

К ВОПРОСУ О РИТУАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ КОМИ ОЛЕНЕВОДОВ СЕВЕРНОГО ЗАУРАЛЬЯ

Н.А. Лискевич

На основе анализа полевых данных рассмотрены набор действий и предписаний, связанных с проведением оленеводов на летние пастбища, апотропеические ритуалы, почитаемые территории в горах, некоторые приемы метеорологической магии, негативные предзнаменования и способы их нейтрализации, описано использование оберегов для облегчения выпаса оленей.

Коми Северного Зауралья, оленеводство, обряды ухода, сакральные территории, Нер-Ойка, кресты, метеорологическая магия, промысловый культ.

Одним из основных хозяйственных занятий ижемской группы коми является крупнотабунное оленеводство отгонного типа. У ижемских оленеводов, расселившихся у восточных склонов Приполярного и Полярного Урала, практиковался вертикальный тип кочевания с переходом на горные пастбища в летний период [Головнев, 1993, с. 82]. Система ведения оленеводческого хозяйства складывалась в течение нескольких столетий, определялись сроки и маршруты сезонных перекочевок, проходные пути и перевалы через реки, кормовые ресурсы пастбищных угодий, места для длительных сезонных стоянок, вырабатывались технологические навыки выпаса и передвижения со стадом в условиях высокогорья. Отдельные аспекты изменения маршрутов кочевания и динамики поголовья оленьих стад у обских коми отмечены Н.Д. Конаковым и О.В. Котовым [1991, с. 77–78, 83], маршруты и сроки перекочевок ижемцев севера Западной Сибири, особенности оленьего транспорта рассмотрены в работе В.А. Козьмина [2003, с. 85–94]. Вопросы происхождения и развития крупнотабунного оленеводства у коми, состав оленьих стад, хозяйственный годовой цикл, технологические навыки и знания, практика производственной деятельности освещены Н.Д. Конаковым [2004, с. 149–173], существенно дополнены и подробно проанализированы К.В. Истоминым [2004].

В исследованиях, посвященных оленеводству ижемцев, как правило, освещаются рациональные знания и действия, связанные с ведением оленеводческого хозяйства. Знание территории, ее восприятие, практика передвижения формировались на основе запаса сведений предыдущих поколений и корректировались в процессе получения личного опыта. Этот дорожный опыт, усвоенный алгоритм движения позволял оленеводам преодолевать огромные расстояния, в том числе по незнакомой территории. При этом нужно отметить, что деятельность оленеводов была сопряжена с каждодневной потенциальной опасностью и экстремальными ситуациями, представлявшими угрозу как для людей, так и для животных. Это было связано с трудностью прохождения через перевалы в горах, где случались обвалы и сходы лавин, туманы и шквалистые ветра, переправами через стремительные горные реки, нападением хищников, внезапными эпизоотиями, из-за которых можно было потерять все стадо, и пр. Коми считают, что сохранение поголовья оленей зависит не только от желания, воли и качества работы оленевода, но и от «оленего счастья»: «у кого как — кому на ладонь идет, кому — нет. Там хоть как старайся, если у тебя нету этого — все!» (ПМА, Шурышкарский р-н).

Можно предположить, что поведение и общение оленеводов в кризисных или пограничных ситуациях было ритуализировано, они могли использовать в своей практике и приемы так называемой промысловой (или производственной/хозяйственной) магии [Токарев, 1990, с. 477–491], направленные на обеспечение защиты пастухов и членов их семьи, а также безопасность и прирост стада. Промысловая магия и промысловый культ становились предметом исследования в работах, посвященных характеристике присваивающих видов хозяйства у коми, прежде всего охоты и рыболовства, при анализе религиозного мировоззрения промыслового населения [Конаков, 1983, с. 182–214; 2001; Традиционная культура..., 1994, с. 143–151]. Н.Д. Конаков отмечал, что промысел всегда был связан с риском неудачи, поэтому в промысловой среде существовал целый ряд всевозможных примет, запретов, поверий, заговоров [2001, с. 216–218]. В практике оленеводческой культуры ненцев зафиксированы приемы хозяйственной магии, к примеру обряды посвящения и жертвоприношения оленей Илебям'пэрта (Покровителю оленей)

К вопросу о ритуальных практиках коми оленеводов Северного Зауралья

с целью сохранения стада, размножения и облегчения выпаса [Костиков, 1930, с. 121–122]; в качестве оберега и для увеличения плодовитости важенок использовали комок оленьей шерсти *тыяб'* — «оленье счастье», находимый под кожей на шее убитого оленя; оберегом от хищников служили небольшие скульптурные изображения волка; семейные духи-покровители, выполнявшие множество функций, способствовали и успехам в оленеводстве [Хомич, 1977, с. 14–16, 21–22].

Во время полевой работы в Шурышкарском районе Ямало-Ненецкого автономного округа (2008, 2009 г.), Березовском и Белоярском районах Ханты-Мансийского автономного округа — Югры (2009, 2012 г.) одной из задач у нас был сбор материала, связанного с «дорожными» обычаями у коми, в том числе с обеспечением безопасности оленеводов во время калаша и на месте длительных стоянок. При подготовке структуры интервью и выборе тем обсуждения с информантами мы ориентировались на разработанную Т.Б. Щепанской методологию изучения культуры дороги в русской мифоритуальной традиции [2003], а также исследование А.В. Матвеева традиционной культуры путешествия населения Среднего Прииртышья [2012]. Нашими основными собеседниками были жители с. Мужы, Горки (Шурышкарский р-н), Саранпауль и Казым (Березовский, Белоярский р-ны), которые родились и выросли в семье оленеводов и в последующем сами работали в оленеводстве. К сожалению, во время бесед мы не были нацелены на сбор информации и не поднимали вопросы о способах получения/привлечения «оленьего счастья», возможностях существования и использования приемов иррациональной защиты домашних оленей, облегчения способов ухода за ними. Хотя небольшие сюжеты об этом удалось услышать, но специальное внимание развитию темы не уделялось. Цель нашей статьи — обобщение материалов полевых исследований по специфике передвижения коми оленеводов Северного Зауралья и приемам обеспечения безопасности в дороге.

Несмотря на присущий коми в целом стереотип оседлости [Конаков, Котов, 1991, с. 25–32], у ижемских оленеводов была установка на кочевой быт, жизнь в состоянии постоянного передвижения («мы — кочевники», «короли тундры!»), ими был создан комплекс обычаев, связанных с культурой дороги, одним из стереотипов поведения стала быстрая ориентация в пространстве [Там же, с. 40]. Такая установка подтверждает тезис А.В. Головнева, что для кочевой культуры путь как преодоление расстояния — смысл и основа обыденности [2009, с. 32].

Оленеводы Северного Зауралья зиму проводили в предгорных, лесных районах, более защищенных от холодных ветров и снега, лесотундры предгорий и Приобской полосы равнины использовались для весенне-осенних и переходных пастбищ, а на западных и восточных склонах Урала располагались летние и переходные пастбища [Лискевич, Шубница, 2012, с. 108]. Зимой оленеводы калашли в районе постоянных поселений, имели возможность увидеться со своими родственниками перед уходом в горы на долгое время, а также запастись продуктами на весь период кочевания с весны до осени. Переход с зимних пастбищ на летние начинался в апреле. У коми практиковались некоторые ритуалы, входящие в систему обрядов ухода, — «комплекс ритуальных и ритуализованных (символических, сценарно организованных) действий перед отправлением в путь» [Щепанская, 2003, с. 51]. Для отправления в дорогу старались выбрать благоприятный день. Нельзя было начинать новые дела в понедельник, церковные праздники, воскресенье, неблагоприятным считался день недели, на который выпадало Благовещение (7 апреля): «В этом году было во вторник — вот во вторник весь год ничего начинать новое не стоит, в дорогу нельзя новую в первый раз вступать» [ПМА, Шурышкарский р-н]; «Вот в Благовещение в дорогу не выходить, в Благовещение чум не ставить. На дорогу не езжать. Если придут с чумом на новое место, опять уже считают день, на какой приходят они. Это так. Благовещение — это 7 апреля. Весь год в день, на который оно пришлось, считают. Нельзя большое дело начинать в этот день» [ПМА, Березовский р-н]. Чтобы дорога была благополучной, перед поездкой рекомендовалось подержать во рту взятые из церкви просфоры [ПМА, Шурышкарский р-н]. О благополучии дороги гадали «на сон»; вещами считались сны, приснившиеся с четверга на пятницу [Там же].

Собравшиеся в дорогу перед выходом молились, были специальные «дорожные молитвы»: «У Бога просили благословения, если куда-то ехать собирались: благослови меня ехать, чтобы благополучно, живым и здоровым... Можно к Пантелеймону общаться, или к Николе, надо перекрещаться и сказать, Господи, благослови» [ПМА, Белоярский р-н]. Брали с собой в дорогу и «дорожные» иконы.

Выезжать в дорогу старались, как правило, утром: «Свекор всегда говорил: вечером солнце садится, никогда на дорогу не выезжайте. Ложитесь спать. В четыре часа встанете, в пять вы-

езжайте. На ночь никогда не разрешал нам никуда выезжать» [ПМА, Березовский р-н]. Перед выходом могли устраивать «застолье» — «вся родня придет», пили чай с родственниками, при этом уборка посуды при уезжающих табуировалась: «Чай попили, а мы не будем ждать, когда посуду уберут, а мы уходим, мы говорим: *пызан кутны*¹ ‘стол держи’. Чтоб в следующий раз стол тоже накрытый был, полный, для этого» [ПМА, Березовский р-н]. Обычным пожеланием было *бур туй* ‘хорошей дороги’. «Мы когда одни оставались, а родители в чум уезжали, они говорили: *олём благословясь* — “живите, благословясь”. Это самые главные слова, когда уходят. Или когда уезжают, им тоже говорят *мунём благословясь* — “езжайте, благословясь”. Это самые главные слова, которые испокон веков всегда говорят» [ПМА, Березовский, Шурышкарский р-ны]. Перед самым выходом из дома был обычай посидеть «на дорожку» [ПМА, Шурышкарский р-н].

Признаком невезения перед уходом была встреча с женщиной, что усугублялось наличием у нее пустого ведра. Для нейтрализации вреда рекомендовалось проходить мимо с *кукишем* [Там же]. Плохой приметой было возвращение с дороги по каким-либо причинам, в таком случае лучше было остаться дома и выехать снова на следующий день [ПМА, Березовский р-н]. Такая примета была характерна и для других групп коми, необходимость перенести дату выезда мотивировалась тем, что «в чем-нибудь да не будет удачи» [Абрамов, 1914, с. 66].

Родственники могли провожать отъезжающих на весенние пастбища оленеводов до окраины села, где выпивали немного спиртного: «Помню, они на речку спустятся, и вот уже бутылку открывают, колокольчик у оленя с шеи снимают, в колокольчик наливают по чуть-чуть — и на дорожку все выпивают. Это был такой обычай. Обязательно из колокольчика. И сейчас так делают — «по обычаю предков» [ПМА, Березовский р-н]. После расставания провожающие возвращались домой и продолжали чаепитие: «И возвращаемся и говорим: ну что, пойдёмте, там еще чай попьём, ну, чтоб все было хорошо» [Там же].

В течение дня оставшиеся соблюдали определенные ограничения: после проводов нельзя заходить в чужой дом, надо было сразу пойти к себе домой; в этот день нельзя было мыться в бане, мыть пол, выносить из дома мусор и стирать одежду уехавших, «чтобы они снова похорошему вернулись. Всё было чтобы хорошо» [ПМА, Шурышкарский р-н]. Родители, родственники молились за уехавших членов семьи, чтобы все было благополучно: «Они молитву читали, как я в командировку в оленстада еду, отец в основном все читал молитву, без меня, уже когда меня нет. Мама мне всегда говорит: Бог тебя бережет, отец, говорит, читает за тебя. Молитва “Живые помощи вышнего”» [ПМА, Шурышкарский р-н].

Оленеводы, проехав небольшое расстояние (около 8–10 км), делали остановку для отдыха оленей: «А у оленеводов есть такое определенное расстояние — *дадь уу дугдыл* (‘остановить упряжку’). Это отрезок по расстоянию и по времени, олени сами знают, они проехали такое расстояние, и им обязательно нужно отдых» [ПМА, Березовский р-н]. На первой стоянке также практиковалось ритуальное распитие спиртного. У саранпаульских оленеводов такая остановка называлась *Пьяный пень*. «Во время отъезда оленеводы всегда делали привал, и до сих пор делают. По Ясунтской дороге есть такое место, его называют *Пьяный пень*, там всегда снимают колокольчик, нальют и немного выпьют и на дорогу брызнут»; «А когда уезжаешь, первая остановка — там обязательно пить надо. Возле Ясунта была пьяная остановка — *Пьяный пень*. Это обычай такой» [Там же]. Оленеводы с. Мужа делали подобную остановку в урочище *Кресты*, возле установленного там большого деревянного креста, они «молились, приносили жертву (хлеб, спиртное) и пили водку из медных колокольчиков, снимая их с оленей» [Голубкова, 2006, с. 102].

Употребление спиртного было редким явлением у оленеводов. Алкоголь с собой брали, но в очень ограниченном количестве, и часто случалось так, что непригодившийся спирт везли обратно. В основном его использовали в медицинских целях: «У оленеводов всегда была бутылка. — *Н. Л.* на всякий случай. Мало ли что, перелом или еще что-то, спирт — это же лекарство от всех случаев» [ПМА, Березовский р-н]. Кроме того, практиковалось символическое угощение спиртным при встрече с другими оленеводами, особенно если давно их не видели: «Когда уезжают и в дороге встречаются, при встрече, там же рюмок нету, снимают с оленя колокольчик и наливают. Это я точно знаю. Потому что муж мой с Андреем Васильевичем до Хошлога не доезжая, там такое место есть, валун какой-то, там встретились, мы 8 месяцев не ви-

¹ Здесь и далее для написания и определения значения терминов использованы словари: [Безносикова и др., 2009; Лыткин, Гуляев, 1970; Словарь мужевского говора..., 2010].

К вопросу о ритуальных практиках коми оленеводов Северного Зауралья

делись. Они едут туда, а мы сюда. Тут же сразу спирт достаем, четушку спирта обязательно. Это с гор, которую мы увозили, привезли — угощаем. Не они нам наливают, а мы наливаем, что это мы с гор привезли [Там же].

У каждой оленеводческой бригады, основу которой обычно составляла семья, был свой маршрут для перехода на соответствующие сезонные пастбища. В пути ориентировались в основном по географическим объектам: «Оленеводы дорогу знают, все знают, они по деревьям, по всем определяли, по местности»; «Для нас все кругом ориентир, мы с детства там все проездили. Я 19 лет в стаде был дак. По деревьям, по холмам, по речкам ориентировались. Реки мы все знали, просеки знали, сколько лет там дак» [ПМА, Шурышкарский р-н]. По мнению К.В. Истомина, у коми использовался тот же механизм ориентировки, как и у городских жителей при перемещении в хорошо знакомом им городском районе: «Этот механизм основан лишь на знании местности и взаимного расположения элементов рельефа, без привлечения каких бы то ни было других способов ориентирования (по звездам, по солнцу и т.д.), знание которых так часто предполагают за ними жители городов и поселков» [2004, с. 62].

В контексте традиционного мировосприятия пространство реального мира не было однородным, выделялись «плохие» места, которые считались обиталищем зловредных сверхъестественных существ (лешего, водяного, бесов и пр.). По мнению Н.Д. Конакова, мир духов существовал параллельно обычному земному миру, но, тем не менее, эти миры были взаимопроницаемы. У коми, хозяйственная жизнь которых во многом была связана с лесом и водой, лес не воспринимался антагонистичным миру людей, а занимал рубежное положение: «...выступает не столько средой обитания представителей “чужого”, потустороннего мира, сколько пространством, где человек регулярно встречается с ними» [Конаков, 1996, с. 51]. Особое отношение было к соймам², поросшим хвойным лесом, — их считали «дорогой лешего», «пристанищем бесов». В таких местах легко можно было потерять ориентацию — человек в лесу терял направление движения, «крутился на одном месте», это объяснялось тем, что человек попал в «плохое» место, где леший «водит». Для того чтобы сориентироваться, нюхали табак — считалось, что леший боится этого запаха; более действенным способом ориентации было перемена стелек в обуви: «Вынули и перевернули ее наоборот»; «Стелька у них из сена бывает, если заблудится, повернет ее — и тогда его приведет» [ПМА, Березовский, Шурышкарский р-ны]. Также помогало чтение молитв: «По лесу когда хожу и заблужусь, всегда Богородицу читаю, помогает»; «Его, говорит, крутили, и крутили, и крутили, но все же он вылез какими-то молитвами, и говорит, последнюю молитву он пропел “Преображенскую”» [Там же]. Представители поколений коми, выросших в эпоху идеологии атеизма и не знающих текстов молитв, в трудной ситуации своими словами просили бога о помощи: «говоришь — помогите мне выйти обратно, и все». В самых безысходных ситуациях обращались к св. Николаю Угоднику («Николасу») и, как свидетельствуют рассказы о примерах из жизни односельчан, получали скорую помощь: «Тоже утонул, утонул, да руки только вышли обратно, самого уже не было видать. И как будто его кто-то выбросил обратно. Он только сказал: Никола, помоги! И как будто его кто-то вытолкнул, и он выплыл. Это действительно» [ПМА, Березовский р-н]. Для поддержки вспоминали также св. Пантелеймона. Жители с. Саранпауль особо почитали этого целителя, до 1930-х гг. на берегу Ляпина «во второй деревне» стоял «крест большущий. Пантелеймонова, Пантелеймону. И все туда ходили в праздники, к Пантелеймону-то» [Там же]³.

Во время каслания оленеводы соблюдали комплекс обычаев и ритуалов апотропеического характера. На каждом перевале было особое место — жертвенный камень, обычно большой валун. «Они по дороге лежат, возле них обязательно останавливались, стоянку делали. Не пили, не видела, чтобы пили. Едешь, в дороге остановишься, поклон даешь, дань даешь Хозяину гор. Если ничего нету, хоть пуговицу оторви и положи. Вот это мы должны, обязаны делать. Это большой камень, на Нер-Ойке был возле берега. Эти камни испокон веков были»; «Каслали, там ручей такой, узкий, его пересекаешь и вверх поднимаешься. Я почему-то хорошо это помню. Остановились, че-то положили. И нарты привязали, чтобы сильно не скользило»; «На Кожиме на Николай-шоре есть такой камень большой, и там столько монет набросано. Николай-шор — это ручей такой. Там большой камень на переправе примерно, и там монеты бросают.

² Сойма — старица, овраг с крутыми стенами, поросшими лесом.

³ Г.М. Дмитриев-Садовников отмечал, что в 1919 г. посреди Саранпауля стоял большой разукрашенный крест с иконами, он был под крышей и обнесен оградой [2000, с. 16].

Камень метра полтора высотой. Он перед переправой, бросают, чтобы переправиться. С озера Зейка идет Кобыла-ю, она впадает в Щекурью» [ПМА, Березовский р-н]. «По-зырянски этот ритуал называется *манюку луктысян*, *манюку* — это глыба каменная, *луктысян* — надо что-то положить» [Там же]. *Манюку* — «большой заросший мхом камень (в Уральских горах)»; *луктыны* — «ставить, класть, давать» [Словарь мужевского говора..., 2010, с. 108, 141]. Е.И. Шубницина отмечала, что ритуалы с приношением даров у жертвенных камней на водоразделе Главного Уральского хребта, где проходят пути оленеводов из Тюменской области на летние пастбища западных склонов Урала, сохраняются и в настоящее время: «Мужчины кладут к подножию камня топоры и ножи, женщины — домашнюю утварь, дети — игрушки» [2006].

Сакральные территории в горах в основном были связаны с духовными практиками коренного населения, но все оленеводы уважительно относились к почитаемым объектам. В народной культуре материализованными маркерами сакральной географии Урала являются культовые места, места захоронений, из православных объектов — кресты. Одним из самых почитаемых мест было святилище у г. Нёр-Ойка, расположенное возле оз. Зейка на мысу, образованном ручьями, идущими с Зейки и Додо: «На той стороне мыс, манси делали там жертвоприношение» [ПМА, Березовский р-н]. «Дань» предназначалась хозяину гор — Нёр-Ойке, проведение обряда было приурочено к Ильину дню: «Раньше манси со всех маленьких деревень что-то выделяли свое — теленка, петуха, покупали овечку, шли по три дня пешком отсюда (от Саранпауля. — Н. Л.), и пока это мясо они не съедали полностью, они не выезжали. Это вот дань действительно, там на много километров до сих пор кости валяются» [Там же]. Эта практика продолжается и в наши дни, но, по словам местных жителей, жертвенные дары стали скромнее.

Нёр-Ойка считается владыкой Приполярного Урала, самым значимым и почитаемым [Слинкина, 2011, с. 90–91], его называли «Старик-Камень», «Старик Урал», «Хозяин гор» и др. [Матвеев, 1984, с. 89]. От его отношения зависело благополучие людей, его настроение определяло погоду. «*Нёр* — это горы. А по-зырянски — *Старик*, *Старик-из*; *из* — “камень”. Вкладывается понятие “Пожилой мужчина”, “Хозяин гор”, “Старик”. Говорили: хозяин старый сердится. Это и старик, старый человек, и хозяин — старый хозяин. Если Он услышит, да рассердится, то нам покажет! В этом смысле слово “Старик” все включает. Старый хозяин — самый главный» [ПМА, Березовский р-н].

От метеоусловий во многом зависел успех перехода и безопасность людей, особенно по перевалам, поэтому прогнозирование погоды было необходимо. По степени облачности над Нёр-Ойкой и видимости вершины горы судили о перспективах погоды. «У нас здесь говорят: *тАрик-из ки кыас*; *тАрик-из тай ис ты да* — “Старика сегодня видно”. По нему, по этой горе, определяли какой сегодня день будет. Нёр-Ойка — это Хозяин гор. По нему определяли, тучи или нет, какая погода дальше будет» [Там же]. Помимо наблюдения за вершиной Нёр-Ойки существовали и другие способы прогнозирования: «У них очень много примет было. И по деревьям, и по птицам, и по речкам. По всему, даже о чем и не подумаешь. Выйдет, на улицу посмотрит: ой, через неделю вот то-то будет. Они на неделю даже могли вокруг посмотреть и знать, какая будет погода» [Там же].

Если надо было куда-то срочно ехать во время непогоды, то практиковались приемы метеорологической магии. Для улучшения погоды делали 40 зарубок на палке, вспоминая (считая) при этом 40 плешивых (лысых) стариков. После эту палку ставили против ветра либо вешали, чтобы она «болталась — и ветер все равно стихнет» [ПМА, Шурышкарский р-н]. Поворачивая старый топор, с зазубринами на лезвии, в сторону тучи, сокращали время дождя: «Если туча, то туча сразу раскалывается. Это я сам заметил. Только надо не острым поворачивать, а зубчиками» [Там же]. Для вызывания ветра нужно было три раза крикнуть — *тöла*, *тöла*, *бабе кулём* («Ветер, ветер, бабушка умерла»), «и начинает ветер дуть. Ветерок, хоть немного, но будет. Так ветер звали» [ПМА, Березовский, Шурышкарский р-ны]. Такая практика вызывания ветра применялась у детей оленеводов, особенно в жаркие летние дни, когда было много мошкар.

В горах от погодных условий в буквальном смысле зависела жизнь людей. У саранпаульских оленеводов известно место гибели семьи бригадира Филиппова Ф., попавшей под снежную лавину на перевале возле р. Хобею. Это было 14 мая 1952 г., несколько недель не кончался буран, который переживали, так как в горы подняться было сложно: «Подниматься не можем, там подъем здоровый, а надо поднимать, там вещи всё». Когда буран в конце концов утих и появилась возможность для перехода, одна из нарт попала под обвал: «Смотрим, а этот обвал, ходили там несколько раз на оленях, и вдруг развалился, покатился, и туда, метров 3 был вы-

сота, внизу были они. Там было трое детей, одна нянька и жена. Вот они туда попали, а маленького она вверх бросила. Его быстро нашли» [ПМА, Березовский р-н]. Филиппова К.А., двое ее детей, нянька — девушка, жившая в их семье, были заживо погребены под снежной лавиной, их удалось откопать, и 22 мая все были похоронены в с. Саранпауль [Давыдова, 2013]. В августе 2012 г. по инициативе Канева И.Н., крестного сына погибшей и знатока Приполярного Урала, это место было отмечено памятным знаком в виде металлической таблички с информацией, закрепленной на собранном из камней постаменте, рядом с которым собрали остатки нарт и утвари, сохранившихся на месте трагедии. Раньше оленеводы могли хоронить покойных на месте смерти, обозначая место захоронения грудой камней; если была возможность, то ставили небольшой крест из подручных материалов [ПМА, Березовский р-н].

С захоронениями местные жители связывают название перевала Кресты: «перевал Кресты так называется, наверное, из-за похороненных, там могилы. Кресты, где переправа, там тонули»; «есть перевал Кресты около Щекурья, там на переправе очень много людей погибло. Некоторые уходили и не возвращались. Из-за этого и Кресты назвали. Лет 65–70 так называют это место. Я маленький был, так называли» [ПМА, Березовский р-н]. А.К. Матвеев считает, что перевал Крест и хребет Перна-Из могли получить название из-за поставленного большого деревянного креста на проходившем там Сибиряковском тракте [1984, с. 93]. Более точные данные о местонахождении креста в конце 1920-х г. дает А.Н. Алешков — на перевале между р. Нанг-Сори-я и Сертыньей на Сибиряковской дороге [1931, с. 271]. А.О. Кеммерих отмечал, что большой деревянный крест в истоках р. Сертынья на перевале Крест, где проходил Сибиряковский тракт, сохранился «до наших дней», т.е., вероятно, до конца 1960-х гг. [1970, с. 102]. Местные жители об этом кресте уже не помнят: «Крест на перевале не ставили, никогда такого не было»; «Не было мест, где крест стоял»; «Крестов-оберегов тут не было». По данным Т.Д. Слинкиной, крест был установлен на вершине Нёр-Ойки, еще в 1940-х гг. его было хорошо видно со стороны р. Щекурья [2011, с. 93–94]. У мужевских коми-ижемцев с последней четверти XIX в. известен крест, расположенный на дороге Сарантуй, неподалеку от с. Мужы [Голубкова, 2006, с. 102–103; Ермакова, Лискевич, 2011, с. 168–172]. В честь 1000-летия христианства на Руси в 1998 г. был поставлен большой деревянный крест с надписью «Спаси и сохрани» на седловине Нарды [Рундквист]. Установленные в горах кресты, как правило, были высокими и хорошо видимыми издали, они являлись прежде всего оберегами и ориентирами в пути, выполняя функцию придорожных охранительных крестов [Щепанская, 2003, с. 245–252, 264–275].

У оленеводов существовал набор примет, предвещавших плохие новости. Очень плохой приметой считалось запутывание ног оленя в деталях упряжи во время каслания: «Вот едут, и если упряжь у оленя, которая тянет-то, запутается в ногах оленя, то жди неудачи, несчастье какое-то» [ПМА, Березовский р-н]. В этом случае надо поплевать через левое плечо: «тьфу, тьфу, тьфу и все, или фигУшки показывать» [Там же]. Рассказывали, что перед несчастьем на перевале возле р. Хобею в конце 1940-х гг. у впереди идущей нарты как раз запуталась нога у оленя: «...тянется-то — саяс, как постромки, нога завернулась. Завернется за ногу — это плохое, говорят. И она остановилась, чтобы поправить. А тем временем другая обогнала ее. Это всегда к нехорошему. Тогда фигушку показывали, прямо к ноге. Или говорили “Господи, благодости”. А вот она матом заругалась, да еще ударила палкой, бойкая она была. И эта возилась, и осталась, а те попали (под обвал. — Н. Л.)» [Там же]. Трагедия, которой предшествовало знаковое событие, в последующем подробно анализировалась односельчанами, которые даже спустя более чем 60 лет поминутно восстанавливали все события, предшествующие гибели людей, интерпретировали их в контексте причинно-следственной связи. Вероятно, представление о возможном вреде от случайного, по сути, запутывания ног оленя в деталях упряжи базировалось на идее переноса нарушения хода оленя, помехи в дороге на течение жизненного пути человека или семьи в целом. Противоположностью этому могло быть два варианта действий — либо символическое принижение и обесценивание (плевки, кукиш), заменяющие общенную лексику, либо обращение к покровительству бога. Использование кукиша (фиги) в качестве оборонительного средства, для замены бранных слов с целью принизить, оскорбить противника, минимизировать вред широко практиковалось у пермских и славянских народов [Голева, 2011, с. 137; Левкиевская, 2004, с. 26–27; Топорков, 2011, с. 271]. Реальное сквернословие, как в данном случае, усугубляло негативное предвестие знака.

Предвестницей плохого была сорока (*катша*): «Если в предгорье прилетела сорока, значит это плохую весть принесла. Потому что в предгорье сороки нету. Прилетела сорока — плохую

весть принесла. Это уж сто процентов!» [ПМА, Березовский р-н]. Представление о демонологическом характере сороки было традиционным для коми [Голубкова, 2009, с. 226–242]. Громкие, резкие звуки, издаваемые птицами, также могли расцениваться как знак скорого получения плохих новостей, возможно о смерти близких [ПМА, Березовский р-н]. Вероятно, эта примета могла быть связана с архаичными представлениями, зафиксированными О.В. Голубковой у обских коми, о невидимой птичке *вычкан*, которая громкими криками предвещает смерть [2009, с. 248–254].

Крайне негативное отношение у коми оленеводов было к ящерице. Считалось, что она переходила дорогу перед человеком к неудаче, ее появление в чуме предвещало большие негативные изменения: «У нас на чум залазили ящерицы. Сказали: всё! Это к плохому. И у нас зима пришла, и папино стадо расформировали»; «и Андрей лежит такой, руку под голову, и она залезла — воис тай. И уже ничего сделать нельзя, она уже залезла к нему на палец. Вот такой вот длины. Это примета плохая. Предвестник. А зимой стадо расформировали» [ПМА, Березовский р-н]. Чтобы предотвратить или нейтрализовать идущий от ящериц вред, ни в коем случае нельзя было допускать соприкосновения с телом человека, увиденное пресмыкающееся нужно было убить особым, ритуальным способом. Уничтожение ее позволяло «избавиться от грехов». Для этого расщепляли палочку, в полученный расщеп зажимали ящерицу и подвешивали, чтобы она засохла. «А я помню с детства, мы вот едем, и ящерица дорогу перешла, а как-то умудрились эту ящерицу быстренько поймали, и веточку сломали, и эту ящерицу вот этой веточкой сломанной прищемили ее, и повесили на дерево, и она засохла. Она к неудаче. Дорогу перешла — и ее надо засушить. Ударили чем-то, и она окочурилась. Потом взяли веточку прямую, ее сломали, в переломе эту ящерицу положили, и повесили, она высохнет сама так. Ящерица — *дзодзув*, а мы говорим *дедю*. Засушить — *косьтыны*. Я хорошо помню, что так делали. Делали-делали, много делали» [ПМА, Березовский р-н]. «Это А.А.К., он только этим и занимался. Если ящерицу увидели, возьмет палочку, вот так наполовину разломает и поймает, и вот так прижмет и повешает. Говорит: за три года грехи смыл. Говорил: ой, я уже безгрешный стал. Он сильно много ящериц высушил» [Там же]. Такое отношение к ящерице не случайно, по традиционным представлениям коми, ящерица — существо хтоническое, прикосновение к ней может вызвать кожные и глазные заболевания [Ильина, 1997, с. 81–82; 2008, с. 72–73]. В полевых материалах О.В. Голубковой, собранных на широкой территории расселения коми в Западной Сибири, дополняется, что встреча с ящерицей около дома, ее взгляд, видение пресмыкающегося во сне — к смерти, якобы это «чья-то душа на тот свет манит» [2009, с. 150–154]. Сходен и ритуал убийства и последующего засушивания ящерицы с помощью расщепленной палки у разных групп коми [Там же, с. 52; Ильина, 2008, с. 72].

Для предотвращения потенциальной опасности для женщины от встречи с медведем ляпинские коми практиковали «мансийский способ» защиты: «Если след медведя найдешь, чтобы он не напал, надо волос спереди (с челки) выдернуть и в медвежий след положить. Это мне 12 лет было (т.е. в 1950 г. — Н. Л.), бабушка рассказывала. Щекурьинская, манси. Они-то знающие. А я своим подсказываю. Говорили: иди по своей дороге, не попадайся нам» [ПМА, Березовский р-н]. Вероятно, это считалось символическим жертвоприношением медведю. Н.Л. Гондатти описал подобный обычай, зафиксированный им у коренного населения в бассейнах Северной Сосьвы и Ляпина в 1885 г.: «Если женщина случайно набредет на медвежьи следы, то она должна их обойти или же положить что-нибудь на следы в виде жертвы; если же нет ничего, то вырвать хоть несколько волос» [1888, с. 70].

По полевым данным, в прошлом отдельные ижемские оленеводы могли получать особую помощь при выпасе оленей, заметно облегчающую работу пастуха. Такую помощь они получали от «кукол»: «Куклы самодельные, просто тряпочки. Это как зырянские куклы. Куклы акани просто. Как их делали — не знаю, мы маленькие еще были. Наверное, сам делал» [ПМА, Березовский р-н]. «Раньше, говорят, был мужчина, ходил со своими оленями, одиноличник был, у него куклы были сделаны. Он мог в Саранпауль приехать, ночью спит, и, видимо, куклы ему какой-то знак что ли дают, он встает, ой, говорит, росомахи в стадо пришли. Или: о, волки пришли, идут. Он по ним узнает, что росомахи в стадо пришли. Собирается и едет. Он сам один живет в чуме, пожилой уже. Придет кто-нибудь в гости, спят, а тоже говорят, ночью проснется, говорит, волки пришли, наверное, в стадо. Пошел» [Там же]. «И женщина одна тоже в своей нарте всегда таких кукол возила, чтобы все было хорошо. Это зыряне» [Там же]. Этим кукол возили в *вандеях* — «это нарта грузовая, в которой постельное возят, самые хорошие вещи», в том числе иконы, т.е. они имели достаточно высокий сакральный статус. «Куклы» расценивались «как оберег ка-

К вопросу о ритуальных практиках коми оленеводов Северного Зауралья

кой-то и в то же время как предвестник», предполагалось, что они «подавали знак, и, видимо, он начинал чувствовать». Практика использования «кукол» расценивалась как заимствование от ненцев — «обычай-то ненецкий, мы же не знаем всех обычаев» [Там же]. Вероятно, этих «кукол» приравнивали к антропоморфным изображениям семейных духов-покровителей у ненцев, которые в том числе способствовали успехам в оленеводстве [Хомич, 1977, с. 21–22; 2006, с. 62].

Таким образом, у коми оленеводов Северного Зауралья существовали ритуальные практики, выражавшиеся в индивидуальных или коллективных действиях, направленных на обеспечение благополучия и защиту людей во время календарных праздников. Эти практики разворачивались как в рамках православного мировоззрения, с использованием обращения к святым, молитвы, креста, так и в контексте традиционных верований, связанных с культом гор, апотропеической магией, набором примет, предзнаменований, предвещающих в основном негативные события. В прошлом могли применяться приемы для облегчения выпаса оленей, защиты от хищников, которые можно отнести к элементам производственной магии. Вероятно, могли быть и ритуальные действия для повышения поголовья стада, чтобы «шло на ладонь»

Информанты:

- Ануфриев Анатолий Васильевич, коми, 1948 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Ануфриева Прасковья Николаевна, коми, 1922 г.р., с. Восяхово Шкрышкарского р-на ЯНАО.
Артеев Иосиф Васильевич, коми, 1929 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Витязев Василий Георгиевич, коми, 1945 г.р., с. Горки Шурышкарского р-на ЯНАО.
Вокуев Иван Николаевич, коми, 1948 г.р., с. Саранпауль Березовского р-на ХМАО — Югра.
Канев Александр Алексеевич, коми, 1936 г.р., с. Казым Белоярского р-на ХМАО — Югра.
Конева Таисия Владимировна, коми, 1925 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Канева Фелицата Федуловна, коми, 1922 г.р., с. Казым Белоярского р-на ХМАО — Югра.
Рокина Агния Егоровна, коми, 1944, с. Саранпауль Березовского р-на ХМАО — Югра.
Рокина Александра Егоровна, коми, 1947 г.р., с. Саранпауль Березовского р-на ХМАО — Югра.
Семьяшкина Агафья Ивановна, коми, 1936 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Филиппов Андрей Вячеславович, коми, 1932 г.р., с. Саранпауль Березовского р-на ХМАО — Югра.
Филиппова Анна Александровна, коми, 1938 г.р., с. Саранпауль Березовского р-на ХМАО — Югра.
Хозяинова Анна Федоровна, коми, 1925 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Чупров Иван Иосифович, коми, 1938 г.р., с. Мужы Шурышкарского р-на ЯНАО.
Шуганова Александра Ефимовна, коми, 1937 г.р., с. Казым Белоярского р-на ХМАО — Югра.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Абрамов К.Е. В Зырянском крае. М.: Товарищество типография Мамонтова, 1914. 136 с.
Алешков А.Н. По Северному Уралу: (Предварительный отчет Североуральской экспедиции Академии Наук и Уралплана за 1928 г.). С. 265–291. (Изв. Географического о-ва. 1931; Т. LXIII. Вып. 4.)
Алешков А.Н. Обзор деятельности Уральской ледниковой экспедиции и характеристика Народно-Сабельного района // Урал. Приполярные районы. Комитет СССР по проведению II международного полярного года при Центральном Управлении ЕГМС. Л.: Редиздат ЦУЕГМС, Ленингр. отд-ние, 1935. 316 с. (Тр. ледниковых экспедиций / Под ред. С.В. Калесника; Вып. IV).
Безносикова Л.М., Забоева Н.К., Коснырева Р.И., Айбабина Е.А. Русско-коми словарь. Коми-роч кывчукор. Сыктывкар: Титул, 2009. 672 с.
Голева Т.Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011. 272 с.
Головнев А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1993. 204 с.
Головнев А.В. Антропология движения: (Древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН: Волот, 2009. 496 с.
Голубкова О.В. Этнокультурное взаимодействие северных коми-зырян и русских в сфере сакрального символизма // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 101–111.
Голубкова О.В. Душа и природа: Этнокультурные традиции славян и финно-угров. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2009. 304 с.
Гондatti Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е.Г. Потапова, 1888. 91 с.
Давыдова Ф.Т. Клавдия // Музейное дело: Науч. ист.-краевед. газ. Ханты-Мансийск, 2013. № 24–25, ноябрь.
Дмитриев-Садовников Г.М. Экскурсия по р. Сосьве и др.: Дневник экспедиции // Лукич. 2000. Ч. 4. С. 6–63.
Ермакова Е.Е., Лискевич Н.А. Сакральная география ижемцев Нижнего Приобья // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2011. № 1 (14). С. 168–176.

Н.А. Лискевич

- Ильина И.В. Народная медицина коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1997. 120 с.
- Ильина И.В. Традиционная медицинская культура народов Европейского Северо-Востока. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, ИЯЛИ, 2008. 225 с.
- Истомин К.В. Этноэкологическая характеристика коми-ижемского оленеводства: Дис. ... канд. ист. наук. Сыктывкар, 2004. 202 с.
- Кеммерих А.О. Приполярный Урал: Путеводитель. М.: Физкультура и спорт, 1970. 156 с.
- Козьмин В.А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. 236 с.
- Конаков Н.Д. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX в. М.: Наука, 1983. 248 с.
- Конаков Н.Д. Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир. Пространство и время. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 1996. 132 с.
- Конаков Н.Д. Религиозное мировоззрение промыслового населения народа коми // Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2001. С. 196–228.
- Конаков Н.Д. Традиционная система природопользования и хозяйственные занятия коми // Зырянский мир: Очерки о традиционной культуре коми народа. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2004. С. 65–181.
- Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми: Формирование и современное этнокультурное состояние. М.: Наука, 1991. 232 с.
- Костилов Л. Боговы олени в религиозных верованиях хасово // Этнография. 1930. № 1–2. С. 115–133.
- Левкиевская Е.Е. Кукиш // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. Т. 3. М.: Международный. отношения, 2004. 693 с.
- Лискевич Н.А., Шубница Е.И. К вопросу о маршрутах кочевания оленеводов Уральского Севера в XIX — первой половине XX века // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2012. № 4 (19). С. 106–117.
- Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. 388 с.
- Матвеев А.В. Традиционная культура путешествия населения Среднего Прииртышья (XIX — первая четверть XX века). Омск: Наука, 2012. 196 с.
- Матвеев А.К. От Пай-Хоя до Мугоджар. Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1984. 272 с.
- Рундквист Н. Сто дней на Урале: (Отчет о пешеходном туристском спортивном походе V к.с. по Приполярному Уралу 20.07 — 09.08.2006 г., руководитель: Некрасов С.А.) // Скиталец: Сервер для туристов и путешественников [Электрон. расерс]. Режим доступа: www.skitalets.ru/foot/2007/ural_nekrasov06/.
- Слинкина Т.Д. Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2011. 480 с.
- Словарь мужевского говора ижемского диалекта коми-зырянского языка / Под ред. А.И. Кузнецовой. Екатеринбург: Баско, 2010. 320 с.
- Токарев С.А. Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990. 622 с.
- Топорков А.Л. Кукиш // Славянская мифология: Энцикл. словарь. Изд. 2-е. М.: Международный. отношения, 2011. 512 с.
- Традиционная культура народа коми: Этнографические очерки. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994. 272 с.
- Хомич Л.В. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX вв.). Л.: Наука, 1977. С. 5–28. (СМАЭ).
- Хомич Л.В. Ненцы: Традиционная культура. Хозяйство. СПб.: Дрофа, 2006. 75 с.
- Шубница Е.И. Сакральные объекты на территории национального парка «Югыд Ва» // Материалы Второй Международ. междисциплинар. конф. по дикой природе «Трибуна — 12», посвященной памяти Ф.Р. Штильмарка / Под ред. В.Е. Борейко. Киев, 13–15 мая 2006 г. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: <http://www.ecoethics.ru/old/b80/30.html>.
- Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

Тюмень, ИПОС СО РАН
povod_n@mail.ru

Basing on analysis of field data, the article considers a number of actions and prescriptions connected with a farewell ceremony of reindeer-breeders to summer pastures, as well as apotropeic rites, revered territories in the mountains, certain methods of meteorological magic, negative omens and methods of their neutralization, together with a description of using amulets for facilitating reindeer pasturing.

Komi of North Trans-Urals, reindeer-breeding, rites of a farewell ceremony, sacral territories, Nyor-Ojka, crosses, meteorological magic, trapping cult.