

## И. В. Абрамов

### МОЛЕБНЫЙ КАМЕНЬ: САКРАЛЬНЫЙ ЛАНДШАФТ МАНСИ

Этнография активно оперирует категориями пространства и времени, поэтому географические методы нашли широкое применение в этой науке. В конце XIX в. систематизация накопленного этнографией фактического материала привела к сближению ее с географией, поскольку территориальный признак лежал на поверхности. Так возникла своеобразная форма систематизации этнографических знаний, получившая название этнической географии (этногеографии). В начале XX в. эти науки разошлись в силу «классовых противоречий», но в конце минувшего века снова началось сближение уже на качественно новом уровне. Этот процесс с переменным успехом продолжается и сегодня. Хотя термин «этногеография» и остался в XX в., а обе науки теперь оперируют новыми понятиями, исходный территориальный признак никуда не делся. Краткий исторический обзор ключевых этапов изучения мансийской географии и критика нового картографического источника, вводимого в научный оборот, предложены в первой части этой статьи; вторая часть посвящена изучению сакрального ландшафта лозьвинских манси — горного массива Молебный Камень.

#### *Этногеография*

С момента первого упоминания о вогулах минуло почти 300 лет, прежде чем этноним «вогуличи» появился на чертеже, дошедшем до историков.<sup>1</sup> Речь идет о знаменитом Большом Чертеже 1627 г. И еще 230 лет прошло, прежде чем этнографические карты стали содержанием атласов. Одной из первых карт, где ареал обитания манси был обозначен цветом, стала «Этнографическая карта Европейской России», составленная по материалам академика Петра Кеппена в 1857 г.<sup>2</sup>

В XX в. появилось множество общегеографических и тематических карт, где прямо или косвенно отображались данные этнографии.

<sup>1</sup> Книга Большому Чертежу. М.; Л., 1950.

<sup>2</sup> Этнографическая карта Европейской России [Карты] — 1:15 000 000 (германские мили) // Народы России: Атлас культуры и религий. М., 2008. С. 165.

Особенно любопытны издания 1920–1930-х гг., поскольку началось бурное земельное переустройство, которое коснулось коренных народов. Это было время, когда рукописные схемы (кроки) были нормой. Современному исследователю они интересны прежде всего тем, что отображают не объективное состояние местности, а субъективный взгляд аборигена на нее, например распределение охотугодий на Северной Сосьве по мнению их пользователей-манси.<sup>3</sup>

Автором в госархиве ХМАО обнаружена карта-схема,<sup>4</sup> которая отображает Урал от Лозьвы до Ляпина. Карта была сделана для обзора оленеводческой деятельности таежного Зауралья. Датируется ориентировочно (по состоянию топонимии) второй четвертью XX в. На карте подписаны горы-ориентиры; обозначены поселки, откуда на Урал тянутся тропы; нанесена речная сеть и некоторые элементы ландшафта; выделены границы регионов (смежества), а вся горная часть Урала разделена на участки — летние пастбища, к которым с Северной Сосьвы и Ляпина подведены оленегонные тропы. Самый южный участок захватывает верховья Вишеры и Лозьвы до хребта Чистоп (г. Сисоп на карте). Самый северный участок уходит за пределы схемы: он захватывает истоки Ляпина (Хулги), район озера Балбанты. В районе верховьев реки Народы (Приполярный Урал) штриховкой и цифрами, вероятно, показаны пастбища, отведенные бригадам Саранпаульского совхоза. Этот чертеж — одно из немногих картографических свидетельств горно-таежного оленеводства у манси и коми-зырян Зауралья. Наибольший интерес представляет район среднего и верхнего течения Северной Сосьвы, поскольку в настоящее время оленеводство там утрачено, а информация о нем скудна. На схеме весь Уральский хребет распределен между пользователями угодий — общинами сосвинских поселков. Почти у каждого поселка была своя тропа. Факт того, что умозрительные границы, выработанные обычным правом, оказались на землеустроительной карте, отчасти закрепляет их статус

<sup>3</sup> ГАХМАО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 75.

<sup>4</sup> Там же. Д. 76.

во времени, а прошедшие десятилетия делают карту ценным историческим источником.

По всей поверхности карты нанесена сеть опорных линий, но нет привязки к координатам, как и рамочного оформления. Скорее всего, это копия, снятая с оригинала, поскольку исполнена карандашом на полупрозрачной бумаге. Размер близок к формату А2. Названия нет, авторства нет, выходных данных нет, ссылок на схему в документах тома не замечено (вшита в конце). Том содержит «Материалы первоначального земельно-водного устройства Березовского района 1929–1931 гг.».

Описанная карта не единичный артефакт. В целом, вхождение традиционных отраслей в систему народного хозяйства привело к появлению специализированных карт, таких, например, как чертеж пастбищ Саранпаульского туземного совета «...с маршрутами каслания, а также местами отела и забойки на 1932 год».<sup>5</sup>

Во второй половине XX в. бурно развивалось историко-географическое направление. Варианты адаптации народов севера Западной Сибири к суровым условиям окружающей среды стали основой для районирования по хозяйственно-культурному принципу.<sup>6</sup> За последние 20–30 лет исчезли многие выделенные хозяйственно-культурные типы: самобытные черты хозяйствования коренных народов нивелированы и «переформатированы» общероссийским укладом, поэтому типология сегодня требует значительного обновления.

В конце XX в. на картах были отмечены действующие святилища обских угров,<sup>7</sup> сбор данных о которых всегда представлял сложность для исследователей. Но, несмотря на расцвет картографии и топографии в XX в., рядовой этнограф оставался с буссолью, абрисом и мелкомасштабной картой вплоть до конца 1990-х гг. Крупномасштабные топокарты были недоступны. Глазомерный способ был основным при съемке плана местности.

<sup>5</sup> Там же. Л. 175.

<sup>6</sup> См.: Головин А. В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993; Соколова З. П. Хозяйственно-культурные типы и поселения обских угров // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7: Обские угры (ханты и манси). М., 1991.

<sup>7</sup> См.: Культовые места народов Западной Сибири [Карты] — 1:3000000 // Атлас Ханты-Мансийского автономного округа — Югры: в 2 т. Т. 1: История. Население. Экономика. Ханты-Мансийск; М., 2006. С. 50; Балалаева О. Э. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (Материалы к атласу). Екатеринбург, 2002. С. 152–157; Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.

Составление таких планов было прерогативой археологов, но не этнографов. Поэтому детальная планиграфия мансийских хозяйств — достаточно редкий материал. Примером совместной работы с хорошими планами являются историко-культурные изыскания по реке Тапсуй свердловских ученых в 1993–1994 гг.<sup>8</sup>

На общедоступных географических картах мансийские названия, к сожалению, часто искажены, перепутаны и порой не соответствуют типу изображаемого объекта. В контексте данной работы надо особо отметить труды топонимической экспедиции Уральского госуниверситета на Северном Урале в 1968–1971 гг. (организатор и руководитель А. К. Матвеев). Как оказалось, собранные мансийские топонимы с редкой образностью характеризуют объект на местности и являются важной частью создаваемого в уме образа ландшафта. «Фактически такого рода описания составляют основу ментальной карты».<sup>9</sup>

К концу XX в. накопленные знания в области этнографии и географии, а также эволюция взглядов позволили по-новому взглянуть на триаду «человек—культура—пространство». Появилась концепция культурного ландшафта. О культурном ландшафте говорили еще в начале XX в., но только в 1990-е гг. в России эта идея превратилась в концепцию, которую стали применять на практике, что совпало с общемировой тенденцией: подтверждением актуальности и необходимости такого подхода является включение категории «культурный ландшафт» в наследие ЮНЕСКО.

Освоение территории народом, создание собственного культурного ландшафта понимается как сложный культурный процесс, включающий в себя материально-физическое изменение территории (антропогенезацию), социализацию и психологизацию ландшафта, а также его номинацию, фольклоризацию и мифологизацию.<sup>10</sup> Предмет исследований хорошо обрисовал антрополог В. А. Тишков в докладе «Культурный смысл пространства»: «В субстанции пространства нас интересует уровень значений (смыслов), а также сама пространственная среда и ее изменения под

<sup>8</sup> См.: Самигулов Г. Х. Отчет об археологической разведке в Советском районе Тюменской области в бассейне реки Тапсуй летом 1993 года. ИА АН СССР. Ф. 1. Р. 1. Д. 18504.

<sup>9</sup> Матвеев А. К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала. Екатеринбург, 2011. С. 223.

<sup>10</sup> См.: Калущиков В. Н. Ландшафт в культурной географии. М., 2008. С. 153.

воздействием человека...», «...не просто физическое (объективное) пространство, а конструируемая человеком пространственная среда (built environment) — своего рода физическое и ментальное выражение организации пространства человеком».<sup>11</sup>

Изучать способы культурного освоения территорий призвано этнокультурное ландшафтоведение, находящееся на стыке естественнонаучных и гуманитарных знаний: физической географии, этнографии, фольклористики, топонимики, культурологии. Объектом этнокультурного ландшафтоведения является культурный ландшафт; предметом — этнокультурное освоение ландшафтов Земли.<sup>12</sup> Этнокультурный ландшафт — многокомпонентная система с обратными связями, которую образуют природный ландшафт, духовная культура, местное сообщество, местное хозяйство, селенческая подсистема, местная языковая система (включая топонимию).

Иллюстрируя сказанное, перейдем к конкретному примеру культурного ландшафта — Южному Священному хребту (*Алы-Ялпынг-Нёр-Ойка*, сокр. — *Ялпынг-Нёр*),<sup>13</sup> который находится в верхнем течении реки Лозьвы (север Свердловской обл.), в районе проживания локальной группы манси. В русскоязычной литературе и картографии его название более известно как «Молебный Камень».

### *Ялпынг-Нёр*

*Ялпынг-Нёр* — пример культурного ландшафта, который стремительно превращается из этнокультурного в реликтовый,<sup>14</sup> поскольку количество носителей традиционной культуры, считающих его сакральным, сокращается. Верхнелозьвинские манси прекратили заниматься оленеводством в середине 1990-х гг., и с этим связан упадок их культуры. Горы без постоянных насельников быстро теряют смысловой пласт, который делает ландшафт культурным, особенно когда речь идет о кочевой бесписьменной культуре: она не оставляет

следов на земле. Культурным ландшафт делает сам кочевник, номинируя его, вписывая его в свою мифо-религиозную картину мира, «подгружая» данные из копилки памяти, где хранится накопленная предками информация о мироустройстве. Сегодня сакральный статус *Ялпынг-Нёра* в большей степени поддерживают немногочисленные ученые-угроведы, и потому из разряда этнических культурных ландшафтов он плавно переходит в разряд реликтовых культурных, что можно расценивать как деградацию.

Тянущийся от океана сплошной грядой, Уральский хребет к югу от Конжаковского Камня становится разрозненным и низким, лес поднимается все выше, и перемещаться на юг гораздо проще по рекам, чем по горам, даже для привычных к упряжке кочевников. В этих краях с Вишеры на Лозьву есть удобный транзитный волок, открывающий прямой доступ из северотаежного Зауралья к Камско-Волго-Каспийскому пути, по которому в раннем средневековье из Передней Азии в Приуралье и Сибирь поступали предметы роскоши. К началу русской колонизации манси на этом участке Уральского хребта заселяли оба его склона.

С XV в. волок стали использовать для проникновения в Сибирь, а после похода Ермака он являлся главным водным путем в Сибирь вплоть до открытия сухопутной Бабиновской дороги в 1598 г. Вогулы не ушли, они по-прежнему населяли Вишеру и Лозьву, перейдя от открытого противостояния пермским наместникам московитов к мирному сосуществованию. Применительно к теме статьи это значит, что Молебный Камень всю обозримую письменную историю находился внутри ареала обитания манси, недалеко от важного волока с Вишеры на Лозьву. Являлся ли он сакральным местом для манси уже в то время?

Молебный Камень мог стать настоящей святыней только для представителей кочевой культуры. Для охотников и рыболовов этот затерянный в верховьях реки хребет был за пределами промысловых угодий, на границе ойкумены. Ни с Лозьвы, ни с Вишеры его не видно, он заметен только с горных притоков. Поклоняться такой святыне проблематично, тем более когда есть береговые скалы и пещеры. Освоить горную тундру можно было только при наличии транспортных животных. Но коневодство угров осталось в степном прошлом. Об упряжном собаководстве нет

<sup>11</sup> Тишков В. А. Культурный смысл пространства: докл. на пленарном заседании V конгр. этнологов и антропологов России, г. Омск, 9 июня 2003 г. // *ЭтноЖурнал*: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/0803-02.html>.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Здесь и далее написание топонимов приводится по Т. Д. Слинкиной в русском варианте.

<sup>14</sup> Для этнокультурной интерпретации культурного ландшафта характерны акценты на живой самобытной культуре, этнической уникальности. Реликтовую форму культурный ландшафт приобретает, когда оказывается в чуждой культурной среде и его создатели «растворяются» в ней.

никаких сведений. А про оленеводство у лозьвинских манси мы ничего конкретного не услышим вплоть до XVIII в.

Однако, по всей вероятности, оленеводство приуральскими уграми было перенято у таежных самодийцев уже около середины II тысячелетия.<sup>15</sup> А. В. Головнёв считает, что самодийцы проникали по Уралу далеко на юг на стадии отгонного оленеводства в XV–XVI вв., и манси переняли у них оленеводство.<sup>16</sup> Это можно расценивать как пример прогрессивного влияния магистральной культуры (пассионарных оленных кочевников) на локальную (осевших кочевников, некогда коневодов). Ремезовская летопись (конец XVII в.) вскользь сообщает о наличии оленей у южных манси, проживающих в бассейне Туры, Тагила.<sup>17</sup>

Поэтому есть основания полагать, что пастбища междуречья Лозьвы, Вишеры и Печоры первыми использовали ненцы. На это указывает еще ряд обстоятельств. Водораздел Вишеры и Лозьвы является крайней южной точкой, где прослеживается субстратная топонимия ненцев на фоне превалирующей мансийской.<sup>18</sup> Имеются топонимы, прямо указывающие на ненцев, например *Ёрн-Эква-Сос* (ручей ненецкой женщины) рядом с Молебным Камнем; *Ёрн-Пупыгыт* (скалы ненецких идолов) к югу от Тулымского Камня. С верховий Печоры и далее на север встречаются топонимы, сохранившие ненецкую структуру.

На Приполярном Урале, где сложилась граница самоедов с уграми, имеются случаи наложения мансийских и ненецких названий вершин, посвященных горному богу, Владыке Урала: *Нёр-Ойке* у манси, *Пай-Еру* у ненцев.<sup>19</sup> В отношении Южного Молебного Камня ненецкий вариант неизвестен. Но если допустить, что Священные вершины Урала имеют доугорскую историю, то можно предположить, что это форпосты мифо-религиозного освоения пространства самоедами (аналог крестов в христианстве). Продвигаясь по Уральскому хребту с севера на юг, они «расставляли» Хозяев Урала в подходящих местах; названия со временем затерлись, но не изменился статус. Возможен вариант принятия сакральных зна-

ний об уральских вершинах от третьей стороны — еще более древних насельников Урала, чем угры и самоеды, о которых сохранились предания как о рудознатцах (чудь) и от которых осталась необъяснимая топонимия.

В пользу версии заимствования говорит и тот факт, что сама фигура бога *Нёр-Ойки* не до конца вписана в традиционный мансийский пантеон: он не смог «примириться» с наиболее значимой фигурой древнейшего сибирского культа — медведем.<sup>20</sup> Это указывает на его более позднее появление в религиозной картине мира манси и подводит к мысли, что пастушеский бог *Нёр-Ойка* мог быть воспринят от самоедов вместе с оленеводческим укладом жизни.

Таким образом, сакральный статус Молебного Камня мог быть унаследован вогулами от самоедов, или иного народа, канувшего в историю. Поэтому, приступая к детальному исследованию сакрального ландшафта *Ялпынг-Нёр*, мы будем говорить лишь о верхней части многослойного культурного «пирога».

\* \* \*

Держа в руках копылья истлевшей нарты, современный турист вряд ли сможет предположить, что в горной тундре Северного Урала когда-то бурлила жизнь, а пастухам не хватало пастбищ для оленей. И речь идет не только о манси: до верховьев Вишеры и Лозьвы из полуночных стран спускались со стадами оленей ненцы, коми-зыряне, коми-ижемцы. Именно от пришлых кочевников в конце XIX в. была получена любопытная информация о районе Молебного Камня.

В конце XIX в. семья коми-ижемцев, кочуя с полуторатысячным стадом во владеньях вогулов на верхней Вишере, еще и жаловалась на них: «Теперь нам здесь тесно становится. Остяки и самоеды выживают нас. Вот мои олени съедят на Пропащем мох, куда я пойду? Везде занято: на Чувале мой сын, на Мань Юру — остяк, на Урале — остяк, на Муравье — остяк, везде остяк...».<sup>21</sup> Под «остяками» здесь надо однозначно понимать вогулов. Когда ижемца спрашивают, много ли у остяков оленей, он сообщает: «Нет, мало! Оленей по 80 бывает, им все равно, сильно оленей не нужно. Они охотой живут, лосей стреляют, медведей, куниц. Деньги выручают, да пропивают или шайтану

<sup>15</sup> См.: Козьмин В. А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб., 2003. С. 72.

<sup>16</sup> См.: Головнёв А. В. Указ. соч. С. 93.

<sup>17</sup> См.: Краткая Сибирская (Кунгурская) летопись. СПб., 1880. С. 88.

<sup>18</sup> См.: Матвеев А. К. Указ. соч. С. 251, 252.

<sup>19</sup> Там же. С. 250.

<sup>20</sup> См.: Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 99.

<sup>21</sup> Белдыцкий Н. Очерки Вишерского края. Пермь, 1899. С. 59.

отдают. Они хоть и крещенные есть, а идолопоклонники. У них здесь, вон на этом камне, Молебным зовется, моления бывают и идолы есть. Они купят в строении лошадь, надо чтобы пестрая или белая была, и заколют там».<sup>22</sup> Сегодня на Лозьве остался один-единственный старик-оленовод из манси, который участвовал в праздновании Ильина дня на жертвенном месте Молебного Камня.

Присутствие ненцев на крайнем юге оленеводческого ареала объясняется по-разному: «Вогулы думают, что самоеды незаконно вторглись в Чердынский уезд; чтобы не сдавать ясак в Обдорске, они предпочитают бродяжить и оставаться в неизвестности далеко от своей родины. Но, кажется, их привлекает сюда другое обстоятельство, а именно, обилие пастбищ, отсутствие волков, и, наконец, здесь еще не было до сих пор падежа оленей».<sup>23</sup> Еще одним подтверждением того, что Уральский хребет от Карского моря до верховьев Вишеры и Лозьвы был торной дорогой для кочевников, служит следующий факт: смешанные браки на этом пути были обычным явлением, а для ненцев они часто являлись и целью долгого путешествия. («Василий Игнатьевич Бахтияров, племянник Степана, женат на дочери самоеда, который в свою очередь женат на зырянке».<sup>24</sup>)

В 1930-х гг. В. Н. Чернецов не обнаружил на Лозьве следов присутствия ненцев и коми, зато написал о случаях падежа оленей.<sup>25</sup> Сегодня пастбища Северного Урала совершенно пустынные, если не считать диких оленей. Последнее личное стадо дольше всего сохранялось на крайнем юге оленеводческого ареала — на плато Кваркуш (Пермский край). Распалось оно в 2005 г., после кончины бессменного хозяина-пастуха. В феврале 2012 гг. начался эксперимент по восстановлению домашнего оленеводства в частном хозяйстве семьи Самбиндаловых в верховьях Северной Сосьвы.

В наследство нам остался устный пласт культуры (в том усеченном виде, который успели зафиксировать ученые), где видимая пустота мира материального компенсируется полнотой мира мифологического, где каждый перевал — история, каждая гора — миф, и боги не дремлют со дня сотворения, а продолжают ваять мир. Но полностью ожить этот

мир может только в воображении кочевника. Для стороннего наблюдателя это просто набор любопытных преданий о горах. Современные манси с Лозьвы подтверждают сакральный статус горного массива *Ялтынг-Нёр* уже со ссылкой на предков. Большинство молодых людей (до 30 лет) этот горный массив никогда не видели.

Для манси этот хребет — обиталище местного *Нёр-Ойки*, Владыки Гор, покровителя оленеводов, одного из сыновей верховного бога *Нуми-Торума*. *Нёр-Ойка* на водоразделе Вишеры и Лозьвы — один из семи Хозяев Гор, расположенных по всему Северному Уралу в истоках крупных рек восточного склона. Русская калька «Молебный Камень» пристала только к нему одному: он самый упоминаемый в литературе, находится ближе всего к освоенному Уралу и не раз попадал в поле зрения исследователей, правда чаще как объект геологический.

Когда речь идет о *Нёр-Ойке*, то подразумевается, что неподалеку есть гора-спутница, его жена — *Нёр-Эква*. Хозяйка, как правило, не менее ярко выражена в рельефе, чем сам Хозяин. Так, две самые высокие вершины хребта Молебный Камень обозначают почтенного Старца Урала и его супругу — *Ойка-Сяхл* и *Эква-Сяхл*. И только здесь мужская и женская вершины расположены так близко друг к другу, что скорее соединены, чем разделены седловиной *Пурлахтын-Сори*.

Это самая почитаемая часть хребта, на которую у манси был запрещен подъем, кроме дней праздника (время близкое к Ильину дню в августе, однако к православному святому праздник имел опосредованное отношение). В эти дни проводился ритуальный забой оленей и лошади. Для праздника специально отливали из металла фигурки лошади с оттиском монеты. Капище функционировало вплоть до середины 1990-х гг. Автор лично общался с манси, который уже в XXI в. вывез отсюда большой клепаный казан из цветного металла и сдал его на лом...

На перевал допускались только мужчины. В дни праздника пастухи съезжались с окрестных гор, а не занятые в оленеводстве мужчины специально поднимались в горы из селений. Во время же перекочевков оленеводы огибали хребет. Держать оленей на пастбищах священного хребта имели право только местные манси, в первую очередь род Бахтияровых, который является официальным собственником

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Глушков И. Н. Чердынские вогулы. М., 1900. С. 14.

<sup>24</sup> Там же. С. 16.

<sup>25</sup> Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 18.

этих земель по царской грамоте от 1774 г.<sup>26</sup> Впрочем запреты не касались пришлых зырян. Так, И. Н. Глушков пишет, что на Молебном Камне пасет «один богач зырянин со слугами самоедами: Никитой и Матвеем Варцаповыми».<sup>27</sup>

Нездешние манси строго блюли запрет и разворачивались у подножия хребта. Об этом свидетельствуют геологи, которые нанимали проводников из числа ивдельских вогулов. Границей, которую не осмеливались перейти проводники, был ручей *Ванс-Сос* (ручей зятя), протекавший у восточного подножия *Ялпынг-Нёра*. Манси предупреждали геологов, что «каждый вогул нашел бы неминуемую гибель, а мы, русские, “может быть, и останемся в живых”, хотя в душе полагали, что предстоящий поход не пройдет безнаказанно; и впоследствии случаи заболевания приписывали возмездию их божества, имеющего в этой местности свое местопребывание».<sup>28</sup> Вероятно, на этом ручье были расположены недвусмысленные знаки, свидетельствующие о границе запретных земель. Относительно *Алы-Ялпынг-Нёра* нет точных данных, но по аналогии с северным соседом — *Тагт-Талых-Ялпынг-Нёром* — можно предположить, что на пограничных деревьях вырезались либо изображения тотемных животных, либо личины менквов.<sup>29</sup> Перед каждым посещением запретной территории необходимо было сделать такую метку: она являлась пропуском и предостережением для незваного гостя.

Мансийское слово *нёр* означает «хребет, горы».<sup>30</sup> В разбираемом случае *Ялпынг-Нёр* не ограничивается высоким участком, подписанным на картах «Хребет Молебный Камень», а простирается на весь горный узел, включая так называемый Муравьиный хребет, примыкающие хребты и отроги. Фактически это Священные горы. Весь окружающий ландшафт имеет подчиненное значение, включая речную систему. Топонимы со словом *ялпынг* (святой, священный) здесь часты, особенно с *Манси Пал* (мансийской, восточной стороны). На восток с *Ялпынг-Нёра* стекает река *Ялпынг-Я*. На

картах закрепился ее перевод-калька на коми язык — *Вижай*, что является фонетическим вариантом трансформации формы *Вижай* (Святой отец), *Вежа-Ю* (Священная река).

Для обозначения местоположения священных вершин-близнецов имелся специальный топоним — *Ялпынг-Я-Талых-Кетыг* (двое в вершине Священной реки). Оленья дорога к хребту называлась *Ялпынг-Нёр-Лёнх*. Река табуирована на всем течении, но особо почиталось устье с омутом при впадении в Лозьву — жилище водного духа *Луссум-Вит-Ялпынг-Ойки* (святого хозяина вод Лозьвы). Рядом, на берегу, некогда возвышался священный городок *Ялпынг-Ус*, который со временем трансформировался в деревню *Ялпынг-Павыл*, а в XX в. на этом месте вырос поселок спецпереселенцев *Вижай*, остатки которого сгорели дотла летом 2010 г. Когда манси проплывали по Лозьве на лодках, женщин высаживали до устья Вижая, чтобы они женской тропой *Нэ-Лёнх-Сунт* обошли по дальнему берегу приустьевой участок.

По Вижаю выше устья располагался большой ‘жертвенный остров народа Сосьвы’ — *Тагт-Махум-Йирхатыглан-Тумп*. На нем приносили жертвы водному духу жители верховий Сосьвы. Посещать его они могли только в присутствии лозьвинского хранителя.<sup>31</sup> Эти факты подчеркивают высокий ранг святилища, поскольку на него собирались манси из разных территориальных групп. Все это делает Вижай уникальной рекой: беря начало от одного святилища, она заканчивает свой путь в другом, подмывая берега третьего.

Божеству воды раз в год приносили в жертву лошадь. Одной семье требовалось в год до трех животных для отправления обрядов. По словам В. Н. Чернецова, это часто подрывало весь бюджет хозяйства.<sup>32</sup> Лошадь покупали в ближайшем русском селении, где знали о ходовом товаре и неплохо на этом зарабатывали. Немалых трудов стоило довести животное до места заклания, потому что при проведении обряда в честь того же водного духа лошадь надо было вести кружным путем и следовало подойти к устью, спускаясь вдоль реки по течению.

Водное и горное святилища связаны мифологически. *Хусь-Ойка* (одна из вершин *Ялпынг-Нёра*) был передан на Лозьву как откуп

<sup>26</sup> См.: Бельдыцкий Н. Указ. соч. С. 27.

<sup>27</sup> Глушков И. Н. Указ. соч. С. 12.

<sup>28</sup> Федоров Е. С. Геологические исследования в Северном Урале в 1884–1886 годах. СПб., 1890. С. 106.

<sup>29</sup> См.: Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск, 2011. С. 282.

<sup>30</sup> См.: Ромбандеева Е. И. Названия разновидностей гор в мансийском языке // Советское финно-угроведение. 1987. № 4. С. 271–274.

<sup>31</sup> См.: Мифология манси. С. 47.

<sup>32</sup> См.: Источники по этнографии Западной Сибири. С. 19.





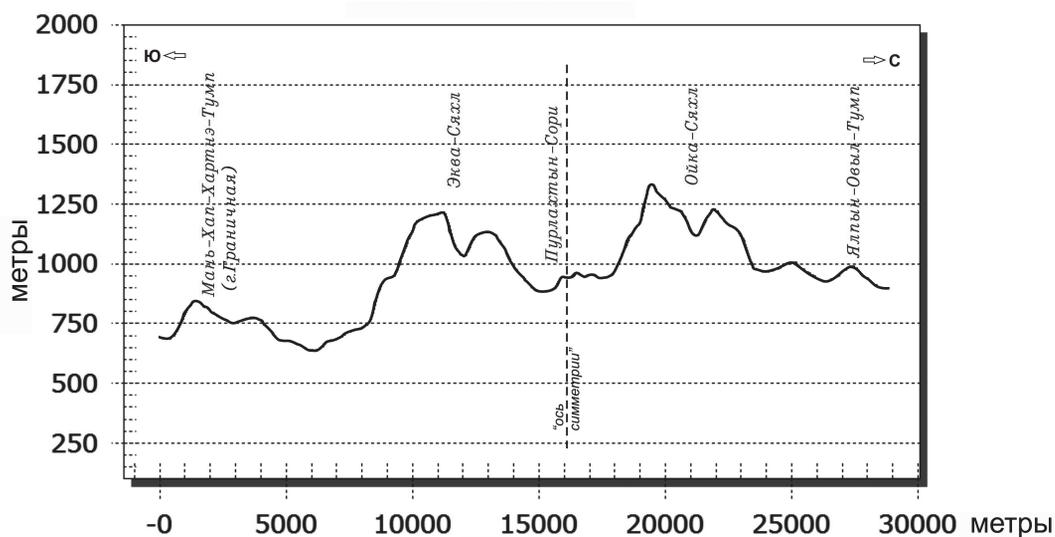


Рис. 3. Высотный профиль хребта Молебный Камень

При увеличении масштаба на хорошо освоенных территориях топонимическая система (а с ней и культурный ландшафт) раскрывается на новом уровне. Контекстом наполняются даже незначительные по площади территории — урочища, места. Каждый примечательный участок земли получал собственное имя. Например, на *Ялын-Нёре* известен снежник *Васька-Тахамтат-Туйт* (по которому скатился Васька [порвав штаны]) или упомянутый лавиноопасный обрыв на отроге *Хомки-Нёл* — *Томпусум-Талых-Мунит* (скалы в истоках Тошемки [где завалило оленей]). Детали о штанах или оленях обычно отсекаются, но упоминаются, если нужна уточняющая информация. Даже небольшие гребневидные плечи вершин *Ойка-Сяхл* и *Эква-Сяхл* имеют собственные названия. Все это локализованные топонимы — топосы — единицы пространственной организации культурного ландшафта.<sup>40</sup> Как правило, топос известен только в местном сообществе, если не имеет общекультурной функции. Горная часть Урала, где пасли оленей, была насыщена микропонимами, которые по большей части утеряны.

Становится очевидным, что сбор топонимов без учета специфики мансийской географической номенклатуры непродуктивен, о чем свидетельствуют топокарты, которые не проходили должного лингвистического рецензирования. В результате целостное восприятие этнокультурного ландшафта стало невозможным, не говоря уже об образе сакрального ландшафта, превратившегося в ребус, который надо решать при помощи данных смеж-

ных наук: топонимики, этнолингвистики, этнографии, геологии.

Когда топонимы занимают свои места, становится видна системность. Топонимическая система — совокупность представлений носителей языка об окружающем географическом пространстве, существующая в виде комплекса ментально-топонимических стереотипов.<sup>41</sup> Это каркас культурного ландшафта, карта — лишь способ передачи образа топонимической системы с наименьшими потерями. С ее помощью можно оценить масштаб и взаиморасположение объектов. То, что долго описывать словами, в частности геоморфологическую упорядоченность этнической топонимической системы, на карте можно уловить с первого взгляда. «...Уральский хребет стал своего рода базой для возникновения и развития в образном видении манси топонимических микросистем — семантически связанных групп мифологизированных топонимов».<sup>42</sup> Это мы и наблюдаем на примере *Ялын-Нёра*.

Небольшое открытие ждет нас, если построить высотный профиль Молебного Камня (рис. 3). Прослеживается симметричность главных вершин относительно разделяющего их перевала *Пурлахтын-Сори*. Если смотреть с *Манси Пал*, то женская, левая часть (полуденная сторона) повторяет силуэт правой, мужской (полуночная сторона) *a la Twin Peaks*. Хребет выглядит подобным образом, если смотреть, например, с горы *Большой Салатим* (27 км

<sup>41</sup> См.: Дмитриева Л. М. Онтологическое и ментальное бытие топонимической системы (на материале русской топонимии Алтая). Барнаул, 2002. С. 50.

<sup>42</sup> Матвеев А. К. Материалы по мансийской топонимии... С. 255.

<sup>40</sup> См.: Калущков В. Н. Указ. соч. С. 106.

к В), у подножия которой живет род Бахтияровых, главных оленеводов этого края. Обзор от *Кимынг-Шупа-Павл* превосходный: *Ялпынг-Нёр* с двумя пиками оказывается ярко вычерченным на горизонте; *Хусь-Ойка* выделяется на заднем плане и кажется ниже *Ялпынг-Нёра*, хотя фактически чуть выше.

*Ялпынг-Нёр* долгое время считался высочайшим хребтом Уральских гор на участке от Ивделя до Шугора. Лишь в XX в. выяснилось, что соседний *Тулымский Камень* на целых сто метров выше его. Топоним *Тулымский Камень* — это, вероятно, калька с мансийского *Яктыл-Я-Нёр* (хребет у реки с порогами): по-пермяцки порог будет *тулым*. Другое мансийское название — *Лув-Нёр* (хребет, похожий на лошадь)<sup>43</sup> — отсылает нас к праистории манси.

*Ялпынг-Нёр* с его небожителями — пример религиозного мифотворчества, а также пример редкой эволюции политеистической религии. Здесь в роли храма выступает целый горный массив, к которому ведет путь — *Ялпынг-Нёр-Лёнгх*. С гор навстречу стекает священная река. Чтобы совершить «хадж», надо знать место и время. Запретную территорию можно посетить только в дни праздника, начертав оберев на входе. Вместо алтаря — молебное место, которым является перевал *Пурлахтын-Сори*; вместо иконостаса — деревянные скульптуры *Йив-Йопылт*. На жертвенном месте *Пурлахты-Ма* приносят в дар Богу животное от хранителя святого места *Ялпынг-Кан-Урне-Хума* или от шамана *Няйт-Хума*. Это лишь краткое описание, в котором опущены обрядовые подробности. В целом же, «мансийское святилище — прообраз храмов более развитых религий. Типологически оно стоит в одном ряду со святилищами древних славян и других европейских народностей».<sup>44</sup>

Но, в отличие от них, мансийские святилища-горы образуют систему, при этом довольно стройную, поскольку она идентично вписана в орографию и гидрографию Урала на протяжении более тысячи километров. Это позволяет предположить неслучайность расположения святилищ-гор в таком порядке и объяснить его не характером эстетических воззрений мансийских или ненецких общин, а закономерностями более высокого порядка. Так же как мегалиты, широко представ-

ленные на Урале, священные горы могут указывать на древнюю историю их сакрального статуса, уходящую корнями в доэтническое прошлое.

Если дополнить карту святилищ-гор прочими видами святилищ манси (речными, поселковыми), то можно говорить о «языческом» религиозном ландшафте целого региона и проводить параллели с православным ландшафтом, который уже является объектом изучения уральских этнографов.<sup>45</sup> Вместе они составят единый религиозный ландшафт Урала.

\* \* \*

В традиционных культурах человек находится внутри места, является его неотъемлемой частью, а граница места представляет собой внешнюю границу человека.<sup>46</sup> Внутри — сакральное пространство, центром которого является дом или святилище. Место всегда наделено смыслами, оно переживается человеком, получает от него имя. Поэтому место во многих культурных традициях сводится к чувству места или духу места (*genius loci*) (*sence of place* в английской традиции, *Raumgefühl* — в немецкой).<sup>47</sup> Любой культурный ландшафт представляет собой отдельный мир. Каждый народ, каждое местное сообщество выстраивает свой культурный ландшафт постепенно, формируя пространственную организацию своего места обитания, выделяя топофильные и топофобные места,<sup>48</sup> закрепляя процесс освоения территории в мифах, преданиях. Невнимание к нерациональным смыслам места, обусловленным топофилией, часто приводит к утрате изначальных символических значений мест, к их унификации, потере эмоциональной связи жителей с местом проживания, т. е. кризису территориальной идентичности — к возникновению чувства «безместья» (*placelessness*).<sup>49</sup>

Механизм преемственности традиционного образа жизни аборигенов Сибири был не-

<sup>43</sup> См.: Он же. Географические названия Урала. С. 276.

<sup>44</sup> Там же. С. 27.

<sup>45</sup> См.: Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Урал. ист. вестн. Екатеринбург, 2008. № 4 (21). С. 76–82; Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Там же. С. 83–97.

<sup>46</sup> См.: Костинский Г. Д. Идея пространственности в географии // Изв. АН СССР. Сер. геогр. 1992. № 6. С. 31–40.

<sup>47</sup> См.: Калущков В. Н. Указ. соч. С. 154.

<sup>48</sup> См.: Tuan Yi-Fu. *Topophilia* (a study of environmental perception, attitudes, and values). Minneapolis, 1976.

<sup>49</sup> Лавренова О. А., Митин И. И. Топофилия [Материалы к словарю гуманитарной географии] // Гуманитарная география: науч. и культ.-просвет. альм. Вып. 4. М., 2007. С. 339–342.

обратимо нарушен в прошлом веке. С тех пор количество людей, продуцирующих традиционное мировоззрение, — «держателей» культуры — неумолимо сокращается. Это значит, что и этнокультурные ландшафты «усыхают», становятся безликими и стандартными по своим смыслам. Все больше становится истории и социологии, и все меньше — этнографии. В этом безвозвратном процессе концепция культурного ландшафта акцентирует внимание на сохранении образов пространства в их многообразии.

Географические исследования, посвященные функционированию системы «человек/ландшафт», могут существенно дополнить область знаний этнографии. Разрыв, случившийся между этнографией и географией в первой половине XX в., не прошел бесследно: между

человеком, культурой и ландшафтом в советской науке провели черту, которую удалось перешагнуть относительно недавно. Оказалось, ничто так сильно не связано между собой, как самобытная культура, ее носитель и ландшафт. В поле зрения этнографии оказался человек, у которого культура и ландшафт пронизаны друг другом настолько, что отделить одно от другого порой невозможно, а главное нецелесообразно, потому что от этого теряют в качестве обе части. Работать с целым, а не с дробным призвана концепция культурного ландшафта. Она дает возможность подойти к изучению освоенного самобытной культурой пространства, максимально учитывая его ментальную конструкцию. При этом география сохраняет свою хорологическую сущность, а этнография пополняет свой инструментарий.

Ключевые слова: *этногеография, этнокультурное ландшафтоведение, культурный ландшафт, сакральный ландшафт, топонимика, мифология, манси, угры*

### **Илья V. Abramov**

Researcher, Research and Production Center “Ugra-Terra” (Russia, Khanty-Mansiysk)

E-mail: *ilya\_abramov@list.ru*

## PRAYER STONE: THE SACRAL LANDSCAPE OF THE MANSI

In the first part of the article the author made a brief overview of the key milestones of the Mansi geography; the second part of the article is dedicated to the study of the sacral landscape of the Lozva Mansi — the mountain massif Prayer Stone. Cultural landscape concept was used as the methodological basis for the study.

Key words: *ethnogeography, ethnocultural landscape geography, cultural landscape, built environment, toponymy, mythology, obi-ugor people, mansi*

## REFERENCES FOR CITATION DATABASE

- Balalaeва O. E. *Ocherki istorii traditsionnogo zemlepolzovaniya khantov (Materialy k atlasu): sb. nauch. tr.* (Essays on the history of traditional use Khanty (Materials for the atlas): collected papers). Ekaterinburg: Tezis, 2002, pp. 140–156. (in Russ.).
- Beldytskiy N. Perm: tipo-lit. Gub. pravl., 1899, 54 p. (in Russ.).
- Dmitrieva L. M. *Ontologicheskoe i mentalnoe bytie toponimicheskoy sistemy (na materiale russkoy toponimii Altaya): dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni doktora filologicheskikh nauk.* (Ontologic and mental life of toponymic system (on a material of Russian toponymy of Altai): thesis for the degree of Doctor of Philology). Barnaul, 2002, 367 p. (in Russ.).
- Etnograficheskaya karta Evropeyskoy Rossii [Karty] — 1:15 000 000 (germanskie mili) // Narody Rossii: Atlas kultur i religiy* (The ethnographic map of the European Russia [Maps] — 1:15 000 000 (the German miles) // The People of Russia: Atlas of cultures and religions). Moscow, 2008. (in Russ.).
- Fedorov Ye. S. St. Petersburg: tip. i khromolit. A. Transhel, 1890. (in Russ.).
- Gemuev I. N., Baulo A. V. Novosibirsk: IAiE SO RAN, 1999, 240 p. (in Russ.).
- Glavatskaya Ye. M. *Ural'skij istoriceski vestnik* (Ural Historical Journal), Ekaterinburg, 2008, № 4, pp. 76–82. (in Russ.).

- Glushkov I. N. *Cherdynskie voguly: Etnograficheskiy ocherk*. (Cherdynsky voguls: Ethnographic sketch). Moscow, 1900, 64 p. (in Russ.).
- Golovnev A. V. Novosibirsk: NGU, 1993, 204 p. (in Russ.).
- Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* (Sources for the ethnography of Western Siberia). Tomsk: Izdatelstvo Tomskogo universiteta, 1987, 279 p. (in Russ.).
- Kalutskov V. N. Moscow: Novyy khronograf, 2008, 320 p. (in Russ.).
- Kniga Bolshomu Chertezhu* (Big Book of Drawing). Moscow; Leningrad: Izd. AN SSSR, 1950. (in Russ.).
- Kostinskiy G. D. *Izvestiya AN SSSR. Seriya geograficheskaya* (Proceedings of the Academy of Sciences. A series of geographic), 1992, № 6, pp. 31–40. (in Russ.).
- Kozmin V. A. St. Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 2003, 236 p. (in Russ.).
- Kratkaya Sibirskaya (Kungurskaya) letopis* (Short Siberia (Kungur) chronicle), St. Petersburg: Tipografiya F. G. Yeleonskogo i K°, 1880. (in Russ.).
- Kultovye mesta narodov Zapadnoy Sibiri [Karty] — 1:3 000 000 // Atlas Khanty-Mansiyskogo avtonomnogo okruga — Yugry: v 2-kh t. T. 1: Istoriya. Naselenie. Ekonomika*. (Cult places of the people of Western Siberia [Card] — 1:3 000 000//the Atlas of Khanty-Mansi Autonomous Okrug — Yugra: in the 2nd t. T. 1: History. Population. Economy). Khanty-Mansiysk; Moscow, 2006. (in Russ.).
- Lavrenova O. A., Mitin I. I. *Gumanitarnaya geografiya: Nauchnyy i kulturno-prosvetitel'skiy almanakh* (Humanitarian Geography: Science and the Cultural and Educational Almanac). Moscow, 2007, Issue 4, pp. 339–342. (in Russ.).
- Mankova I. L. *Ural'skiy istoricheski vestnik* (Ural Historical Journal), Ekaterinburg, 2008, № 4, pp. 83–97. (in Russ.).
- Matveev A. K. Ekaterinburg: ID “Sokrat”, 2008, 352 p. (in Russ.).
- Matveev A. K. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2011, 260 p. (in Russ.).
- Mifologiya mansi* (Mythology Mansi). Novosibirsk: Izd-vo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN, 2001, 196 p. (in Russ.).
- Rombandeeva Ye. I. *Sovetskoe finno-ugrovedenie* (Soviet Finno-Ugric), 1987, № 4, pp. 271–274. (in Russ.).
- Slinkina T. D. Khanty-Mansiysk: OAO Izdatelskiy dom “Novosti Yugry”, 2011, 480 p. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. *Materialy k serii “Narody i kultury”: sb. nauch. tr.: Obskie ugry (khanty i mansi)* (Materials for the series “People and Culture”: collected papers. Issue 7: (Ob Ugric (Khanty and Mansi))). Moscow, 1991, pp. 45–61. (in Russ.).
- Tishkov V. A. Available at: <http://www.ethnonet.ru/ru/pub/0803-02.html> (in Russ.).
- Tuan Yi-Fu. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974. (in English).