

# МУЗЫКА и РИТУАЛ

структура  
семантика  
специфика



CONSERVATORIO DI STATO DI NOVOSIBIRSK M. I. GLINKA  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA «TOR VERGATA»

# MUSICA E RITUALE: STRUTTURA, SEMANTICA, SPECIFICITÀ

Materiali del convegno  
scientifico internazionale

3-6 ottobre 2002

Novosibirsk 2004

НОВОСИБИРСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ КОНСЕРВАТОРИЯ  
(АКАДЕМИЯ) им. М. И. ГЛИНКИ  
РИМСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ТОР ВЕРГАТА»

# МУЗЫКА И РИТУАЛ: СТРУКТУРА, СЕМАНТИКА, СПЕЦИФИКА

Материалы международной  
научной конференции

3-6 октября 2002 г.

Новосибирск 2004

Г. Е. Солдатова

## РИТУАЛЬНЫЙ СПЕЦИАЛИСТ И МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ У МАНСИ

Обрядовая практика имеет фундаментальное значение для культуры манси. Наиболее важными ее элементами являются: жертвоприношения духам-покровителям разного ранга (семьи, поселка, фратрии) [1–7; 10] – регулярные, связанные с охотничьим календарем, и окказиональные; медвежий праздник – многодневное действо в честь убитого тотема; шаманский сеанс в разных его формах. Перечисленные обрядовые феномены включают мощный фольклорный пласт, синтезирующий поэтическое, музыкальное, хореографическое, драматическое, декоративно-прикладное народное искусство. Музыкальный компонент присутствует в этих обрядах постоянно, он имеет определенную структуру и закономерности. В других обрядах, – таких как вороний день, праздник установления рыболовного запора, – музыкальное наполнение не регламентировано, оно связано с необязательной частью этих ритуалов. Данных о функционировании музыкальных жанров в обрядах, связанных с жизненным циклом человека, – родильных, свадебных, похоронных, – автором статьи не выявлено.

Таким образом, существуют регламентированные и не регламентированные в музыкальном плане обряды. Для проведения регламентированных обрядов требуются знатоки традиции, выполняющие соответствующие ритуальные функции – ритуальные специалисты. Рассмотрим функции ритуальных специалистов в отмеченных обрядах.

**Жертвенные церемонии** у манси проводятся как в установленные сроки (в Ильин день<sup>1</sup>, перед началом и по окончании периодов охоты, выпаса оленей и т. п.), так и по случаю – в связи с бракосочетанием, рождением ребенка, болезнью, несчастьем, потерей удачи в промысле, а также в знак благодарности за удачный промысел или другое благодеяние и т. п. По представлениям манси, регулярные жертвоприношения духам обеспечивают их покровительство, охраняют от несчастий и болезней, гарантируют стабильное безопасное существование.

Жертвоприношения могут быть бескровными (*пури*) и кровавыми (*йир*), что считается более предпочтительным.

В этнографических источниках существует немало описаний жертвенных церемоний манси – полных или фрагментарных [5–7; 10]; отдельные детали, связанные с этим обрядом, включаются в большинство работ. Судя по отмеченным описаниям, основными структурными моментами жертвенной церемонии являются следующие.

1. Произнесение (или пение) молитвы перед принесением жертвы [19, с. 30]. Считается, что сила молитвы заставляет животное само опуститься на колени [10, с. 281]. Во время молитвы и перед ее произнесением может звучать также мелодия духа, к которому обращается жрец, исполняемая на музыкальном инструменте.

2. Заклание жертвенного животного и варка мяса.

3. Угощение духа паром, исходящим от горячего сваренного мяса, и всеобщая трапеза, после которой следует развлекательная, нерегламентированная часть церемонии – игры, состязания, исполнение песен, сказок.

Во многих случаях жертвоприношение предваряется гаданием с целью выяснения, угодна ли данная жертва (например, по масти, виду животного) духу. Гадание осуществляет шаман.

В проведении жертвенной церемонии, таким образом, участвуют по крайней мере три ритуальных специалиста – жрец, шаман и музыкант.

Основную (руководящую) роль играет жрец, который в литературе нередко называется шаманом. Однако эта фигура имеет иные по сравнению с шаманом функции:<sup>2</sup> По данным Е. Г. Федоровой, *ялпынг кан урнэ хум* [‘священное место охраняющий мужчина’ – Г. С.] общается с божеством, наблюдает за состоянием священного места, а также осуществляет жертвоприношения [9, с. 63]. Это мужчина из рода хранителей духа-покровителя, который проходит специальное обучение тайно от других членов общества.

Судя по всему, обучение специалиста-жреца было связано не только с навыками собственно культовой практики, но и с освоением певческого искусства, поскольку моление духу-покровителю могло осуществляться и в речевой, и в поющей форме. Пение, по сведениям К. Ф. Карьялайнена, было более характерно для северных мансийских территорий [7, Т. 3, с. 89]. Тексты жерт-

венных песен с обращением к духу-покровителю опубликованы в собраниях Б. Мункачи [15] и А. Каннисто [11; 12], нотных же публикаций нет. В образце среднесосьвинской песни-заклинания, исполняемой во время жертвоприношения Сыну царя Сыгвы, поющий обращается к духу с просьбой уберечь от смерти его родственника, который ушел на фронт<sup>3</sup>: «*Сыночек царя Сыгвы! Сыночек царя воды! Сердцу милого моего братика по материнской линии отпусти!*» В случае положительного исхода обещается «семь пестрых оленей», «семь белоснежных оленей».

Мелодический облик данного образца свидетельствует о его принадлежности к наиболее архаичным пластам угорской музыки. Этой мелодии свойственны узкий диапазон, нестабильное в высотном плане интонирование (постепенное разворачивание лада от малой терции до уменьшенной кварты), однострочная форма, отсутствие варьирования. Можно предположить, что мелодия песни-заклинания существует на протяжении долгого времени без изменения и передается от одного поколения ритуальных специалистов к другому.

Вторая фигура, участвующая в проведении жертвенной церемонии – шаман. В процессе гадания, предшествующего обряду, он исполняет песню особого жанра – *кай*. А. Каннисто так описывал гадание на топоре перед закланием жеребенка.

«...Молодой вогул взял топор и обвязал [его] концом ремня от меховой обуви <...>. Затем уселся по-татарски, <...> укрепил топор на правой руке <...>. Он сидел тихо, наклонив голову, иногда он едва заметно кланялся. Немного позже он начал икать, сначала тихо, потом сильнее. Наконец он начал напевать, сначала очень тихо, потом громче, и, наконец, запел во все горло колдовскую песню (*кай*)» [10, с. 289].

В собрании А. О. Вяйзянена [16] опубликовано несколько мелодий *кай* [№ 23, 35, 48, 57, 80]. В их названиях фигурируют духи Ай-Ас-ойка (‘дух Малой Оби’), Вит ялпынг махум (‘Народ водного святилища’), Ялпус-ойка (‘Старик Священного города’), Нягьсь-толях-ойка (‘Старик верховий р. Няйс’). Вербальный текст и комментарии во всех случаях отсутствуют. Других нотных публикаций этого жанра нет.

Наконец, в обряде звучат инструментальные мелодии, исполняемые на цитре *сангквылтап*<sup>4</sup>, которые предваряют молитву жреца или сопровождают ее. Игра на *сангквылтапе* – функция музыканта, знающего специальные персональные

мелодии духов *пунг-тан*. Репертуар музыканта должен был включать полный набор мелодий, предназначенных для того, чтобы призвать («пригласить») практически любого духа-покровителя или изобразить его присутствие в данном ритуале посредством звуков. Мелодия наигрыша оставалась практически неизменной, поскольку должна была быть узнаваемой всеми участниками обряда (а это могли быть представители разных поколений и территориальных групп, в зависимости от цели жертвоприношения).

Таким образом, шаман в жертвенной церемонии выступает как ритуальный специалист второго плана. Обратим внимание на то, что в данном ритуале он осуществляет только гадание. Известно, что у обских угров, и в частности у манси, шаманские функции выполняют несколько категорий лиц, различающихся по сфере деятельности, социальному статусу, шаманской технике и др. В самом общем плане их можно разделить на собственно шаманов и парашаманов [13]. Терминологически это различие выражено как *няйт хум/нэ* ‘шаман/шаманка’<sup>5</sup> и *пенгынг хум/нэ* ‘гадающий мужчина/женщина’. В жертвенных обрядах в качестве ритуального специалиста выступает парашаман – обладающий меньшей силой, «гадающий»<sup>6</sup>.

Шаман *няйт* проявляет себя как важнейшее действующее лицо во время другого ритуала – сеанса в *турман кол* (‘темном доме’). Этот ритуал может проводиться шаманом, владеющим бубном (*койпынг няйт* ‘шаман с бубном’) или же шаманом с помощью музыканта.

В затемненном помещении шаман без бубна<sup>7</sup> ложится «спать», а его помощник – исполнитель на цитре (*кастынг хум* ‘призывающий мужчина’) – играет призывные мелодии. Духи приходят, скребут или стучат стрелой по доске (*нял парт* ‘доска со стрелой’), сообщая таким образом о своем приходе или передавая какую-либо другую информацию. Шаман, будучи в состоянии транса, поет песни (*кай*) духов-покровителей. Приход духов знаменуется также звучанием именной инструментальной мелодии.

Таким образом, в шаманских ритуалах без бубна роль главного звукового атрибута выполняет цитра, а музыкант-исполнитель, помощник шамана, становится важным действующим лицом обряда, ритуальным специалистом особого профиля – призывающим духов.

Исходя из того, что в жертвенном и шаманском обрядах представлены аналогичные духи-покровители, можно предположить, что и мелодии, с помощью которых они призываются, одинаковы. Соответственно, функция музыканта-инструменталиста в этих обрядах может выполняться одним человеком.

Третий из регламентированных в музыкальном отношении обрядов – медвежий праздник. Это центральный элемент ритуальной и фольклорной культуры обских угров: он аккумулирует не только всевозможные жанры и формы интонирования, но и ритуальные элементы других обрядов.

До начала, иногда во время медвежьего праздника и обязательно по его окончании совершают жертвоприношение оленей [6; 10]. В связи с этим проводится обязательная часть жертвенной церемонии, в которой задействованы жрец, шаман и музыкант.

В основной части праздника роли распределяются следующим образом. Руководит обрядом *кусяй хум* ‘хозяин’ – охотник, убивший медведя. Он сидит у священного стола с медвежьей головой и звонит в колокольчик по окончании каждой песни или представления [5]. Он же поет *холи эрыг* – песню пробуждения медведя [10].

Наиболее важный фольклорный пласт – блок сакральных мифопоэтических песен о медведе – исполняется знатоками традиции. Исполнитель, ведущий песню, стоит в ряду нескольких вторящих ему мужчин, в центре. Как правило, несколько пожилых мужчин поют такие песни, сменяя друг друга<sup>8</sup>.

Призывания, предшествующие представлениям духов-покровителей и тотемных предков, исполняются в основном в виде песен. Призывные песни (*кастынг эрыг*) часто поются теми же мужчинами, что и мифопоэтические. Исполнитель призывной песни, так же как и упомянутый выше музыкант-инструменталист, именуется *кастынг хум*.

Существует также инструментальная форма призываний. Некоторые духи представлены только инструментальной мелодией и их появление другим способом не изображается.

Таким образом, в медвежьем празднике функционально различаются певцы-исполнители священных песен, исполнители призывных песен, музыканты-инструменталисты. Являются ли исполнители сакральных песен или призываний ритуальными специалистами? Или же это только музыкально-фольклорная специализация?

Исполнителей священных и призывных песен следует отнести к ритуальным специалистам: помимо специальной ритуальной одежды и знания обрядовых текстов, они вступают в контакт с духами-покровителями, призывая их, с духом медведя, – пробуждая его ото сна, или же рассказывая его историю от первого лица.

Таким образом, выстраивается ряд ритуальных специалистов, задействованных в важнейших мансийских обрядах: хранитель-жрец (1), шаман и парашаман (2), музыкант, исполняющий призывные мелодии на цитре (3), исполнитель священных песен, в том числе призывных песен (4), хозяин медвежьего праздника (5). При этом первые три являются универсальными специалистами, фигурирующими во всех обрядах.

Музыкант-инструменталист, таким образом, превращается в ритуального специалиста, без которого не может быть совершен ни один из этих обрядов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> В Ильин день манси совершают жертвоприношение богу-громовержцу *Сяхыл-Торуму*, образ которого под влиянием христианства слился с образом Ильи-пророка.
- <sup>2</sup> Разделение функций жреца и шамана характерно не только для мансийской культуры. У монголов, например, статус жреца или шамана связан с принадлежностью их действий соответственно сакральному центру (общение с божеством без посредника) или сакральной периферии (лечение, избавление от несчастий) [8, с. 75].
- <sup>3</sup> Материалы музыкально-этнографической экспедиции НГК в Березовский р-н Тюменской обл. (сентябрь 1988 г., участники Лопсан Н. А., Солдатова Г. Е.). Дневник Солдатовой Г. Е., стр. 27.
- <sup>4</sup> Описание инструмента см., например, в статье О. В. Мазур и Г. Е. Солдатовой [17].
- <sup>5</sup> А.-Л. Сиикала приводит параллели мансийскому термину в других финно-угорских языках: *noaide* (саамы), *noita* (финны) [14, с. 70–77].
- <sup>6</sup> По поводу шаманских категорий см. также работы А. Каннисто [10], З. П. Соколовой [18], Е. Г. Федоровой [20].
- <sup>7</sup> Подробных описаний камлания с бубном у манси в этнографической литературе нет. Согласно А. Каннисто, на Верхней Лозьве, если кто-нибудь заболел, шаман с бубном садился

у огня, грел бубен и распевал *пуныг кай сов* [‘мелодия кай духа-покровителя’. – Г. С.]. После этого он говорил, как можно вылечить больного [10, глава XXIX].

<sup>8</sup> См. об этом в статье О. В. Мазур и Г. Е. Солдатовой [17].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Гемуев И. Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 232 с.
2. *Гемуев И. Н.* Религиозно-мифологические представления манси. Автореф. дис. ... докт. ист. наук в форме науч. доклада. – Новосибирск, 1991. – 45 с.
3. *Гемуев И. Н., Бауло А. В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: изд-во Ин-та археологии и этнографии СОРАН, 1999. – 240 с.
4. *Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.* Религия народа манси. Культурные места (XIX – начало XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.
5. *Гондатти Н. Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. – М.: б.и., 1888. – 92 с.
6. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.
7. *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов / Пер. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск: изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 1. – 152 с.; 1995. – Т. 2. – 284 с.; 1996. – Т. 3. – 247 с.
8. *Скрынникова Т. Д.* Жреческие функции средневековых монгольских правителей // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тез. докл. – Якутск, 1992. – С. 74–75.
9. *Федорова Е. Г.* Шаманы и хранители священного места у манси // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тез. докл. – Якутск, 1992. – С. 63.
10. *Kannisto A., Liimola M.* Materialien zur Mythologie der Wogulen. – Hels., 1958. – 443 s.
11. *Kannisto A., Liimola M.* Wogulische Volksdichtung. Bd. I: Texte mythischen Inhalts. – Hels., 1951.
12. *Kannisto A., Liimola M.* Wogulische Volksdichtung. Bd. II: Kriegs- und Heldensagen. – Hels., 1955. – 831 s.
13. *Komarov Eu., Soldatova G.* Two types of Mansi shamanism // Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2<sup>nd</sup> International Conference of the ISSR. – Bdp., 1993. – P. 107–108.
14. *Studies on Shamanism.* Ed. by A.-L. Siikala, M. Hoppál. – Ethnologica Uralica. – Vol. 2. – Hels.-Bdp., 1992. – 230 p.

15. Vogul Folklore / Collected by V. Munkacsi. – Bdp., 1995. – ISTOR books. – Vol. 4. [Цит. по переводу, хранящемуся в секторе этнографии Ин-та археологии и этнографии СО РАН].
16. Wogulische und Ostjakische Melodien. Phonographisch aufgenommen von A. Kannisto und K. F. Karjalainen. Herausgegeben von A. O. Vaisanen. – Hels., 1937. – 380 s.
17. Мазур О. В., Солдатова Г. Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. – Т. 1. – Кн. 1 – Новосибирск, 1997. – С. 17–61.
18. Соколова З. П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси): Материалы к серии «Народы и культуры». – Вып. 7. – М., 1991. – С. 225–241.
19. Носилов К. Д. У вогулов. – СПб, 1904.
20. Федорова Е. Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Обские угры (ханты и манси): Материалы к серии «Народы и культуры». – М., 1991. – Вып. VII. – С. 165–174.

G. E. Soldatova

### LO SPECIALISTA RITUALE E LE TRADIZIONI MUSICALI DEI MANSI

La prassi rituale ha l'importanza fondamentale per la cultura dei mansi. I suoi elementi principali sono sacrifici regolari e occasionali agli speritipatroni, la festa dell'orso e la seduta sciamanica. I soprannominati fenomeni rituali comprendono un vasto strato di folclore che ha la musica come il suo componente.

Per lo svolgimento di questi riti occorrono gli esperti della tradizione che adempiono le corrispondenti funzioni rituali. Sono gli specialisti rituali che nell'articolo vengono nominati anche gli esecutori musicali del repertorio sacro.

L'autore classifica questi specialisti tra cui i più importanti sono:

- 1) il sacerdote-custode;
- 2) lo sciamano e il parasciamano;
- 3) il musicista-esecutore delle melodie evocative con la cetra;
- 4) l'esecutore dei canti;
- 5) il padrone della festa dell'orso.

Prime tre categorie della classifica sono occupati dagli specialisti universali che sono presenti in tutti i riti.

Viene sottolineato il ruolo importante del musicista-strumentalista, la mancanza di cui esclude lo svolgimento di qualsiasi rito.