

УДК 321.1:398(571.1)

DOI: 10.17223/19988613/49/21

А.В. Головнёв, Е.В. Перевалова

ВОЖДЫ ОБСКИХ УГРОВ И НЕНЦЕВ (ПО ДАННЫМ ФОЛЬКЛОРА)

Рассматриваются фольклорные образы вождей обских угров и самодийцев. Отмечается, что в традициях лидерства уграм более свойственна элитарность, ненцам – эгалитарность, уграм – устойчивость, ненцам – мобильность, включающая и механизм мобилизации власти. Именно вожди, выполняющие военно-политические и религиозные функции, объединяли туземные сообщества, формировали центры и границы княжеств, родовых и этнических сообществ. Родство и свойство элит служило основой сплочения сообществ и межгрупповых связей. Религиозно-мифологическим обоснованием этих связей были легенды о вождях-родоначальниках, паломничество к культовым центрам и проведение сходов-ритуалов. Позиции и поступки лидеров определяли сценарии межэтнического взаимодействия.

Ключевые слова: вожди; лидерство; власть; обские угры; ненцы; фольклор; Западная Сибирь.

Можно полемизировать о степени исторической достоверности фольклора, но для этнографии он представляет собой весомый источник для изучения этнокультурных ценностей и норм. В отличие от созданных внешними наблюдателями письменных исторических источников (летописей, ясачных книг, ревизских сказок, метрических книг и др.), фольклор обладает взглядом изнутри. Впрочем, есть в фольклоре и свой источник, относящийся к описаниям важных событий, и в этом смысле он играет роль народной истории (или «этноистории»). Иначе говоря, фольклор позволяет охарактеризовать события и явления в проекциях и толкованиях самого народа, что особенно важно для исследования феноменов власти и лидерства. В данной статье рассматриваются те грани власти и лидерства у обских угров и ненцев, которые обычно остаются в тени: роль вождей в коммуникации и мобильности возглавляемых ими сообществ.

Остяцкие богатыри. Основная и до сих пор часто цитируемая работа об остяцких богатырях¹ по материалам фольклора принадлежит перу С.К. Патканова, записавшего в 1880-е гг. серию сказаний у кондинских и иртышских остяков, а затем представившего их яркой и содержательный обзор [1]². Записанные им героические сказания относятся к эпохе, предшествовавшей татарской и русской колонизации Северо-Западной Сибири (условно XIII–XVI вв.), поскольку в них не фигурируют татары и русские, а в качестве соперников остяцких богатырей выступают воинственные самоеды или свои же соплеменники (остяцкие и вогульские богатыри других земель). Эпос посвящен почти исключительно походам и победам богатырей, и их военное призвание явно первенствует над прочими социальными функциями. При этом речь идет не о завоеваниях, а о «хищнических набегах» или отражении подобных нападений врагов. Главным, если не исключительным, мотивом набегов оказывается «добыча невест» [Там же. С. 35].

Поход за женщинами может казаться чем-то тривиальным на фоне геополитических или социально-экономических интересов. Однако фольклор тем и от-

личается от учебников истории, что выдает истинные человеческие мотивации, а не обобщенно-умозрительные. Добыча (похищение) женщин – исходная причина войн, а война – главное средство установления господства. Именно секс и власть (наряду с родством), согласно антропологии движения, выступают основными драйверами этничности и социальности, а прототипом путешествия был именно поход в поисках женщин [7. С. 222–234; 8. С. 14–15].

Побуждение богатыря к поиску невесты имеет не только романтический, но и этнический контекст. В этом ракурсе князь-богатырь предстает не только как военачальник, но и как персонаж, связующий своими действиями людей в социальные группы и объединяющий их в этнические сообщества. По материалам Патканова видно, что героические деяния богатырей-угров – походы за женщинами – представляли собой реальную или символическую смесь войны и сватовства: «В былинах слова “свадьба” (*moi*) и “сват”, “поезжанин” (*moi-xoi*) очень часто употребляются рядом со словами “война” (*m'am*) и “воин” (*m'am'-xoi*), как бы в качестве синонимов последних». Соответственно звучит призыв в поход: «Снаряжайтесь на военную и на сватовскую ногу», а рать рисуется как «воины со стриженными головами, сваты со стриженными головами» [1. С. 76, 81, 87–88, 302, 318].

Подобные походы были своего рода статусными ритуалами установления или утверждения господства. Выбор невесты, добыча избранницы и свершение попутных подвигов приобретают в эпосе вид конкуренции на власть и часто сопровождаются военными действиями. Вообще поход за женщинами – дело престижа и власти, право богатыря и демонстрация его силы: вождельной добычей оказывается не просто красавица-рукодельница, а знатная княжна. Во многих традициях (древних и современных) право на женщин было узлом сплетения всех прочих прав (включая власть, свободу, землю, имущество). В этом отношении поход за знатной невестой превращается в «эпическую свадьбу», включающую сбор большого числа сватов-воинов,

состязания, подлоги (невест) и споры о калыме, преследования соперников и расправы с ними, а заодно битвы с чудовищами (вроде мамонтов и *юргов*) и избавление от них людей. Эта эпическая свадьба-война служит утверждению власти героя-богатыря, ознаменованной правом на женщин дальних земель.

Военный поход сам по себе представляется привилегией элиты – все остальные участники экспедиции составляют безликий эскорт князей. Мотив похода как становления и достижения власти и статуса князя оттеняется в фольклоре оборотами: «Молодые люди странствуют по стране, смотрят на жен и мужей и себя показывают женам и мужьям». Князь-победитель стяжает прозвище «Богатырь, носящий внушающую страх одежду из полотна многих земель» [1. С. 91, 352]. Здесь оборот «полотно многих земель» – ключевой, обозначающий диапазон походов и власти.

По обобщающим наблюдениям А.И. Соловьева, войско, ведомое князем-богатырем, было немногочисленным, но мобильным. Выдающаяся мощь былинного богатыря отмечалась упоминанием его отряда в 300 воинов (лишь в одном случае эта цифра достигла 700). Обычно же такой отряд не превышал 50 человек. Небольшие маневренные пехотные отряды передвигались зимой на лыжах, летом – на лодках по рекам и протокам (былины упоминают лошадей, но нигде не говорится о кавалерии как о самостоятельной военной единице). Общераспространенная тактика набегов предполагала внезапность нападения [2. С. 128–129].

Описывая тип остяцкого богатыря, С.К. Патканов обращает внимание на деление остяцкой страны на княжества (*авыт*), центрами которых были укрепленные поселения – городки (хант. *вош*, *воч*, *ваш*; манс. *уш*). Сам Патканов насчитал более 60 укрепленных городков в Тобольском округе и более 40 (со ссылкой на Н.А. Абрамова) – в Березовском. Городок являлся административным, торговым, военным, религиозным центром, где проживали князь с семьей, его дружина и окружение. В княжескую резиденцию свозилась дань, которой облагались «простые люди». Во время нападения неприятеля население близлежащих поселений могло укрыться в городке под защитой князя. Городки, располагавшиеся на возвышенностях или мысах, укреплялись рвами, валами, частоколом или палисадами, самыми неприступными из них были «медные» (крытые медью). Патканов настаивал на «родовом начале» и наследственной передаче власти княжеских династий, родовом владении «вотчинами» и союзах родов, предполагая изначальную выборность главы рода благодаря «особым доблестям и силе» [1. С. 36–46].

Городская элита превосходила своих подданных богатством: владение городком или городками, большими домами, оружием и доспехами, стадами оленей, дорогими тканями, котлами и металлическими изделиями, богатой одеждой и украшениями, рабами и слу-

жанками. Богатство и власть позволяли им иметь несколько жен. Вместе с тем многие князья, как и простые люди, жили промыслами, занимались рыболовством, охотой, разводили оленей. Богатыри превосходили простолудинов в искусстве владения луком и стрелой; охота на лося и оленя была занятием, достойным их княжеского происхождения. Все важные дела, в том числе вопросы войны и мира, обычно решались князьями по их усмотрению, хотя в фольклоре упоминается о народных собраниях, на которых вожди и главы городов (*воч-ух*) совещались со старейшинами рода. Князья выступали организаторами и устроителями жертвоприношений богам, мирских пиров, военных игр и состязаний, благодаря чему пользовались почетом и уважением. В городках не редкостью было соуправление двух представителей княжеской династии. В конце эпического сюжета герой-богатырь обычно поселяется в своем священном городке, становясь *духом*-покровителем округа [1. С. 62–66].

Археологические материалы подтверждают наличие иерархии и существование элит в обществах Урала и Сибири с древности. Н.В. Фёдорова обращает внимание на «культуру элиты» (вождей, воинов, торговцев), которая «наиболее подвержена изменениям, поскольку ее носители состоят в постоянном контакте с ближними и дальними соседями, легко заимствуют внешние престижные элементы культуры, инновации в вооружении, стремятся к роскоши». Начиная с конца I тыс. до н. э. в таежной зоне Западной Сибири появляются городища с мощными оборонительными системами (бастионные крепости), а к середине I тыс. н. э. формируется набор статусных (мужских) вещей (украшений, принадлежностей костюма, деталей вооружения) [9]. Письменные и этнографические источники позволяют восстановить местонахождение описанных в фольклоре угорских городков [10. С. 50, 168–170, 173–174; 11. С. 78–88, 105–129, 215, 236].

С.К. Патканов представляет остяцких богатырей как изолированную правящую касту, статусно и даже физически резко выделяющуюся среди народа – «людей земли» (*мыгдат-ях*), а в их соперничестве и сепаратизме видит причину «крайней децентрализации власти у остяцкого народа», который никогда не проявлял «стремления к национальному единству» и даже единству отдельных племен [1. С. 65]. Это не лишнее наблюдение подтверждается отсутствием у остяков и вогулов собственного царя или хана. Вместе с тем именно князья-богатыри своими походами, браками и коалициями обеспечивали коммуникации в угорском сообществе. В этом отношении можно заметить несколько функций, обеспечивавшихся *уртом*:

1) объединение аристократической семьи, которая в свою очередь обеспечивала объединение людей городка и княжества (иногда нескольких княжеств с родственной элитой);

2) регулярные сборы (мобилизации) и походы «людей земли», создававших «братство в походах» и сов-

местных приключениях, недостижимое в мирном семейном промысле;

3) связи с соседними княжествами путем походов, обмена женами, престижными вещами-подарками и товарами;

4) союзы с соседями для совместных действий, обороны и взаимопомощи;

5) культово-ритуальное единство, обеспеченное совместными обрядами и паломничествами.

В записанных С.К. Паткановым сказаниях богатыри, как правило, становятся духами-хранителями «городков» и «территорий» (княжеств) [1. С. 344]. В этом смысле это не «былины», а священные сказания, своего рода «жития духов» со свойственными им гротесками, что побуждает воспринимать повествование как священный текст, а не бытовую прозу. Именно благодаря превращению героев-богатырей в духов-хранителей эти тексты сохранились даже среди обрусевших иртышских и кондинских остяков и вогулов.

Идеология связи и коммуникации, столь ярко выраженная в образах угорских князей-богатырей, пережила самих богатырей. Память о них передается фразами о том, что «власть в городке Карыпоспат-вош держит трехсотлетний богатырь старик», или Старый князь, «гнивший 300 лет» [Там же. С. 81, 97–98, 289]. При жизни богатыри охватывали своими походами угорские земли, а после смерти их образы стали объектами почитания, съезжих ритуалов и паломничества. Мифологизированная слава, к которой богатырь стремился при жизни, становилась общим достоянием его потомков и последователей. Места, где прежде располагались княжеские (богатырские) городки, и поныне почитаются хантами и манси.

Волю этих духов, называемых *тонх*, передают шаманы (*тонх-орт*), ведущие свои корни от этих богатырей. Во всяком случае, если не генетически, то функционально шаманы и жрецы продолжали пути культовых богатырей. Например, по данным Патканова, «в Нахрочинских юртах хранители общинных богов вогулов происходят из семьи Пакиных (4 члена) и частично из семьи Айшеняковых, выдающих себя за потомков прежних здешних князей. Они повсюду желанные гости, и каждый остяк и вогул считает особым счастьем, если ему удастся оказать какую-либо услугу, например пожертвовать шаманам что-нибудь или приютить их у себя. К своей общине они причисляют всех местных уроженцев края, до которых только могут добраться; так, например, на севере их влияние распространяется до Обдорска – за 1 500 верст от Нахрочинских юрт». Свои поездки они предпринимали раз в году, под Рождество, когда устанавливается зимник, и возвращались спустя один-два месяца с богатой добычей (зверинные шкуры, табуны лошадей), дарами богобоязненных остяков. В паломничествах некоторые остяки преодолевали расстояние в 1 000 и более верст [Там же. С. 199, 205, 206].

Впрочем, не только мужчины-богатыри выступают в фольклоре угорскими лидерами. Освоенность и

устойчивость таежного пространства, разделенного на бассейны притоков Оби, в ряде мест отмечена культурами богинь (*най, най-отыр*) – хозяйек рек. Покровительницей р. Аган считается богиня-лягушка *Охан-ими* (Аганская женщина), которая, по преданию, была спущена с неба верховным богом *Торумом* «на нарте без оленей» и прошла вверх по реке к «семиручевому истоку», обустроивая народ-ях (богиня заключила временный брак с местным «урманым стариком» и оставила своих сыновей и дочерей хозяевами притоков и приметных мест Агана). На р. Войкар властвует *Най-ими* (Великая женщина), пришедшая на Войкарский сор с Урала (она – дочь *Кеввур-ху-акем-ики*, Каменной гряды старика); отвергнув сватовство местного духа *Курык-ики* (Орла старика), она следовала вверх по Войкару до оз. Варчато. Хозяйка р. Казым, дочь бога *Торума* богиня-кошка *Вут-ими* (Верхняя женщина), спустившись с Урала, прошла вверх по реке Казым. Побывав замужем за ненецким богатырем, она посекала саблех семерых ненцев (включая собственного мужа), облачилась в воинские доспехи и двинулась к вершине реки. В устье Казыма она оставила семь духов охранять спущенную *Торумом* небесную лестницу и загромождать реку железными сетями от посылаемых богом болезней *Хынь-ики*. Потерянная по пути правая рукавица *Вут-ими* превратилась в *Мусян-ими*, хозяйку речки Мозямы, левая – в *Кещ-лор-ими*, хозяйку озера Кислор. На вершину речки Амни был послан слуга *Амни-тый-ател-лонх* (Верховий Амни одинокий дух). На реке Вошьюган *Вут-ими* оставила свой шест-хорей (он превратился в сосну, из ствола которой выросла береза). В верховьях Казыма, у озера Нум-то, богиня остановила свою упряжку из трех белых оленей и основала святилище. В легендах ее зовут *Касум-най-ими* (Великой женщиной Казыма), а ее территорию – «Землей кошачьего локотка» [12. С. 89–91].

Притоки Оби – Аган, Войкар, Казым (по крайней мере, их верховья) – районы относительно поздней угорской колонизации, и предания передают сакральную версию реального продвижения угров по самодийским территориям. Во всех трех случаях обнаруживается сходный сценарий подъема богини от Оби до священных истоков. Эпизодический союз с местным духом-богатырем (временный брак, сюжет сватовства, убийство мужа), не исключая прототипичных реалий (колонизация нередко начиналась с брачной миссии женщины, за которой следовала ее родня), означает оплодотворение пришлой богини, после чего она движется вверх по реке, «плодясь и размножаясь». Освоение территории предполагает создание плотной родственно-сакральной сети, а образ женщины-хозяйки утверждает устойчивость занятого пространства.

Миссия культово-ритуальной связи в пантеоне угров представлена мужскими образами «богатырей» и «стариков», обычно располагавшихся на перекрестках путей. Как локальные миры (*ях*) обустроивались богинями-женщинами, так перекрестки контролировались

богами-мужчинами. В Вежакарах такую роль играл Когтистый старик (*Куншанг-ики*); он же Старик Священного города (манс. *Ялпус-ойка*, хант. *Ем-вож-ики*), Богатырь Лошадиного города (манс. *Лув-ус-ойка*). На Средней Оби подобный бог-медведь по имени *Яун-ики* был держателем сургутского перекрестка обских и югано-тромъеганских путей. На центральном перекрестке обско-угорских речных магистралей, у сечения Иртыша и Оби, в Белогорье (юртах Троицких), располагалось святилище бога-всадника, куда раз в три года ханты и манси должны были совершать паломничество. У этого бога много имен: *Мув-кертты-ху* (Землю-вращающий-человек), *Ма ёхне-хум*, *Вит ёхне-хум* (Человек, объезжающий землю, Человек, объезжающий воду), *Лувн-хум* (Конный человек), *Посты-янг ики* (Быстро-ездящий старик), *Урт* (Богатырь), *Сорни отыр* (Золотой богатырь), *Сорни-хон* (Золотой владыка), *Отыр-ойка* (Князь-старик) и др. Более всего он известен под именем *Мир-сусне-хум* – «За-миром-смотрящий-человек».

Его многоименность связана не только с многодиалектностью манси и хантов, но и с собственной многоликостью. Он может обернуться гусем, лебедем, стерхом, ястребом, шукой, осетром; в облике человека он предстает всадником на крылатом коне, странником-купцом на оленьей упряжке, проказливым бабушкиным внуком, воином в мундире и кивере. Он – учитель шаманов, чудодей в разноцветной шапке с собольей или лисьей оторочкой, с бутылкой водки и табакеркой в руках. (Причудливость и многообразие нарядов соотносятся с «одеждами разных земель».) В мифологии небесный всадник *Мир-сусне-хум* каждую ночь объезжает землю на крылатом (семи-восьмикрылом) всевидящем коне *Товлынг-лув* с золотой гривой и серебряными копытами. Он вращает землю (или солнце вокруг земли) и следит за порядком в мире. Когда он спускается на землю, прислужники ставят для копыт его коня четыре металлических тарелочки с изображением солнца. *Мир-сусне-хум* выступает духом договора и согласия при заключении браков и рождении детей. Его знаком служит шкура красной лисицы, ритуально жертвуемая женщиной дому мужа. Красный лис (*урт-вой* – ‘богатырский зверь’) является символом детородной силы и самого *Мир-сусне-хума* с его неудержимым любвеобилием. Он становится мужем не то шести, не то семи, не то ста женщин. Всех он одаряет сыновьями, всех, вместе с приданым – богатством их земель – собирает в свой земной дом. *Мир-сусне-хум* олицетворяет динамику близких и дальних связей, диалог между небом и землей. *Мир-сусне-хум* не просто движется, а заводит движущие миром механизмы: ведет косяки рыб, направляет стаи птиц, вращает землю. В его культуре очевидна идея движения как бессмертия духа в череде превращений и перерождений [13. С. 42–44].

Судя по фольклору, военная и сакральная функции вождей были неразрывно связаны. По преданиям, шаман нередко выступал в роли военачальника и органи-

затора обороны; зачастую именно ему приписывался успех военного мероприятия. Культурные места могли служить своего рода арсеналами, и хранившееся в них оружие в случае необходимости использовалось по своему прямому назначению. Иногда образ божества выступал в роли боевого фетиша, который должен был укреплять дух своих подопечных, приносить им победу – такова, например, история белогорского «шайтана» [2. С. 122–123].

В угорской паутине богатырских дорог были свои опорные пункты – богатырские (княжеские) резиденции-«городки» и жертвенные места, где вожди просили «спинную силу... брюшную силу». И те и другие являлись местом больших сборов богатырей-князей, одновременно началом и концом их пути, а в последующее время (после богатырской эпохи) становились религиозными центрами этнических групп («эвытские горы», шаман-горы) и отдельных родов. На «эвытских горах» из числа «детей» верховного небесного бога *Тору́ма* (*Хум-Тору́ма*) формировались божественные пантеоны и определялись основы миропорядка. В обско-угорском фольклоре имена богов включают термины *хо / ху, ики* (хант.), *хум, ойка* (манс.) в значении «мужчина, старик» или *тунх, лунк, лонх* (хант.), *тов, торум* (манс.) в значении «дух, божество». В фольклорных текстах чаще всего упоминаются семь сыновей *Тору́ма* и одна дочь, которые были спущены небесным богом на землю для управления делами людей. В божественном пантеоне разных групп хантов и манси оказываются разные духи-покровители. Северные ханты, например, относят к этой категории духов *Тэк-ики, Ай-ас-ики, Куноват-ики, Кеввур-ху-акем-ики, Ем-вош-ики, Руц-ики, Мир-савитэ-ху, Казым-най-ими*. У северных манси сыновьями *Тору́ма* считаются *Полум Торум, Ас-ях-торум, Нёр-ойка, Аут-отыр, Ай-ас-торум, Тахт-котль торум, Мир-сусне-хум*.

В старинных сказаниях рисуется распределение владений по воле верховного бога *Тору́ма* между его сыновьями (см. например, записанную Б. Мункачи песню манси (вогулов) «[Героические] сильные люди» [14. С. 25]. Места больших сборов, где братья-богатыри во главе с *Торумом* держали совет, маркируют угорские земли и являются центрами угорского мира. По версии северных хантов и манси, первобогатыри собирались на Лысой горе, что находится рядом с горой Богатыря Лошадиного города (Вежакоры). «Давным-давно, когда на земле еще не было ни людей, ни богов, на ее вершине верховный бог *Торум* расстелил бересту и призвал семь сыновей, чтобы поделить между ними землю. Со временем бересту засыпало землей, оттого на священной горе лес не растет» (Полевые материалы автора, Большая Обь, 2009). По версии сургутских хантов, воюющие между собой сыновья и дочери *Тору́ма* – Северного народа царь, Золотой царь-мужчина, Зверей раздающий мужчина, Рыбу раздающий мужчина, Юганский бог, Аганская и Казымская богини, Глухаринной горы мужчина – собирались на Барсовой горе,

чтобы распределить между собою землю-воду и места будущих жертвоприношений: «...на каждую землю-воду свои имена-звуки положили-зажили» [15. С. 83]. Известно и место большого сбора на Агане: «Собрал Торум вместе своих дочерей *Чэрас-най*, *Омэстэ-аңки*, *Касэм-ими*, *Охэн-ими*, чтобы земные обязанности между ними распределить. *Омэстэ-аңки* на семиушковый котел села. Котел вращаться начал. Вокруг котла пошли холмы и в бугристую поверхность земли превратились. С того места боги в разные стороны по своим землям разошлись. На таких местах обычно собирались мужчины для совершения больших жертвоприношений» (Полевые материалы автора, Аган, 2002, 2003).

Кочевые вожди. Иначе выглядят вожди в сказаниях ненцев. Слово *ерв* означает «вождь», «предводитель», «хозяин» в различных смыслах лидерства: *саю ерв* (*саюев* – *ервота*) – «военный вождь»; *тасиняңы ерв* – «предводитель низовых самоедов», *ңэсямды ервота* – «хозяин стойбища»; *хаби ерв* – «князь хантов», *нарьян хэ ерв* – «красных громов хозяин» (мифологический образ). В фольклорной традиции вождь всегда олицетворяет свой род; вероятно, ненецкие слова *ерв* (вождь) и *еркар* (род) однокоренные – от *ер* (середина). В описании родового стойбища непременно выделяется центральный высокий чум (два, три чума), в котором живет *ерв* (и его братья). Вокруг во множестве стоят обычные чумы, принадлежащие *ңачеки* (ребятам) или *ты нэртя* (пастухам). Они образуют собственно *еркар* (окружение вождя) и носят его родовое имя. В эпосе родоначальник непременно принимает на себя роль военачальника – *саю ерв* (военный вождь), и ведомое им войско из 30–40 боевых нарт выступает под именем рода. Именно в войнах и конфликтах вокруг вождя (*ерв*) формировался род (*еркар*); при тех же обстоятельствах роды разделялись и объединялись, свидетельством чего служат изобилующие склоками легенды о родоначальниках [16. С. 55]. Есть в поле значений *ерв* еще одна параллель – *ера* (охранять), и в образе вождя присутствует значение «хранитель»: именно он ответствен за благополучие и безопасность своего рода, стойбища и стада оленей.

В роли вождя выступают богатые оленеводы – *тэта* (от нен. *ты* – «олень»). У ненцев авторитет всецело зависит от его богатства оленями и мастерства «вождения стада», и слова *ерв* (вождь) и *тэта* (многооленный) являются почти синонимами. Если в сказании звучит имя *Ян-тэта* (Земли-богач), значит, речь идет о могущественном человеке. Упоминание *Явгы-тэта* (Морского богача), с которым герою повествования приходится сражаться, сопровождается пояснением: в его большое стадо попала половина «наших оленей», а «бедные люди наши лишились уже почти всех оленей» [17. С. 250–251]. *Тэта* выступает в фольклоре и как зачинщик конфликтов, и как цель нападений. В названиях двух самых многочисленных родов Ямала фигурирует это слово, входившее, вероятно, в прозвище родоначальников: *Ќокатэта* (Окотэтто) – «Многооленный», *Сэротэта* (Сэротэтто) – «Белооленный».

Численность войска в описаниях конфликтов обозначается символическими круглыми числами: «три по десять десятков», «семь по девять девяток», «семь-по-семью-семь». В описаниях скоплений воинов (*мандала*) используются образные сравнения: *ярарха саюв ненянг мулгха* («войско – будто живая земля, будто комариный гул»). Впрочем, как бы многочисленно ни было войско, по именам называются только вожди: «В полночь раздался грохот и не смолкал до утра. Пришло войско числом семь-по-семью-семь человек. Во главе его Сын Песчаного Мыса, Сын Белого Мыса, Сын Мшистого Мыса, Тенабтаду-ню и шестеро Смертоносных. Вышли с ними биться два Ян-Тэта». Таким же круглым числом характеризуется обороняющееся стойбище, а по имени называется только его «хозяин»: «На трех мысах стоят чумы – трижды-девять-по-девяти – похожие на сидящих у отмели ворон», на дороге между оврагами стоит упряжка, а на упряжке сидит Таб Саля Ерв (Песчаного Мыса Хозяин) [16. С. 103, 106].

Поводом для войн и походов у ненцев, как и у обских угров, часто бывает поиск невесты. Например, в сказании «Четверо Њыйвай» поход начался со слов Старшего Њыйвай: «Где-то, по слухам, живут трое Вэнга, у них есть сестра, ее мы возьмем в жены нашему младшему брату». Иногда война начинается из-за женщины-героини, которая сама отправилась в поездку, например сватать невесту для своего брата. При этом она выступает не в роли вождя, а в качестве наставницы (сестры или тети) главного героя. Женщины-шаманки на равных с мужчинами бьются с врагами, охотятся на диких оленей и даже пьют вино в *синякуе* (священном месте чума, которое женщине по правилам не следует переступать). Героиня по имени Амянако (Сосушая грудь) рисуется полновластной хозяйкой стойбища [18. С. 313–314]. В сказании «Ева Пяся» женщина Не Лэхэчи участвует в сражении во главе вражеской коалиции. Бывает, что именно женщина берет на себя миссию примирительницы и останавливает кровопролитие, как это случилось в эпическом сказании (*сюдбаби*) «Сала Ян-Тэта»: дочь Младшего Смертоносного подошла к сражающемуся вождю и сказала: «Отец просит, чтобы вы нас не убивали, нам дела нет до этой войны. А меня, дочь свою, он отдает тебе в жены». Нередко от лица женщины ведется и сказание: к героине переходит слово (*лахнако*), которое описывает ее впечатления. Вот, например, описание одного из воинов глазами героини: «Рядом со Старшим Смертоносным лежит незнакомец, над головой которого на железном шесте висит кольчуга. От ее тяжести гнется железный шест. Это Тенабтаду-ню (Железных кольчуг Сын)... Старший Смертоносный семь дней уговаривал Тенабтаду-ню. На седьмой день тот молча сел, протянул вверх руку, похожую на истрепанную морскими волнами и истертую об ил березу, снял с шеста кольчугу и молча стал ее надевать. Я увидела его лицо – оно чернее, чем у Сала Ян-Тэта. Надев кольчу-

гу, он молча вылетел из чума через верхнее дымовое окно» [16. С. 104–105].

Обычно военным вождем становится сильнейший (*сата хибяри*); иногда это решается в игре, предваряющей войну. Например, в сказании «Сидя Эбт Яб» собравшиеся в поход мужчины затеяли состязания у священной стороны чума. Победитель в играх был признан вождем [18. С. 289, 290]. Физическая мощь предводителя обычно сочетается с духовным (шаманским) даром, главные герои нередко оживляют павших союзников или воскресают из мертвых сами. Превосходство может выражаться, например, в способности «держаться взгляд»: в сказании «Вэра» главный герой в подобном поединке одержал верх над соперником, «когда уже заря погасла, взгляд страшного главаря дереволицыц ушел в сторону» [19. С. 91].

В отличие от потомственных угорских князей, ненецкий богатырь в начале сказания может предстать сиротой (*ева*), дурачком (*салако*), младшим братом (*нюдя ню*). В них нет наследственного статуса, за исключением принадлежности к роду и, как правило, к «большому чуму» – центральный чум на родовом стойбище принадлежал вождю. Затем, по ходу развития событий, герой умнеет, обретает силу, мастерство, красоту, друзей и, одолев врагов, становится победителем и буквально превращается в бога.

Одна из особенностей кочевого пантеона – ротация богов, вернее героев, становящихся богами. Сказаний много, и принадлежащие к разным родам персонажи эпоса превращаются в одних и тех же богов – чаще всего в небесного владыку *Нума*, хозяйку земли *Я-Миня*, повелителя водного царства *Ид-ерв*, дарителя оленей *Илибембэртя*, бога верхних вод *Явмал-хэсе*. Это напоминает межродовую конкуренцию за небеса, при этом в фольклоре нет повествований об окончательном захвате пантеона и торжестве какого-либо одного рода. Сказителей и слушателей ничуть не смущает очередное воплощение, и зимним вечером в разных тундровых стойбищах синхронно звучат альтернативные версии покорения пантеона. Более того, один сказитель может исполнить подряд несколько эпических произведений, в которых разные персонажи превращаются в одних и тех же богов.

Подобная многоликость пантеона соотносима с многогородовостью ненецкого сообщества, что видно в структуре главного святилища ямальских ненцев – *Си’ив Мя* (Семь Чумов), где каждому из Семи Чумов поклоняется отдельный род; при этом связующим всех родоначальников образом выступает богиня-женщина *Ямал Хада* (Старуха Края Земли), а хранителем святилища (*хэхэм’ лэтмбада*) – один из представителей кочующих по соседству северных родов (обычно Цокатэта или Вэнга) [20. С. 208–236]. Столь же многообразно выглядело ненецкое шаманство, представленное *тадибе* (шаманами) различных родов и категорий (*сэвндана*, *самбана*, *янацы*).

В этой своего рода ротации и выборности духовной власти и статусов выражен алгоритм лидерства у тунд-

ровых кочевников. В его основе – лидерство по родству (роду), которое мобильно, как и образ жизни оленеводов, складывается в ситуациях опасности и конфликта. Власть ситуативно мобилизуется по мере мобилизации рода, и лидер выполняет функцию «дела держащего» (*серм’бэртя*), как называют руководителя любого промысла. В числе основных функций и проявлений ненецкого лидерства обозначаются:

- 1) исполнение роли родоначальника, объединение рода;
- 2) контактные и конфликтные связи с другими родами и народами путем походов, захватов женщин и обмена женами;
- 3) наращивание оленьего стада и его охрана от посягательств врагов и соседей;
- 4) культово-ритуальная связь родовичей, выраженная в совместных обрядах и паломничествах.

В героических сказаниях ненцев их герои-вожди непременно сохраняют свою родовую принадлежность и не выходят в своих действиях за пределы родовых интересов. Впрочем, межродовые конфликты и протяженные миграции дают эффект объединения разных родов историями их взаимодействия, включая войны, союзы, обмен женщинами. Образ царя (*параюда*) и претензии на лидерство в пространстве всего народа появляются у ненцев позднее, в эпоху российской колонизации.

Заключение. В сопоставлении фольклорных образов вождей обских угров и самодийцев заметны совпадения и расхождения. Совпадения относятся к упоминаниям военных и религиозных функций вождей как основных, к восприятию их как олицетворения народа (в фольклоре нет упоминаний о каких-либо «интересах народа»). В сравнении стилей лидерства заметна его стабильность у обских угров и ситуативность у ненцев. У обских угров *урт* сосредоточивает в себе все функции власти, у ненцев они распределены между лидерами, называемыми *ерв*, *тэта*, *серм’бэртя*. У тех и других главной функцией вождя оказывается война и защита своих городков (у угров) и кочевий (у ненцев), при этом наиболее частым мотивом столкновений и походов является «поиск невест» (у ненцев к этому добавляется захват чужих стад оленей или охрана своих). В традициях лидерства уграм более свойственна элитарность, ненцам – эгалитарность, уграм – устойчивость, ненцам – мобильность, не исключаящая, однако, быстрого выдвижения вождей-воинов в условиях военного конфликта – тем самым мобильность кочевников включает и механизм мобилизации власти.

Именно вожди и выполняемые ими военно-политические и религиозные функции объединяли туземные сообщества, формировали центры и границы княжеств, родовых и этнических сообществ. Родство и свойство элит служило основой сплочения сообществ и межгрупповых связей – в этом смысле военные походы вождей и их дружин не только вызывали вражду, но и поддерживали коммуникации на обширных пространствах.

Религиозно-мифологическим обоснованием этих связей были легенды о вождях-родоначальниках, расселении по земле сыновей и дочерей верховных богов, обычаи па- ломничества к культовым центрам и проведение много-людных сходов-ритуалов. Позиции и поступки лидеров определяли сценарии межэтнического взаимодействия.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Богатырь (герой древних времен; военный предводитель; защитник, совершающий подвиги, отличающийся особой силой, удалством, умом; дух-предок) у обских угров обозначается как *wort / урт, ур* (сев. хант.), *matur / матур* (вост. хант.), *otur / отыр* (манс.); женщина-богатырша – *най* (хант.), *най-отыр* (манс.).

² Число специальных работ, дополняющих материалы и суждения С.К. Патканова по уграм и самодийцам, невелико; см., например: А.И. Соловьев, Л.А. Чиндина, А.В. Головнёв, Е.П. Мартынова, Е.Г. Фёдорова [2–4; 5. С. 279–280; 6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Патканов С.К. Соч. : в 5 т. / сост. Ю. Мандрика. Тюмень : Мандр и К, 2003. Т. 5 : Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и сказаниям. Иртышские остяки и их народная поэзия. 416 с.
2. Соловьев А.И. Военное дело коренного населения Западной Сибири: Эпоха Средневековья. Новосибирск : Наука, 1987. 193 с.
3. Чиндина Л.А. О войне и мире у охотников и рыболовов южной тайги Западной Сибири // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1996. С. 86–116.
4. Golovnev A.V. Indigenous Leadership in Northwestern Siberia: Traditional Patterns and Their Contemporary Manifestations // Arctic Anthropology. 1997. Vol. 34, № 1. P. 149–166.
5. Мартынова Е.П. Ханты: этническая и социальная структура в XVII – начале XX вв. : дис. ... д-ра ист. наук. М., 2000. 461 с.
6. Фёдорова Е.Г. Лидеры в традиционном мансийском обществе // Сибирь в контексте русской модели колонизации (XVII – начало XX в.). СПб. : МАЭ РАН, 2014. С. 214–247.
7. Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург : УрО РАН ; Волот, 2009. 496 с.
8. Головнёв А.В. Антропология путешествия: от *imago mundi* до *selfie* // Уральский исторический вестник. 2016. № 2 (51). С. 6–16.
9. Фёдорова Н.В. Повседневность, война и торговля в археологии севера Западной Сибири // Уральский исторический вестник. 2012. № 4 (37). С. 98–105.
10. Книга Большому чертежу / подгот. к печати и ред. К.П. Сербиной. М. ; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 230 с.
11. Северо-Западная Сибирь в трудах и материалах Г.Ф. Миллера / пер., подгот. текста, предисл., коммент. А.Х. Элсга. Екатеринбург : Волот, 2006. 416 с.
12. Первалова Е.В. Мифологизированные связи-пути локальных культур (обские угры) // Уральский исторический вестник. 2012. № 2 (35). С. 88–95.
13. Головнёв А.В. Боги движения в пантеонах ненцев и хантов // Религиоведение. 2012. № 4. С. 42–44.
14. Старинные песни народа манси. В записи Берната Мункачи, 1888–1889 гг. / авт.-сост. Т.Д. Слинкина; отв. ред. Е.И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск : Югорский формат, 2015. 232 с.
15. Барсова гора: 110 лет археологических исследований / под ред. А.Я. Труфанова, Ю.П. Чемякина. Сургут : МУ ИКНЦП «Барсова гора», 2002. 224 с.
16. Головнёв А.В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. 344 с.
17. Фольклор ненцев / сост. Е.Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. Новосибирск : Наука, 2001. 504 с. (Сер. «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Т. 23).
18. Эпические песни ненцев / сост., автор вступит. статьи и коммент. З.Н. Куприянова. М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. 782 с.
19. Ненецкие сказки / сост. А.М. Щербакова. Архангельск : Северо-Западное книж. изд-во, 1984. 160 с.
20. Головнёв А.В. Путь к Семи Чумам // Древности Ямала. Екатеринбург ; Салехард, 2000. Вып. 1. С. 208–236.

Golovnev Andrei V. Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the RAS (Russia, Ekaterinburg); Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Russia, St. Petersburg). E-mail: Andrei_Golovnev@bk.ru; *Peravalova Elena V.* Institute of History and Archaeology, Ural Branch of the RAS (Russia, Ekaterinburg). E-mail: Elena_peravalova@mail.ru

LEADERS OF THE OB UGRIANS AND THE SAMODY (ACCORDING TO FOLKLORE).

Keywords: leaders, power; Ob Ugrians (the Khanty and the Mansi); Samody (the Nenets); folklore; Northwestern Siberia.

The historical accuracy of folklore texts may at best be debatable, however, for an ethnographer they are a valuable source of knowledge about the ethno-cultural values and the rules of behavior. Unlike the written historical sources created by outside observers (the chronicles, the tax and population census records, the parish registers, etc.) the folklore provides an insider's view. However, the folklore is not devoid of its own historicism as well, particularly when describing important events, and, in that sense, it plays the role of a folklore history (or "ethno-history"). In other words, the folklore offers a characterization of events and phenomena in projections and interpretations of the people themselves. The Ugrian (the Khanty and the Mansi) and the Samody (the Nenets) folklore offer rich material in terms of the study of elites and, first of all, for the study of power and leadership phenomena. Comparison of the folklore representations of the Ob Ugrians and the Samody leaders revealed both the similarities and the differences. The similarities involved the mention of the military and the religious functions of the leaders as the main ones, their perception as the personification of the people (in the folklore there is no mention of any "interests of the people"). There are certain differences in the style of leadership – the stability in the Ugrian groups and the contextuality in the Nenets societies. In the Ugrian model the *urt* concentrated all power functions in one person; in the Nenets one they were distributed among the leaders called *erv*, *teta*, *serm* "bertya". In both models the most important leadership function were the war and the defense of their settlements (the Ugrians) and migration territories (the Nenets); at the same time the most frequent motivation for conflicts and military campaigns was a "bride quest" (in the Nenets model this was complemented by the seizure of the strangers' herds and protection of their own). In terms of the leadership traditions the Ugrians tended more towards the elitism, while the Nenets – towards the egalitarianism; the Ugrians – towards stability, and the Nenets – towards mobility, which did not however preclude a quick advancement of the leaders-warriors in case of a military conflict – in this way the nomads' mobility included also an authority mobilization mechanism. It were the leaders, as well as the military-political and the religious functions performed by them, who consolidated the aboriginal societies, formed the centers and the boundaries of principalities, the clan and the ethnic communities. The kinship and the in-laws networks of the elites formed the basis for the consolidation of societies and the inter-community links – in

that sense the military campaigns of the leaders and their teams apart from provoking enmity also maintained communications across the vast territories. The religious and the mythological substantiation of these links were the legends about the leaders-ancestors, the dispersal of the sons and daughters of the supreme deities across the land, the customs of pilgrimage to the religious centers and organization of mass-scale ritual ceremonies. The positions and the actions of the leaders formed the basis to various inter-ethnic communications scenarios.

REFERENCES

1. Patkanov, S.K. (2003) *Sochineniya v 5 t.* [Works. In 5 vols]. Vol. 5. Tyumen: Mandr i K.
2. Soloviev, A.I. (1987) *Voennoe delo korenного naseleniya Zapadnoy Sibiri: Epokha srednevekov'ya* [Military art of the indigenous population in Western Siberia: The Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka.
3. Chindina, L.A. (1996) O voynе i mire u okhotnikov i rybolovov yuzhnoy taygi Zapadnoy Sibiri [On war and peace among hunters and fishermen of the southern taiga in Western Siberia]. In: Chindina, L.A. & Bobrova, A.I. (eds) *Materialy i issledovaniya kul'turno-istoricheskikh problem narodov Sibiri* [Materials and Studies of Cultural and Historical Problems of the Siberian Peoples]. Tomsk: Tomsk State University. pp. 86–116.
4. Golovnev, A.V. (1997) Indigenous leadership in Northwestern Siberia: Traditional patterns and their contemporary manifestations. *Arctic Anthropology*. 34(1). pp. 149–166.
5. Martynova, E.P. (2000) *Khanty: etnicheskaya i sotsial'naya struktura v XVII – nachale XX vv.* [Khanty: Ethnic and Social Structure in the 17th – early 20th Centuries]. History Dr. Diss. Moscow.
6. Fedorova, E.G. (2014) Lidery v traditsionnom mansiyskom obshchestve [Leaders in the traditional Mansi society]. In: Pavlinskaya, L.R. (ed.) *Sibir' v kontekste russkoy modeli kolonizatsii (XVII – nachalo XX v.)* [Siberia within the Russian Model of Colonisation (the 17th – early 20th Centuries)]. St. Petersburg: Museum of Anthropology and Ethnography RAS. pp. 214–247.
7. Golovnev, A.V. (2009) *Antropologiya dvizheniya (drevnosti Severnoy Evrazii)* [Anthropology of the Movement (The Antiquity of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: Ural Branch of RAS; Volot.
8. Golovnev, A.V. (2016) Anthropology of travel: from imago mundi to selfie. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik – Ural Historical Journal*. 2(51). pp. 6–16. (In Russian).
9. Fedorova, N.V. (2012) Everyday life, war and trade in the archaeology of the north of West Siberia. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik – Ural Historical Journal*. 4(37). pp. 98–105.
10. Serbina, K.N. (ed.) (1950) *Kniga Bol'shomu chertezhu* [The Big Book of Drawing]. Moscow; Leningrad: USSR AS.
11. Elert, A.Kh. (ed.) (2006) *Severo-Zapadnaya Sibir' v trudakh i materialakh G.F. Millera* [North-Western Siberia in the works and materials of G.F. Miller]. Ekaterinburg: Volot.
12. Perevalova, E.V. (2012) Mythological ties-ways of the local cultures (the Ob Ugrians). *Ural'skiy istoricheskiy vestnik – Ural Historical Journal*. 2(35). pp. 88–95. (In Russian).
13. Golovnev, A.V. (2012) Bogi dvizheniya v panteonakh nentsev i khantov [The gods of movement in the pantheons of the Nenets and Khanty]. *Religiovedenie*. 4. pp. 42–44.
14. Rombandeev, E. I. (ed.) (2015) *Starinnye pesni naroda mansi. V zapisi Bernata Munkachi, 1888–1889 gg.* [Ancient Songs of the Mansi People. In the Recording of Bernat Munkachi, 1888–1889]. Khanty-Mansiysk: Yugorskiy format.
15. Trufanov, A.Ya. & Chemyakin, Yu.P. (eds) (2002) *Barsova gora: 110 let arkheologicheskikh issledovaniy* [Barsova Gora: 110 Years of Archaeological Research]. Surgut: Barsova gora.
16. Golovnev, A.V. (2004) *Kochevniky tundry: nentsy i ikh fol'klor* [Nomads of the Tundra: Nenets and Their Folklore]. Ekaterinburg: Ural Branch of RAS.
17. Pushkareva, E.T. & Khomich, L.V. (2001) *Fol'klor nentsev* [The Nenets Folklore]. Novosibirsk: Nauka.
18. Kupriyanova, Z.N. (ed.) (1965) *Epicheskie pesni nentsev* [The Nenets Epic songs]. Moscow: Nauka.
19. Shcherbakova, A.M. (ed.) (1984) *Nenetskie skazki* [Nenets Tales]. Arkhangel'sk: Severo-Zapadnoe knizh. izd-vo.
20. Golovnev, A.V. (2000) Put' k Semi Chumam [A Path to the Seven Chums]. In: Golovnev, A.V. (ed.) *Drevnosti Yamala* [The Yamal Antiquities]. Issue 1. Ekaterinburg; Salekhard: Ural Branch of RAS. pp. 208–236.