родильном обряде младенец с матерью "поднимались" в мир людей из потустороннего мира, перепрыгивая четыре-пять раз через нарты-лодки с условными оленями.

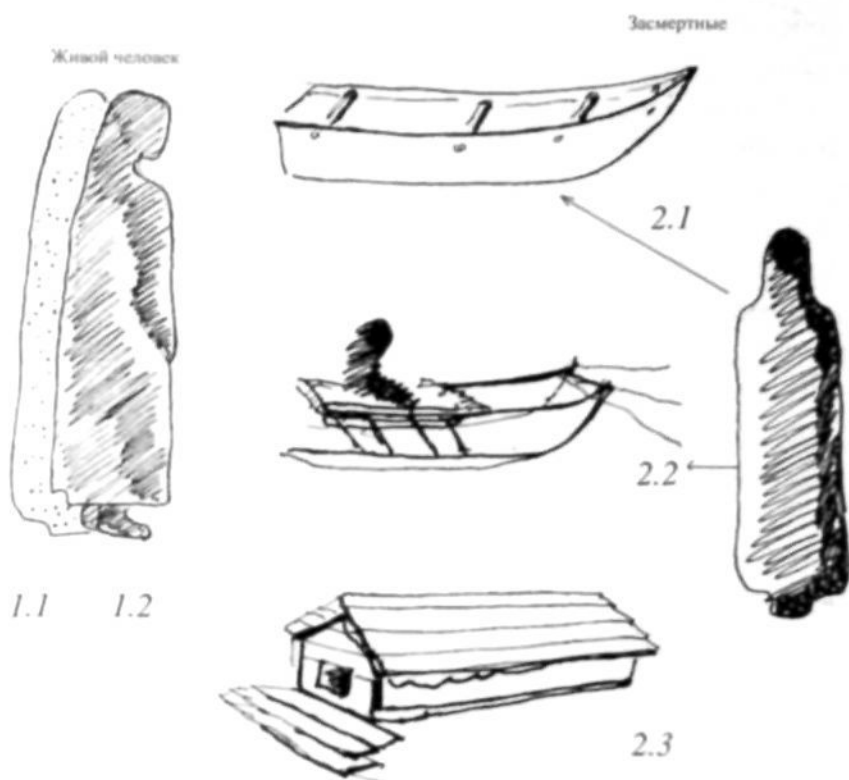
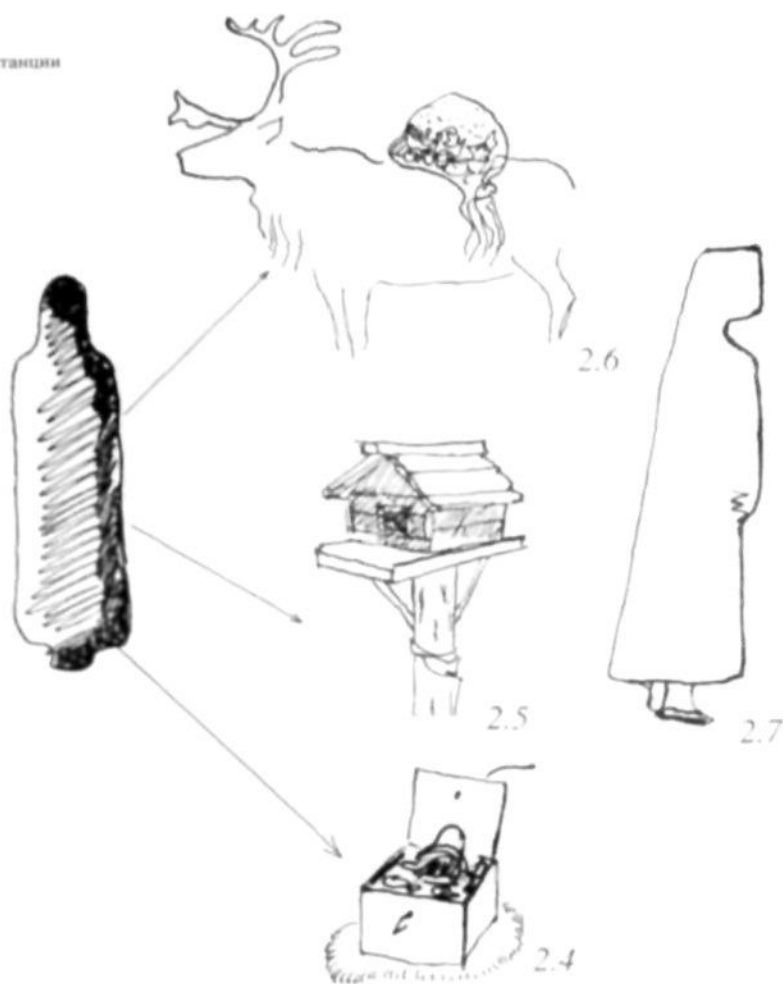


Рис. 13. Схема субстанций живого и умершего человека: 1 – живой человек: 1.1 – душа *ис*; 1.2 – тело; 2 – засмертные субстанции: 2.1 – тело умершего (в лодке); 2.2 – образ умершего *исхор* (в нарте); 2.3 – надмогильный домик;

субстанции



2.4 – вместилище души *иттарма* в виде куклы (в ящике); 2.5 – домик *ура* и вместилище души *ура* в виде куклы (в домике); 2.6 – душа *иттарма*, превратившаяся в духа-покровителя семьи *дунох*; 2.7 – реинкарнирующая душа *ваагм*



## Свадьба

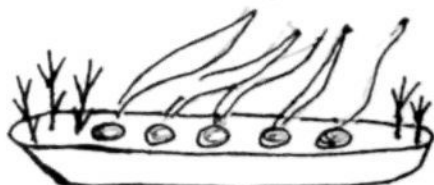


1.1



1.2

## Родильный обряд



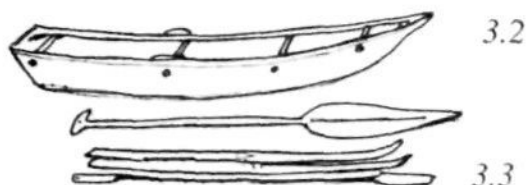
2.1



2.2

Рис. 14. Схема использования транспорта в обрядах: 1 – свадьба: 1.1 – поезд невесты; 1.2 – домашний дух на олене; 2 – родильный обряд: 2.1 – ритуальная нарта-лодка с условными оленями; 2.2 – адтам аңки,

## Похороны



«поднимающая» новорожденного из потустороннего мира в мир людей путем перепрыгивания через нарту-лодку; 3 – похороны: 3.1 – нарта с душой *исхор*; 3.2 – лодка-гроб; 3.3 – лыжи покойного; 3.4 – олень, несущий вместилище души *иттарма*

При похоронах душа *исхор* покойного, находясь на нартах, “переезжала” в потусторонний мир, в то время как тело покойного находилось в лодке-гробу еще не захороненным, т.е. в человеческом мире. Вместилище души умершего *иттарму* трижды обводили вокруг шеи жертвенного оленя с останками, символизирующими «перевоплощение» духа.

Во всех трех действиях выполнялось вознесение духа на спину оленя, что было запретным для людей. Очевидно, это след кочевнической культуры, так как ханты верхом на оленях не ездили.

При анализе погребального обряда выявляются представления о **прижизненном и засмертном круговороте** физической и духовной сущности человека (рис. 14).

Живой человек имеет следующие субстанции: тело (физическое); *исхор* ‘образ-тень’; *лил* ‘дыхание’; *ис* ‘душу (души)’; *нупат* – долготу жизни; *нэм* ‘имя’; *ляksam* – реинкарнированную душу предка.

Мертвый человек распадался на несколько составных. Материальную сущность (физическое тело) помещали в гроб-лодку. Впоследствии тело должно превратиться в прах *каран хомлах* (жука).

*Исхор* ‘образ-тень’, сидящий в нарте, уходил в могилу, в Нижний мир. О дыхании *лил* говорили – *лылал эслас* ‘испустил дыхание’; о душах (четырёх-пяти) *ис* говорили: «*Ислал манлат*» ‘души ушли’ (их “вынесли” из помещения). Душу *ис* в форме *иттарма* переводили в мир домашних духов *лунхат*. *Ис* ‘душа’-ура становилась духом-ура. Духа-ура ханты относили к духам-покровителям семьи. Покойный может иметь *ляksam* – женщины в четырех девочках, мужчины – в пяти мальчиках. Умерший возвращался через *ляksam* в Средний, человеческий мир.

Особенно многозначной была душа (души) *ис*. После смерти человека его *ис* (души) распадалась на несколько компонентов. Они различны по названиям, по времени продолжения существования, по своему воздействию на живых людей. С их трансформацией, переходом из одного состояния в другое связан ряд обрядов, имеющих целью избавление от души мертвого человека. В жилище производилось *хот ус тухарты* ‘закрывание входов-выходов’, *исхорт ким эталтыты* ‘вынос душ покойного’; рядом с жилищем выполнялся обряд *унат уцтиты* ‘волосы сжигать’, т.е. проводить души покойного в мир иной. Другие обряды включали изготовление вместилища для души умерших (*иттарма, ура*).

При рождении ребенка происходил разрыв умершего с миром духов и возврат в мир людей. Физическое отделение ребенка от чрева матери (*патлам хот элты* ‘из темного дома’ или из Подземного мира) путем перерезания пуповины выполняла *Пукан анки*. Функцию духовного приобщения ребенка к миру людей выполняла *Алтам анки* ‘несущая мать’, производя очищение водой, огнем. Функции третьей социальной матери *Перна анки* ‘крестная мать’, вероятно, объясняются влиянием христианства.

У сынских хантов существует выражение “*Турам улты кусэн лак*”, ‘божьей жизни замкнутый круг’, означающее цикл человеческой жизни, полный ее круг: свадьба, рождение и смерть с последующим возрождением в молодой семье. Умирал один человек, а возвращался к живым в четырех-пяти *ляксам*. Здесь отражены идея размножения, потенциального увеличения количества людей, идея сохранения в “памяти” (*ляксам*) старших родственников. Умерший человек должен превратиться в духа-охранителя семьи, рода.

## Литература

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

*Бабаков В. Г.* Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // Советская этнография. 1988. № 3. С. 63–47.

*Банников К. Л.* Представления о жизненной силе в традиционных японских верованиях // Этнографическое обозрение. 1997. №3.

*Бартенев В.* На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края. СПб., 1896. 154 с.

*Бауло А. В.* Атрибутика домашних святилищ нижеобских хантов // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1998. Т. 1У. С. 404–408.

*Бауло А. В.* Богатырь и невеста (серебряное блюдо с р. Сыня) // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. С. 123–127.

*Бауло А. В.* Жертвенные покрывала как феномен обрядовой практики обских угров (генезис и эволюция): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997. 23 с.

*Белявский Ф.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833. 259 с.

Большой энциклопедический словарь. М., 1998.

*Гемуев И. Н.* Мировоззрение манси. Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.

*Гемуев И. Н.* Семья у селькупов (XIX – нач. XX вв.). Новосибирск: Наука, 1984. 156 с.

*Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Небесный всадник. Новосибирск, 2001. 159 с.

*Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. 240 с.

*Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культовые места XIX – нач. XX вв. Новосибирск: Наука, 1986. 190 с.

*Головинов А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. 607с.

*Енов В.Е.* Обряды проводов умершего у шурышкарских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Вып. 1. С. 86–91.

*Зенько А.П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, 1997. 155 с.

*Зибарев В.А.* Юстиция у малых народов Севера (XVII– XIX вв.). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. 206 с.

*Зуев В.Ф.* Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов // Материалы по этнографии Сибири XVIII века. М., 1947. 96 с.

*Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX вв.). Народы Сибири и Дальнего Востока. М.; Л.: АН СССР, 1963. 500 с.

История и культура хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 162 с.

*Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. 150 с.

*Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 282 с.

*Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 3. 264 с.

*Кастрен А.М.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Магазин земледения и путешествий. М., 1860. Т. 6. 495 с.

*Кисляков Н.А.* Семейно-брачные запреты и избегания // Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Л.: Наука, 1969. 240 с.

Кулемзин В.М. Методические аспекты изучения погребального обряда // Обряды народов Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1990. С. 87–94.

Кулемзин В.М. Об изображениях умерших у северных хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С. 93–98.

Кулемзин В.М. Представления восточных хантов о живых и неживых предметах // Из истории Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. Вып. 19. С. 234–239.

Кулемзин В.М. Традиционное мировоззрение хантов: Дис. ... докт. ист. наук в форме доклада. Новосибирск, 1993. 29 с.

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

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. 191 с.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. 225 с.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992. 136 с.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В., Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Энциклопедия уральских мифологий. Т. 3: Мифология хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 304 с.

Латина М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 114 с.

Лукина Н.В. Антропонимы восточных хантов // Вопросы финно-угроведения. Языкознание: (Тезисы докладов на XVI Всесоюзной конференции финно-угроведов. Июнь 1979 г.). Сыктывкар, 1979. С. 94.

Лукина Н.В. Изменения в терминологии родства васюганских хантов // Советское финно-угроведение. Таллин, 1975. С. 271–275.

Лукина Н.В. Об особенностях культуры отдельных групп хантов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1978. С. 114–119.

Лукина Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М.: Наука, 1990. С. 3–57.

Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. 365 с.



*Мартынова Е.П.* Образ Калтащ-анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 74–84.

*Мартынова Е.П.* Представления о Нижнем мире у сынских и юганских хантов // Научный семинар по теме «Проблемы духовной культуры древних обществ». Екатеринбург, 1994а. С. 16–20.

*Мартынова Е.П.* Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. 235 с.

*Мартынова Е.П.* Пор-ёх и Мось-ёх в представлении ханты // Сургут. Сибирь. Россия: Тезисы докладов. Екатеринбург, 1994б. С. 112–114.

Мифы, предания и сказки хантов и манси / Сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М.: Наука, 1990. 568 с.

*Молданов Тимофей.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 260 с.

*Молданов Тимофей, Молданова Татьяна.* Боги земли Казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 112 с.

*Новицкий Гр.* Краткое описание о народе остячком. СПб., 1884. 116 с.

*Ожегов С.И., Шведова Н.Ю.* Толковый словарь русского языка. М., 1997. 900 с.

*Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний.* Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 475 с.

*Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2. 476 с.

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

*Патканов С.К.* Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. СПб., 1891. 74 с.

*Перевалова Е.В.* Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. Тобольск, 1991. Вып. 1. С. 118–128.

*Перевалова Е.В.* К вопросу о брачно-родственных отношениях нижнеобских хантов // Проблемы исторической интерпретации археологических и источников Западной Сибири. Томск, 1990.

*Перевалова Е.В.* Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 85–97.

*Перевалова Е.В.* Этническая история северных хантов (обско-куноватская группа) в XVII – XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997.

*Поляков И.С.* Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби, исполненном по поручению Академии наук. СПб., 1877. 187 с.

*Попов Б.Н.* Семейная культура народов Северо-востока России: традиции и инновации. Новосибирск: ВО "Наука", 1993. 263 с.

*Попова С.А.* Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. Вып. 9. С. 135–161.

*Попова С.А.* Мужской и женский миры в системе отношений традиционной культуры манси: обряды перехода: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2002. 16 с.

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

*Прыткова Н.Ф.* Одежда хантов // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. 1953. Вып. 15. С. 123–233.

*Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом, 1993. 78 с.

*Ромбандеева Е.И.* Мансийский обряд, связанный с рождением ребенка // Народы Северо-западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Вып. 4. С. 6–14.

*Руденко С.И.* Предметы из остяцкого могильника возле Обдорска. СПб., 1914.

*Самар Ю.А.* Социальное развитие малочисленных народов Дальнего Востока: опыт социально-философского анализа. Новосибирск, 1996. 168 с.

*Смирнова Я.С.* К типологии обычаев умыкания // Проблемы типологии в этнографии. М.: Наука, 1979. С. 265–268.

*Соколова З.П.* К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 186–210.

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

*Соколова З.П.* Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования Института этнографии. 1974 г. М., 1975. С. 169–175.

*Соколова З.П.* О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990. С. 58–72.

*Соколова З.П.* О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 169–175.

Соколова З.П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сынских хантов // Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. М., 1974. С. 49–60.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л.: Наука, 1971. С. 211–238.

Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 325 с.

Соколова З.П. Ханты и манси (Похоронная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 125–143.

Соколова З.П. Ханты и манси (Свадебная обрядность) // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 36–42.

Соколова З.П. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С.15–66.

Сязи А.М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 248 с.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. 573 с.

Тайлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Д.А. Коропчевского. Смоленск: Русич, 2000. 624с.

Талигина Н.М. Бисер как элемент традиционной культуры северных хантов // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998.

Талигина Н.М. Духи – охранители семьи у северных ханты // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С.113–114.

Талигина Н.М. Заметки о семье и браке сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып. 6. С. 21–23.

Талигина Н.М. Новое в погребальном обряде (*унт уццты*) // Третьи Сибирские чтения. СПб., 1995.

Талигина Н.М. Обряд сватовства у хантов реки Сыни // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Вып. 4. С. 65–71.

Талигина Н.М. Обряды очищения женщин у сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд. Том. ун-та, 1999. Вып. 8. С. 97–104.

Талигина Н.М. Описание похоронного обряда сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 130–140.

Талигина Н.М. Описание свадебного обряда сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд. Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 125–129.

Талигина Н.М. Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып. 6. С. 42–48.

Талигина Н.М. Цветовая классификация у хантов // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума “Культурное наследие народов Западной Сибири”. Тобольск; Омск, 1999. С. 197–199.

Талигина Н.М. Цветовая триада хантов Нижнего Приобья // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд. Том. ун-та, 1999. Вып. 8. С. 92–96.

Федорова Е.Г. О некоторых особенностях погребального обряда территориальных групп северных манси // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 116–117.

Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882. 575 с.

Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография. 1947. Т. VI–VII. С. 159–183.

Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия, 1959. Т. 51. С. 117–156.

Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // Советская этнография. 1939. № 2. С. 20–42.

Ahlquist A. Unter Wogulen und Ostjaken. Reisebriefe und ethnographische Mitteilungen // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. Helsingfors, 1883. T. XIV. 170 s.

Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker. Helsinki – Pöytä, 1921. Bd. I. 204 s.; 1922. Bd. II. 386 s.; 1927. Bd. III. 352 s.

Kodolanyi J., jr. Frauenkleidung der Ob-Ugrier // Acta Ethnographica. Budapest, 1969. T. XVIII. - (Рукопись перевода с немецкого, выполненного Н.В. Лукиной, хранится в архиве Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера, г. Салехард).

Patkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. St.-P., 1897.

Sokolowa Z.P. Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Chanti am Unterlauf des Ob // Acta Ethnographica. 1975. T. 24 (3-4). S. 385–413. - (Рукопись перевода с немецкого, выполненного Н.В. Лукиной, хра-

няется в архиве Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера, г. Салехард).

*Steinitz W.* Der Flussalte // Ostjakologische Arbeiten. Berlin: Akademie-Verlag, 1975. Bd. 1. S. 53- 79.

*Steinitz W.* Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // Ethnos. 1938. № 1. S. 125-140.

*Vahter T.* Ornamentik der Ob-Ugrier. Helsinki, 1953. 216 s. 199 Taf. - (Рукопись перевода с немецкого, выполненного О.М. Рындиной, хранится в архиве Научного центра гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера, г. Салехард).

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### Список терминов

*Ай* маленький  
*Ай хот* маленькое жилище, шалаш  
*Амп* собака  
*Ампал* хадс собака сдохла  
*Антома йиты* стать невидимым, исчезнуть, умереть  
*Аңки* мать  
*Апиты* уснуть, засыпать  
*Ас* Обь  
*Атам айкел* плохая весть  
*Атам турам* плохое небо, непогода, ненастье  
*Атэл* отдельный  
*Атэл рат тайты от* имеющий отдельный очаг  
*Аци* отец  
*Вай* меховая обувь из камуса или ровдуги  
*Вальцам уцитты* сжигание щепок, оставшихся после изготовления гроба  
*Васы* утка  
*Васы пун ов вой* утиный жир, снятый из котла с мясом утки

*Вени* 1. лицо; 2. морда (животного)  
*Вератты хар* мастеровое место мужчин (за жилищем)  
*Вет* пять  
*Ветьяң* пятьдесят  
*Вой* птица, животное  
*Вой тохал тай манс* на кончиках крыльев улетел  
*Ёри хир* сумка из меха оленя  
*Ёш* рука  
*И, ит* один  
*И рат* сыдан удты хоятат одним очагом живущие люди (родственники)  
*Ид* низ  
*Ид ханас* прилип  
*Идта мув* нижняя земля  
*Идта мув дух ики* дух Нижнего мира  
*Идта турам* Нижний мир, или Нижнее небо  
*Ими* женщина; жена; женщина в пожилом возрасте; старуха  
*Ирна сун* корытце, в которое укладывали новорожденного младенца на бок

*Ис* душа  
*Ис* древность  
*Исдад* души (мн.ч.)  
*Исхор* образ; изображение души; тень  
*Исхорт* ким *этадтыты* вынос душ покойного (из жилища)  
*Иттарма* вместилище души умершего человека  
*Йидам* стелька для хантыйской обуви из сухой травы  
*Йовдасты* отброситься (в иной мир)  
*Йод* состав для очищения от сакральной скверны  
*Калтащ* Анки Калтащ мать  
*Кат шаш дуп* "два спинных весла"  
*Карты ох* монета  
*Картэң сэв* ложная коса, украшенная металлическими бляхами  
*Кеш* меховые или суконные чулки  
*Куващ* гусь, верхняя меховая одежда  
*Кур идли ики* старик подземного мира (букв. старик, находящийся под ногами)  
*Курнат* у ног, подножие  
*Кунишан* расческа-гребень  
*Давдасты* ёх покойники, "ожидающие" родственников в потустороннем мире  
*Лаккел* кожаные ремни из обработанных шкур

*Ланкеп* одеяло, покрывало  
*Ланкисыты сах* шуба для укрывания (во время сна или отдыха)  
*Лёхидаты* уйти, смыться в мир иной  
*Дуңх* дух, божество  
*Дух ими* дух в женском образе  
*Дыл шувад тохнас* дыхание оборвалось (умер)  
*Дыл дэрад тохнас* корень дыхания оборвался (умер)  
*Дыдал эсдас* дыхание испустил (умер)  
*Дэнас* хвоя, ветка хвойного дерева  
*Ляksam* возврат души умершего родственника в новорожденного  
*Ма охэм энхидысэм каматса хатда* я (свою) голову развязывала на несколько дней (для соблюдения траура)  
*Маш* рогатина  
*Муйкку* нижние покрытия для чума из старых оленьих шкур или сукна  
*Монталы* сверток, пучок (травы, бересты и т.д.)  
*Най* солнце  
*Най ими (уды)* олениха, важенка  
*Наман дэты нэ (тут ими)* иносказательное название огня  
*Норы* циновка из вейника



*Норы (сэвам норы)* циновка  
(сплетенная из мятлика)

*Норы сэвты торн* трава (вей-  
ник), из которой плели циновки

*Норы тахты* шкуры для по-  
стели

*Нум* верхний, южный

*Нум турам вот* ветер южной  
стороны неба

*Нупат* срок жизни человека

*Нупат, охсох* волосы

*Нэ* женщина

*Нэ поры* свадьба

*Нэңат* ухад женская нарта

*Нэ няврэм* девочка

*Нэпек* бумага

*Нэ порыдыты хар* священ-  
ные женские места

*Нэрп* юх ольха

*Нюки* зимние покрытия для  
чума из оленьих шкур

*Няврэм* ребенок

*Няд* четыре

*Нядьяң* сорок

*Няр нёхи* сырое мясо

*Опсыдыты* ставить, садить

*Осам* изголовье

*Осам хир* 1. мешок для изго-  
ловья; 2. подушка

*От* тот

*Ох* деньги

*Ох тос* перемычка для накос-  
ника

*Охшам* платок

*Паварт* бревно

*Паварт хот* жилище из брёвен

*Пад вош аң* поминальная  
чаша возле головы покойного

*Пар кел* ровдужные украше-  
ния на нащепках женских нарт

*Парты* умереть

*Патар ох* медная монета

*Патлам турам* темное небо

*Па турам* иной (потусторон-  
ний) мир

*Поры* угощение

*Перна* крест

*Песы кел* траурная тесемка  
или лента

*Песы* траур

*Песы охшам* траурный платок

*Пириц* ими пожилая женщина

*Питы сахли ики* старик в чер-  
ной шубе (дух подземного мира)

*Порыдыты* ритуальное уго-  
щение

*Потам вой* растопленный  
внутренний олений жир

*Пут* котел

*Пут кх* перекладина над очагом

*Рат* очаг

*Рат сыд* край очага

*Сах* распашная женская верх-  
няя одежда из меха или сукна

*Сах кимад* подол шубы

*Сорам* смерть

*Сорам лота питас* в место  
смерти попал

*Сормаңлота питмем хорти* как  
будто (я) попал в место смерти

*Сорам ёхтас* смерть пришла

*Сормаң от* имеющий смерть

*Сормды от* не имеющий смерти

*Сох* кожа, шкура

*Сысад парс* время (его) кончилось

*Сэма питты* родиться (букв. попасться на глаза)

*Сэм сая питас* умер (букв. за глаза ушедший или скрывшийся с глаз)

*Сорни Най Анки* Золотая женщина-мать

*Сыстам турам* 'чистое небо' или 'хорошая погода'

*Сыстам* чистый

*Суң* корытце из берёсты

*Сыд* край, обочина

*Тахар* циновка

*Тахты* шкура оленя

*Торн монталы* сверток из травы

*Торан* трава

*торн хадс* трава пожухла, помертвела

*Тонты* летние покрытия для чума из берёсты

*Турам* небо

*Турам анки* мать бога, богиня

*Турам* стороны света

*Тум турам* тот мир

*Тут ими* огонь-женщина

*тучаң* женская сумка

*Тыхад* гнездо

*Уйтантысат* — понятие: встретились живые с живыми в среднем, человеческом мире; здо-

роваясь, старшие целовали младших

*Упат уциты* обряд сжигания волос

*Ура* вместилище души человека, умершего неестественной смертью

*Улапса* жизнь

*Ул шест* для чума

*Ул вош* основание шеста

*Утлап* мягкие древесные стружки, заменявшие в быту вату, полотенце

*Ун эви* взрослая девушка

*Урп* пояс стыдливости

*Уш чага, гриб, нарост* на березе, образованный вытекающим соком

*Уш йинк* раствор чаги, уголь после сжигания чаги

*Хада* мертвец, покойник

*Хада муңхал* узел покойника

*Хатд най* солнце-женщина

*Хатдаң турам* солнечное небо

*Хот* жилище, постройка

*Хотхар сохад* доски для пола

*Хатд дун* рулевое весло лодки-калданки

*Хада дор* озеро мертвецов

*Хада ёхаң уида* переезжать через реку мертвецов

*Хада турам* мир покойников

*Хадты* сдохнуть (о животных)

*Хатад парас* день кончился

<i>Хаш</i> тал, ива	<i>Шашкэл</i> завязки для мужской
<i>Хашан</i> полог	меховой или ровдужной обуви
<i>Хотан</i> лебедь	<i>Шовар</i> заяц
<i>Хинь</i> дух нижней земли	<i>Шопам</i> могила; могильная
<i>Хусау турам</i> звездное небо	яма
<i>Хул дэнас</i> еловый лапник	<i>Щань</i> мать
<i>Хулы, хулэн</i> грязь (бытовая)	<i>Щащи</i> бабушка
<i>Хоп</i> лодка	<i>Щехма</i> сакральная грязь, не-
<i>Хоп юх</i> осина	чистоты, тяжесть
<i>Хот ус тухарты</i> ритуальное	<i>Эви</i> девочка
закрывание входов-выходов в доме	<i>Эви</i> девушка
<i>Шар</i> табак	<i>Энамты</i> из молодая женщина
<i>Шаш ан</i> чаша у колен (по-	<i>Юрашты</i> силами меряться
койного)	<i>Ям</i> хорошо
<i>Шашидыты</i> протянуть, выс-	<i>Ямтюв</i> украшения из ровду-
тавить ритуальное угощение	ги на оленьей упряжи

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. Свадебный обряд .....</b>	<b>13</b>
1.1. Формы семьи и брака .....	14
1.2. Досвадебные обряды .....	19
1.3. Свадьба .....	26
1.4. Послесвадебные обряды .....	51
1.5. Материальная культура в свадебном цикле .....	55
<b>Глава 2. Обряды, связанные с рождением ребенка</b>	
2.1. Духи-податели жизни и покровители в дородовый период .....	70
2.2. Дородовый период .....	73
2.3. Роды .....	82
2.4. Послеродовый период .....	87
2.5. Приобщение ребенка к социуму и миру духов .....	99
<b>Глава 3. Обряды, связанные со смертью человека</b>	
3.1. Предпохоронный период .....	108
3.2. Похороны .....	122
3.3. Послепохоронный период .....	134
<b>Заключение .....</b>	<b>150</b>
<b>Литература .....</b>	<b>160</b>
<b>Приложения .....</b>	<b>170</b>

Научное издание

Надежда Михайловна Талигина

**ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА У СЫНСКИХ ХАНТОВ**

Редактор *В.С. Сумарокова*

Технический редактор *Р.М. Подгорбунская*

Оригинал-макет *А.М. Мороз*

---

Лицензия ИД 04617 от 24.04.2001 г.

Подписано в печать 02.09.2004 г. Формат 60х84<sup>1/16</sup>

Печ. л. 10,8 + 3 вкл.; усл. печ. л. 10,7; уч.-изд. л. 11. Тираж 500 экз. Заказ № 1110.

---

ФГУП "Издательство ТГУ", 634029, г. Томск, ул. Никитина, 4  
ОГУП "Асиновская типография", г. Асино, ул. Проектная, 22



Н.М. Талигина происходит из хантыйской семьи рыбака-охотника. Окончила Московское высшее художественно-промышленное училище (бывшее Строгановское), специальность - художник декоративно-прикладного искусства. В 1987-1992 гг. работала преподавателем художественных дисциплин в Училище культуры и искусств (г. Салехард). С 1992 г. работает в Научном центре гуманитарных исследований коренных малочисленных народов Севера Ямало-Ненецкого автономного округа, в настоящее время - ученый секретарь. Кандидат исторических наук (по специальности "этнография, этнология и антропология"). Известный художник, участник многих выставок, в том числе международных.