

Согласно новому подходу, песни медвежьего праздника вносятся в электронный каталог, формируя единую электронную базу данных. Формулы же, из которых состоят песни, маркируются определённым образом. Каждой формуле присваивается значение согласно ранее составленному Указателю, формируется онтология. Таким образом проводится семантическая и морфологическая электронная разметка текстов, отражающая константные повествовательные элементы (стереотипы), а также их грамматико-синтаксическую структуру.

Что же нового вносит такая электронная разметка, если сравнивать её с печатным Указателем? Подобная разметка позволяет осуществлять поиск по выделенным элементам текста, что будет способствовать систематизации текстовых данных. Благодаря такому специализированному поиску станут более прозрачными корреляции между текстами, относящимися к разным жанрам песен медвежьего праздника; станет более наглядным, как используется формульный фонд при исполнении того или иного произведения, насколько он жанрово или сюжетно обусловлен; раскроется типология сюжетостроения. В отличие от готового научного изыскания специально организованный поиск даст инструмент для исследования любому пользователю, обратившемуся к электронному фольклорному корпусу. Кроме того, новизна заключается в возможности установить и отметить те связи, которые существуют между разными формулами и типическими местами. Это сделает представление о поэтике медвежьих песен многомерным, отразит внутреннюю концептуальную структуру обрядовых песен. Например, категория, которую мы условно назвали «Зарубки», включающая в себя упоминания о зарубках на деревьях, формирует, с одной стороны, самостоятельную группу формул «Система знаков». С другой стороны, она напрямую связана с категорией «Судьба» (об этом см.: [Гриневич 2013]), а через неё сопрягается с группой формул, обозначающих «Время». Линейная структура печатного Указателя способна отобразить эти связи только путём перекрёстных ссылок, что менее наглядно и более трудно для восприятия.

Таким образом, выход в Интернет-пространство даёт для исследователя поэтики обрядового фольклора новый эффективный инструмент, который представит материал в более живом, приближенном к оригиналу виде.

Гацак В.М. Пространства этнопоэтических констант // Народная культура Сибири: Материалы VIII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 1999. С. 109–112.

Гриневич А.А. Указатель поэтических формул песен медвежьего праздника казымских хантов: Приложение к дис. ... канд. филол. наук // Поэтика обрядовых песен медвежьего праздника казымских хантов: Дис. ... канд. филол. наук: Рукопись. (Улан-Удэ, 2012.) 256 с.

Гриневич А.А. Говорящие деревья казымских хантов // Критика и семиотика. 2013. № 2 (19). С. 95–103.

Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов): Экспериментальное издание. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.

Кузьмина Е.Н. О новых аспектах изучения произведений героического эпоса народов Сибири: опыт систематизации «общих мест» // Первый Всерос. конгресс фольклористов: Сб. докладов. М.: Гос. республ. центр рус. фольклора, 2006. Т. 3. С. 55–69.

Принципы и порядок подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Новосибирск: РАН, научный совет по фольклору, 2003. 26 с.

Шмидт Е. Основы метрики в северохантыйском песенном творчестве (внутристрочный уровень) // История и культура хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 121–152.

Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen. Stockholm, 1941. Teil 2. 208 s.

Музыкальная этнография

Г.Е. Солдатова

Музыкальный фольклор в шаманской практике манси

Аннотация. Публикация посвящена уже исчезнувшему фольклорному феномену – музыке шаманских обрядов манси, одного из обско-угорских народов Западной Сибири. В основе статьи лежат материалы, опубликованные А. Каннисто, Н. Гондатти, В. Чернецовым и другими, а также данные собственных экспедиционных исследований автора. В работе даны описания нескольких категорий шаманов и звуковых средств мансийского шамана (вокальных и инструментальных).

The publication is devoted to the folklore phenomenon that has now disappeared – the music in shaman rituals of Mansi, one of the Ob-Ugric peoples of Western Siberia. This article is based on materials published by A. Kannisto, N. Gondatti, V. Chernetsov and others, as well as data of the author's research expeditions.

The article contains the description of some categories of Mansi shamans and their sound arsenal (vocal and instrumental).

Ключевые слова: манси (вогулы), обряды, шаманство, музыкальные инструменты, шаманские призывания.

Mansi (Voguls), rituals, shamanism, musical instruments, shamanic invocations.

УДК: 398.88(=511.143):256.

Контактная информация: 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел./факс: (383)330-14-52. E-mail: g.soldatova@ngs.ru.

Обрядовая деятельность манси представляет собой самостоятельную, специфическую, многогранную отрасль духовной культуры, в которой отразилась сложная религиозно-мифологическая система обско-угорского этноса. В основе данной системы лежат промысловые культы, культ духов-покровителей, культ предков и «трансформированные тотемические представления» [Гемуев 1990: 214].

Связанные с мировоззрением потребности в коммуникации с духами реализовались в ряде ритуалов. Наиболее значимыми с позиций этномузыковедения являются медвежий праздник, жертвоприношение, шаманское камлание.

Сегодня шаманскую практику у манси можно считать ушедшей в прошлое. Шаманский сеанс как таковой сейчас уже не проводится. По нашим полевым данным, угасание института шаманства относится к 1950–1960-м гг., лишь в отдельных селениях ритуалы совершались в более поздние годы. Данная статья написана на основе систематизации и обобщения обширного и интересного материала, опубликованного финским этнографом и фольклористом А. Каннисто [Kannisto 1958], в несколько меньшей степени – отечественными учёными Н.Л. Гондатти [1988] и В.Н. Чернецовым [Источники 1987; Чернецов 1971]. В качестве ещё одного источника использовались собственные полевые материалы, содержащие воспоминания информантов о шаманстве в тёмном доме и некоторых моментах шаманской деятельности, а также несколько аудиозаписей ритуальных мелодий³⁶.

Своеобразие мансийского шаманства во многом определяется наличием нескольких категорий лиц, выполняющих шаманские функции³⁷. Этнографами зафиксирован ряд национальных терминов, употребляющихся по отношению к людям, которые в той или иной мере вступают в контакт с миром духов. Максимальное число таких терминов приведено в работе Каннисто [Kannisto 1958]. Ценность этих сведений определяется не только относительно ранней их фиксацией (рубеж XIX–XX вв.), но и тем, что данные собирались на всех мансийских территориях.

Практически у всех локальных групп манси, расселённых по берегам Сосьвы, Лозьвы, Коды, Тавды и Пельма зафиксирован термин *няйт*³⁸ в тех или иных фонетических вариантах. Точного перевода термина *няйт* на русский язык нет: так повсеместно называли шамана, колдуна. Известно также, что в качестве наркотического средства такие лица использовали мухоморы. Шаманами могли быть как мужчины, так и женщины, последние – реже. Основной их функцией было исцеление больных. В верховьях Лозьвы в качестве синонима данному термину использовался *кайнэ хум* ‘человек, поющий волшебные песни’ [Kannisto 1958].

Параллели мансийскому *няйт* существуют и у других народов: *noaide* (саамы), *noita* (финны) [Siikala, Norpal 1992: 70–77]. Вероятно, это слово сохранилось со времени прафинно-угорской общности. Существует гипотеза об иранской этимологии угрофинского слова *noide*, согласно которой оно восходит к древнейшим формам, обозначающим «ухо», «говорить» со значением «слышать» [Герценберг, 1965]. В применении к шаманству это должно указывать на особую способность

³⁶ Полевые материалы, использованные в данной статье, собраны в ходе нескольких экспедиций с участием автора в районы проживания манси:

1991 г. (январь) – с. Сосьва Берёзовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Мазур О.В., Солдатова Г.Е.);

1991 г. (июль) – с. Ломбовож Берёзовского р-на Тюменской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Смотров В.И., Солдатова Г.Е.);

1992 г. – с. Хулимсунт Берёзовского р-на Тюменской обл., с. Тресколье Ивдельского р-на Свердловской обл. (экспедиция Новосибирской консерватории: Комаров Е.В., Солдатова Г.Е.);

1999 г. – сёла Ясунт, Щекурья, Саранпауль, Хошлог, Хурумпауль Берёзовского района Тюменской области (Приполярный этнографический отряд Института археологии и этнографии СО РАН: Бауло А.В., Солдатова Г.Е.).

³⁷ Характеристика ритуальных специалистов в культовой практике манси, их роли в музыкальных традициях дана в другой статье автора [Солдатова 2004].

³⁸ Здесь и далее термины, указанные в зарубежных изданиях в финно-угорской транскрипции, приводятся в действующей мансийской орфографии (исключая долготы).

слышать неслышимое, устанавливать канал связи с иным миром, миром духов – то, что не может делать обычный человек.

У северных групп вогулов А. Каннисто отмечает существование определения *лилау пупгэу хум* ‘мужчина с живым духом-покровителем’. Судя по описанным эпизодам, здесь речь идёт не о категории, а о профессиональном умении шаманов, именуемых *няйт* (и т.п.), колдовать в тёмном доме – качестве, предполагающем коммуникацию с духами.

На всех вогульских территориях был зафиксирован термин, связываемый с вредоносным шаманством; множество фонетических вариантов имеют единую основу *серк / сюрк*. В кругу значений данного термина – разрушитель, губитель, человек, способный причинить зло: лишить охотничьей удачи или перенести болезнь с одного человека на другого. У верхнелозьвинских и сосьвинских манси используется выражение *мутрау хум* в том же значении. На Тавде был известен *катсепкар* – знахарь, ворожей, лекарь, наделённый способностью вылечить или «испортить с помощью заклинаний».

Все названные выше категории лиц Каннисто считает шаманами и отличает их от «прорицателей», которые «по рангу ниже шаманов» [Kannisto 1958]. Последние гадают с помощью куска стали для высекания огня, подвешенного на нитке, либо глядя в чашу с водой. Такие люди могут быть любого возраста, пола, социального положения. Национальный термин с основой *пенгэу* в разных диалектах переводится одинаково – «гадающий мужчина / женщина».

Обобщение материалов, опубликованных А. Каннисто, позволяет сделать следующий вывод. Среди занимающихся разными видами шаманской деятельности выделяются две категории: собственно шаманы и парашаманы, различающиеся, насколько можно судить, по признаку активности / пассивности. Первые совершают какие-либо действия: они вылечивают или вредят, возвращают охотничье счастье или отнимают его, и т. п. Вторые концентрируются на узнавании: они предсказывают, прорицают, определяют причину несчастья и способ его устранения. Способом бывает обычно жертвоприношение, вид которого и прочие варьирующие моменты должен обозначить шаман. К первым (шаманам) мы будем относить категории, обозначаемые терминами *няйт*, *сюркэу*, *мутрау*, ко вторым (парашаманам) – *пенгэу*. Владение музыкальным инструментом или бубном также относится преимущественно к первой категории. Инструментами второй являются предметы, в основном металлические, а также и из других материалов, с помощью которых можно извлекать звук. Разумеется, такое деление условно, и среди конкретных примеров встречаются единичные несоответствия ему, что не меняет картины в целом. Такие расхождения можно объяснить хотя бы существованием нескольких локальных традиций, в каждой из которых возможны нюансы в трактовке шаманистических терминов.

Подобная структура шаманского института отмечена у васюганско-ваховских хантов. По данным В.М. Кулемзина [1974], в обрядовой традиции упомянутой группы существует пять категорий лиц, выполняющих различные религиозные функции: 1) исцеляющие с помощью пения эпоса под аккомпанемент музыкального инструмента; 2) толкователи снов, предсказатели будущего; 3) гадающие в тёмном доме о результатах промысла, использующие различные трюки и игру на музыкальных инструментах; 4) избранники верховного божества, «извлекающие» злого духа из тела больного; они имеют белые халаты и получают небольшое вознаграждение; 5) избранники духов и Торума, исцеляющие во время камлания с бубном, входящие в тесный контакт с духами (вселение их в себя, путешествие в потусторонний мир); они входят в экстаз и получают большое вознаграждение [Кулемзин 1974: 13–15]. Сопоставление этих материалов с мансийскими показывает, что шаманство обско-угорских этносов многосоставно по профессиональным навыкам, задачам и способам их решения. Показательно, что и в описанной В.М. Кулемзиным группе хантов функции предсказателя, прорицателя соотносятся с деятельностью непрофессиональных шаманов, а камлание с бубном, экзальтация, активный контакт с духами расценивается (не только исследователями, но и этносом) как критерий высокого профессионализма. Это обстоятельство мы считаем косвенным доказательством правомерности предложенного нами выше деления на шаманские категории.

Суммируя сведения, опубликованные в литературе, и наши полевые наблюдения, можно сделать вывод о существовании нескольких основных видов шаманской деятельности, которые имеют разную оценку в традиционном обществе.

Самыми сильными повсеместно считаются шаманы с бубном *койпыу няйт*, иногда они дополнительно именуется *лилыу пупгэу няйт* [Фёдорова 1991], что свидетельствует о мощнейшей коммуникации шаманов данного вида с духами. Так же именуется шаманы без бубна, которые могут проводить так называемый сеанс в тёмном доме – *турман кол*. Его особенность состоит в том, что все действия совершаются в полной темноте, и образы всех персонажей ритуала становятся реальными

только за счёт звуковых эффектов. В этом типе ритуала шаман *няйт-ойка*, или *турман кол няйт*, имеет помощника, играющего на музыкальном инструменте³⁹.

Следующая ступень – гадающие при помощи поднятия «шкатулки» с фигурами духов и их подарками [Гондатти 1888: 13]. Этот вид деятельности называется *потыртан-пумы*⁴⁰ и связан с чревовещанием [Соколова 1991].

Ещё ступенью ниже находятся гадающие с топором [Там же]. Данный вид деятельности не предусматривает владения музыкальным инструментом.

Таким образом, несмотря на существование разных видов шаманской деятельности и лиц, её осуществляющих, можно говорить о двух основных типах шаманства у манси. Они имеют несколько разновидностей, которые в целом удовлетворяют потребностям общества [Komarov, Soldatova 1993]. Эти разновидности в некоторых случаях могут иметь признаки другого типа, что, по-видимому, связано с разложением шаманства (нехваткой шаманов нужной категории, и следовательно, ущербностью обучения, отсутствием необходимых навыков). Однако двухполюсность шаманской деятельности достаточно очевидна: с одной стороны, это активное взаимодействие с духами (исправление плохой ситуации), экзальтация, владение бубном и/или музыкальным инструментом, работа за вознаграждение, с другой – пассивное отношение к духам (определение причины несчастий), оперирование предметами (металлическими и др.), не требующее большого искусства, неоплачиваемая работа.

Иными словами, искусство игры на бубне или цитре *сауквылтап*⁴¹ расценивалось как необходимый навык, имеющий большое значение в профессиональной подготовке шамана, оно поднимало его престиж в обществе, являясь доказательством колдовской «силы».

Как уже отмечалось, главными звуковыми средствами мансийского шамана являлись бубен и *сауквылтап*.

Бубен у манси, аналогично представлениям многих народов Сибири, ассоциировался с ездовым животным (оленом, конём) шамана [Прокофьева 1961]. Как пишет Н.Л. Гондатти, «при сильных и быстрых движениях, производимых шаманами во время призывания богов, все погремушки гремят, сам бубен, при ударе в него, издает отчетливый резкий звук, особенно если предварительно его подержать несколько времени над огнем; и вот эти-то звуки приятны богам и на них-то они идут сообщать свою волю...» [Гондатти 1888: 12].

К сожалению, какие бы то ни было фонозаписи шаманского сеанса манси отсутствуют. Мы не располагаем также сведениями о том, что звучание мансийского бубна удалось записать кому-либо из исследователей. И хотя бубны в мансийских селениях встречаются вплоть до настоящего времени, они фигурируют, главным образом, как святыни и иногда даже превращаются в домашних духов-покровителей, которые хранятся в священном сундуке на чердаке дома вместе с другими реликвиями и которым приносят жертвы [Бауло 1999].

Использование *сауквылтапа* в шаманской деятельности сохранялось до последнего времени. В 1992 г. автору удалось зафиксировать инструментальные наигрыши на *сауквылтапе*, исполняемые во время сеанса в *турман кол* – шаманства в тёмном доме.

Для воссоздания целостной картины сеанса данного типа приведём описание, выполненное А. Каннисто.

«На верхней Лозье колдун /*няйт хум*/ действует так. Если удача на охоте плохая или болезнь пришла, зовут *лалап пугэп хум* “человека с живым духом-покровителем”. Вечером он покрывает окна... Затем он ложится спать в тёмном углу комнаты... рядом с ним кладут “доску для стрел” /*нял парт*/... На ней устанавливают... “три стрелы духов“... <...> Знарок музыки играет на домбре... Тогда приходит первый дух-покровитель, слышен лишь голос, он производит шум и т.д. Он приходит, прыгает внутрь. Колдун теряет сознание... <...> Если кто-нибудь придет еще, дух-покровитель стучит стрелой по подставке для доски. Если никто больше не придет, дух-покровитель несколько раз скребет стрелой по доске. <...> Дух-покровитель будит колдуна (тычет в него стрелами – Г. С.).

³⁹ Экспедиция 1991 г. (июль), дневник Г.Е. Солдатовой, с. 16–19; экспедиция 1999 г., дневник Г.Е. Солдатовой, с. 10 об.

⁴⁰ *Потыртан пумы*[з] ‘говорящий дух-покровитель’ (перевод мой. – Г. С.).

⁴¹ Описание и систематика обрядовых музыкальных инструментов манси приведена в другой работе автора публикации [Солдатова 2001].

Колдун поет песни духов-покровителей. Духи-покровители идут, стрелы отбрасывают... <...> Колдун говорит, что он услышал от духа-покровителя» [Каннисто 1958: 302–303]⁴².

Наш информант К.П. Лончаков ранее выполнял функции помощника шамана, играющего на цитре. Шаманом был А.Д. Хозумов из с. Хурumpaуль, умерший за три года до нашего знакомства с Калистратом Петровичем. Сеансы *турман кол* проводились в общественном доме *яныг кол*, сакральная атрибутика которого описана И.Н. Гемуевым [1990: 30–38].

Детали, которые сообщил нам К.П. Лончаков, во многом совпадают с приведённым выше описанием А. Каннисто. Существенно, что в данном типе шаманского сеанса особую роль играют *саңквылтап* и доска со стрелами.

Итак, основная задача музыканта была связана с профессиональными навыками. По словам К.П. Лончакова, он исполнял мелодии, призывающие духов, или символизирующие их «приход» в *турман кол*: «Зову *пумыг*, он приходит, стучит стрелой и скрябает. С потолка прыгает, как молния»⁴³. Каждому духу посвящена персональная мелодия, которая легко узнаётся присутствующими. В этом смысле коммуникативная роль струнного инструмента представляется более универсальной, нежели роль бубна⁴⁴.

Основные драматургические моменты обряда сопровождаются наигрышами. Среди них «*Пумыг хайтнэ тан*» ‘мелодия прихода духа’ – наигрыш, знаменующий приход любого духа, когда он ещё «не опознан» шаманом, «*Полум-Торум ойка тан*» ‘мелодия пельмского бога’, одного из наиболее часто призываемых духов, а также «*Консуу-ойк, Ялиус-ойк тан*» ‘мелодия Когтистого старика, старика города *Яли*’. Последняя мелодия, по словам Калистрата Петровича, принадлежит духу, «который лечит, его приывают в *турман кол* из-под пола»⁴⁵. Речь идёт о духе медведя, который в шаманской практике манси традиционно ассоциируется с Нижним миром и является частым гостем шаманских сеансов. Когда он приходит в *турман кол*, то «когтями скребёт по полу и слюной брызгает»⁴⁶.

Другим средством «языка» духов является упомянутая доска со стрелами *нял парт*, с помощью которой духи «извещают» о своём прибытии (скребут стрелами доску). Если нет помощника-музыканта, шаман пользуется доской и стрелами для созыва духов-помощников [Гондатти 1888: 13].

Таким образом, доска со стрелами ассоциируется у участников действия с духами в целом и выступает в роли их коммуникативного средства, в то время как музыкальный инструмент выполняет функцию индивидуализированного показа того или иного персонажа.

Для вхождения в контакт с духами использовались не только возможности инструментов. Сильнейшим средством шаманов было пение. Судя по опубликованным материалам, а также по нашим недавним наблюдениям, это искусство было необходимо для любой категории шаманов. Песня-призывание духа, помимо общего для всех призывных песен термина *кастын эрыг*, называется ещё и *кай сов* ‘мелодия призыва’, пение шамана характеризуется выражением *няйт хум кайи* ‘шаман поёт’⁴⁷ в отличие от обычного глагола, обозначающего пение, – *эрге* ‘поёт’. Примечательна в этом смысле информация, полученная от Н.В. Анямова. Он продемонстрировал как поёт косач и сказал по-мансийски: «*Ятри кайи*» ‘Косач поёт’⁴⁸. Использование особого слова для обозначения шаманского пения говорит о сознательном противопоставлении экзальтированной манеры пения призывной песни исполнительским традициям других песенных жанров.

В нашей коллекции есть несколько шаманских напевов, один из которых атрибутирован как поющий в тёмном доме. Среднесосьвинский манси Н.Л. Гындыбин исполнил такую песню, прокомментировав, что её поёт шаман, исцеляющий ребёнка во время сеанса в *турман кол*. Он назвал её *няйт хум эрыг* ‘песня колдуна’ и пояснил, что эта мелодия может использоваться в других подобных случаях с соответствующими изменениями текста. Заслуживает внимания тот факт, что мелодический контур данного образца имеет сильное сходство с призывной песней Сына Царя воды (*Вит хон пыг эрыг*), исполняемой на медвежьем празднике. Сходство по музыкально-стилистическим признакам

⁴² Описание сеанса в тёмном доме произведено также В.Н. Чернецовым [Источники 1987: 42–43], Н.Л. Гондатти [1888: 12–13]. Приведённое здесь описание А. Каннисто является самым полным, к тому же оно вполне соответствует информации, полученной нами в полевых исследованиях.

⁴³ Экспедиция 1991 г. (июль), дневник Г.Е. Солдатовой, с. 17.

⁴⁴ Использование струнного инструмента в качестве шаманского имеет ряд аналогий в других культурах – угорских и тюркских. Камлание с инструментом *пананг-юх* практиковалось у ваховско-васюганских хантов [Кулемзин, Лукина 1977: 184]. Можно вспомнить здесь и струнные инструменты казахского шаманства. Смычковый кобыз – главный ритуальный инструмент, ассоциируемый, как и бубен у сибирских народов, с ездовым животным (конём). Щипковый инструмент домбра применяется шире, но по значению ниже, чем кобыз [Басилов 1992: 67–71].

⁴⁵ Экспедиция 1991 г. (июль), дневник Г.Е. Солдатовой, с. 19.

⁴⁶ Экспедиция 1999 г., дневник Г.Е. Солдатовой, с.14 (информант Н.И. Хозумов).

⁴⁷ Экспедиция 1992 г., дневник Г.Е. Солдатовой, тетр. 2, с. 6.

⁴⁸ Экспедиция 1992 г., дневник Г.Е. Солдатовой, тетр. 2, с. 17.

обнаруживается и между другими песнями-призываниями, звучащими в различных обрядах. По нашему убеждению, они составляют единый мелодический фонд и могут широко использоваться в ритуальной практике при внесении необходимых изменений в текст песни.

Особая разновидность шаманского фольклора – песня-проклятие *сатхатнэ эрыг*. Образец этого жанра записан от Л.Т. Костина, носителя обского диалекта. Шаман должен исполнить это проклятие по просьбе всей общины, если, например, женщина осквернила своим присутствием священное место; помощь в этом случае ожидается от бога Малой Оби – *Ай-Ас-отыра*. По сути этот жанр не является песней, хотя и обозначен как *эрыг*, – это заклинание. Приведём перевод этого образца (записан со слов исполнителя).

Поганая женщина, умри, умри, умри, умри,
Сумасшедшая женщина, погибни, погибни, погибни,
Если умрёшь, семь поганых лошадей укажем богу,
Если погибнешь, мы невинную лошадь поставим⁴⁹.

В музыкальном плане напев отличают узкий объём (малая терция), однострочная форма, отсутствие внутрислоговых распевов – признаки ранней по происхождению, достаточно консервативной обрядовой мелодики.

Итак, музыкальные традиции шаманской культуры манси включают инструментальные наигрыши на *сажквылтане*, игру на бубне, пение призывных песен в особой манере, а также исполнение заклинаний в напевной форме. Музыкальные и звуковые средства, используемые в рамках шаманского сеанса, позволяют устроителям ритуалов создавать яркие реалистичные образы, отчасти компенсирующие отсутствие у манси специального шаманского костюма, характерного для других сибирских этносов.

Список информантов

Анямов Николай Васильевич, 1929–1995 (?), верхнелозьвинский манси, оленевод, неграмотный, с. Тресколье (Керас-кол-я) Ивдельского р-на Свердловской обл.

Гындыбин Никита Лукьянович, 1916–1992, верхнесосьвинский манси, рыбак, охотник, неграмотный, с. Сосьва Берёзовского р-на Тюменской обл.

Костин Леонид Тарасович, 1935–1992, среднеобской манси из рода хранителей фратриального святилища в с. Вежакары, краевед, с. Сосьва Берёзовского р-на Тюменской обл.

Лончаков Калистрат Петрович, 1939–2000, сыгвинский манси, плотник, оленевод, рыбак, 7 классов, с. Саранпауль Берёзовского р-на Тюменской обл.

Хозумов Николай Иванович, 1932 г.р., сыгвинский манси, охотник, рыбак, малограмотный, с. Хошлог Берёзовского р-на Тюменской обл.

Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.

Бауло А.В. Семейные фетиши Сайнаховых в Щекурье // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы VII годовой итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 1999. Т. 5. С. 586–590.

Гемуев И.Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука, 1990.

Герценберг Л. Шаманизм у иранцев и угрофиннов // Финно-угорские народы и Восток: Тезисы докладов. Тарту, 1965. С. 20–21.

Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987.

Каннисто А. Материалы к мифологии вогулов. Хельсинки, 1958: Пер. с нем. Р.А. Моссиенко. ОВО ГПНТБ СО РАН. № 14382/1–2. 1988. Гл. XXIX. С. 274–310.

Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1974.

Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX–начале XX в.: Этнографические очерки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977.

Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 435–490.

Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси): Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991. Вып. 7. С. 225–241.

Солдатова Г.Е. Ритуальный специалист и музыкальные традиции у манси // Музыка и ритуал: структура, семантика, специфика: Материалы междунар. науч. конф. 3–6 октября 2002 г. Новосибирск, 2004. С. 203–210.

⁴⁹ Экспедиция 1991 г. (январь), дневник Г.Е. Солдатовой, с. 12.

Солдатова Г.Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов: Материалы науч.-практ. конф., посвященной юбилею М.А. Лапиной. 19 мая 2001 г. Ханты-Мансийск, 2001. С. 32–43.

Фёдорова 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.

Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. М., 1971. Ч. 2.

Kannisto A. (–Liimola M.) Materialien zur Mythologie der Wogulen. Hels., 1958.

Komarov Eu., Soldatova G. Two types of Mansi shamanism // Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd International Conference of the ISSR. Bdp., 1993. P. 107–108.

[*Siikala A.–L., Hoppal M.*] Studies on Shamanism. Ed. by A.–L. Siikala, M. Hoppal. Ethnologica Uralica. Vol. 2. Hels.; Bdp., 1992.

Полевая фольклористика

К.А. Сагалаев, А.Г. Гомбожапов

Материалы по традиционной культуре нанайцев и ульчей (итоги экспедиции 2011 г.)

Аннотация. Статья посвящена современному состоянию традиционной культуры нанайцев и ульчей и основывается на материалах экспедиции 2011 г., в которой авторы принимали участие. Формулируется вывод о том, что разные сферы культуры и жанры фольклора сохранились до наших дней в различной степени; приводятся полученные от информантов этнографические сведения и наиболее интересные из записанных текстов.

The paper is devoted to a current state of traditional culture of the Nanais and the Ulchis and is based on the materials of the field-work in 2011 in which the authors took part. The conclusion that different spheres of culture and genres of folklore remained up to now in various degree is formulated; the ethnographic data received from informants and the most interesting of the written-down texts are provided.

Ключевые слова: традиционная культура и фольклор дальневосточных народов, нанайцы, ульчи, обряды, современное состояние.

Traditional culture and folklore of the Far East people, Nanais, Ulchis, rituals, current state.

УДК: 398(=512.221).

Контактная информация: 630090, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Институт филологии СО РАН, сектор фольклора народов Сибири. Тел./факс: (383)330-14-52. E-mail: folklore@ngs.ru.

Как и большинство других этносов, населяющих Сибирь и Дальний Восток, народы бассейна Амура сохранили знания о своей традиционной культуре в значительной степени в виде воспоминаний либо рассказов, услышанных от родителей, так как сами информанты свидетелями интересующих нас событий не были. Однако и такой, на первый взгляд, «отрицательный» результат – тоже результат, поскольку всё чаще устные рассказы – единственный доступный для фиксации источник, отражающий современное состояние традиционной культуры народа.

В июле–августе 2011 г. авторы статьи принимали участие в комплексной фольклорно-этнографической экспедиции в Хабаровский край для сбора новых полевых материалов по фольклору и этнографии нанайцев и ульчей. Тематически записанные нами как от нанайцев, так и от ульчей сведения довольно чётко можно разделить на несколько категорий: это воспоминания о шаманских ритуалах и частично с ними сопряжённой погребальной обрядности; о свадьбе и родильных обрядах; о традиции почитания духов огня, воды, духов-хозяев местности; кроме того, от ульчей были зафиксированы ещё и рассказы о медвежьем празднике. В данной статье мы не будем касаться погребальных и свадебных обрядов, уже описанных нами ранее [Гомбожапов, Сагалаев 2011: 46–50], а приведём некоторые из других записанных в ходе экспедиции материалов.

Как сообщил нам один из самых старших информантов, известный нанайский поэт А.А. Пассар (1925 г.р.), у каждого рода должен быть свой шаман; он несёт культуру и своего рода, и всего этноса в целом: «шаманы из рода в род друг другу передают истории своего племени, поэтому шаманы – народ культурный, вежливый и умный». В число их функций в обществе входили и функции дипломатические: они представляли весь свой род для других родов и для других стран. Если суммировать, то «шаман – это человек, поставленный богом на земле». Шаманское призвание начинало проявляться во сне, будущему шаману надо было просто прислушиваться к себе, своим