

Е. В. Перевалова

МИФОЛОГИЗИРОВАННЫЕ СВЯЗИ-ПУТИ ЛОКАЛЬНЫХ КУЛЬТУР (ОБСКИЕ УГРЫ)*

Локальные культуры таежных урало-сибирских сообществ¹ предполагают сосуществование различных коммутативных связей-путей, складывающихся в особые системы, с одной стороны, относительно устойчивые, с другой — достаточно гибкие. Устойчивость коммуникативной системы проявляется в ее плотной мифологизации, а гибкость выражается в многообразии и многоликости сакрального пространства. Свойственная локальности многоструктурность и вариативность местных божественных пантеонов с обилием природных и женских мифологических образов и широкое использование в мифоритуальных практиках категории «родство» позволяли сообществу осуществлять активное движение в рамках освоенного пространства и легко адаптироваться к внешним воздействиям. Между исторически подвижными мифологизированными системами коммуникаций и идентичностью локальных сообществ существует тесная взаимосвязь.

В ментальной схеме идентичностей (родовой, локальной, этнической) обских угров первоепенную роль играет принадлежность к определенному божеству или, точнее, родство с ним. Родством-свойством связаны между собой люди и сами божества. Один из самых ярких персонажей угорского пантеона — Старик Священного города (манс. *Ялпус-ойка*, хант. *Йем-вош-ики* / *Ем-вож-ики*) или Богатырь Лошадиного города (манс. *Лув-ус-ойка*) — более известен как Когтистый дед (манс. *Консын(г)-ойка*, хант. *Куншан(г)-ики*), предстающий в

облике медведя.² Могущественный *Консын(г)-ойка*, чей гнев сравнивается с «кипящим жиром в котле», имеет семь братьев, имя старшего — *Павлынг-ойка* (Деревенский старик), младшего — *Мань Отыр* (Младший Богатырь). У братьев-богатырей по нескольку жен. Одна из супруг *Консын(г)-ойки* — дочь *Ванс-авэт-ики* (Ванзеватского Старика), другая — дочь *Луи-ойки* (Северного дедушки), богиня *Тоя-павыл-эк(в)а* (Весеннего поселения женщина). Снохой ему приходится дочь бога Уральских гор *Нёр-ойки* (Горы-старика), своенравная *Най-эк(в)а* (Огня женщина), имевшая семь дочерей. Самая известная из них — богиня-кукушка *Кук-кук-эк(в)а*.³ Свиту *Консын(г)-ойки* составляют собиратели дани, старуха-служанка, а также служанки, играющие на варганах, и лесные *менквы*.⁴

Широкий круг божественного родства-свойства отражает структуру общности. К роду обских манси *Ялпус махум* (Людам Священного городка) относятся Костины, Партановы, Гришкины и Кулебякины из юрт Вежакары; Шадрины и Савины — из юрт Комудваны и Проточные. Они «одними духами жили», т. е. поклонялись общим божествам, и имели общее родовое кладбище. Каждой из перечисленных фамилий покровительствует один из духов, входящих в родственный круг Когтистого деда: Партановы и Костины «держали» изображение самого *Консын(г)-ойки*, Гришки-

¹ Автор использует разработанные А. В. Головнёвым понятия «локальная культура» и «магистральная культура» (см.: Головнёв А. В. Локальные и магистральные культуры Северной Евразии // Человек и Север: антропология, археология, экология. Вып. 2. Тюмень, 2012. С. 234–237).

Перевалова Елена Валерьевна — к.и.н., заведующая сектором этноистории Института истории и археологии УрО РАН (г. Екатеринбург)
E-mail: elena_perevalova@mail.ru

* Работа выполнена по проектам: «Истоки и традиции уральских культур: пространственно-временная динамика» (12-П-6-2016) в рамках Программы Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» и «Границы и перекрестки урало-сибирского пространства: сценарии этнокультурного взаимодействия (XVII–XXI вв.)» (12-С-6-1005) в рамках Программы межрегиональных и межведомственных фундаментальных исследований

² О Старике Священного города см.: Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. Вып. 2. 1939; Он же. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pt. 2. Helsinki, 1968; Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л., 1971. С. 211–247; Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1989; и др. В последние годы появился ряд новых публикаций, описывающих традиции поклонения Старика Священного города у различных групп хантов и манси (см. работы Р. К. Бардиной, Л. В. Кашлатовой, Н. К. Партанова, С. С. Успенской, цитируемые в данной статье).

³ См.: Бардина Р. К. Люди рода Ялпус (Ялпус махум) // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов»: сб. науч. ст. Ханты-Мансийск, 2002. С. 74–79; Она же. Обские и нижнесосьвинские манси: этносociальная история в конце XVIII — начале XXI века. Новосибирск, 2009. С. 56–65.

⁴ См.: Шмидт Е. Указ. соч. С. 138.

ны — *Мань-отыра*, Савины — *Павлынг-ойки* и *Най-эк(в)ы*, Шадрины — *Кук-кук-эк(в)ы*.⁵ Род *Ялпус махум* представляет собой типичный вариант «родства» обских угров. Складывание рода, по-видимому, происходило в процессе продвижения угорских групп с запада и юга в низовья Оби. Родство (кровное, территориальное, «по духу»), позволявшее включить в состав родовых групп иноэтничные компоненты, было залогом устойчивости локальной (родовой) общности.⁶

Основанное на связях-контактах, родство-свойство требовало регулярного общения. Алгоритм движения на святилище был тщательно отработан. Знаменитые священные пляски, устраиваемые раз в семь лет в Вежакарах, начинались со сбора на праздник *Павлынг-ойки* — старшего брата Когтистого деда. Хранящееся в культовом лабазе в Комудванах изображение божества укладывали в берестяной короб, затем запрягали лошадь и все желающие садились в сани. Один из мужчин надевал короб за плечи и, возглавляя шествие, начинал движение к Вежакарам. До прихода кортежа праздник не начинали. В Вежакарах сначала заходили в дом хранителей *Мань-отыра* и приносили жертвы богам. Затем шли к хранителям *Консын(г)-ойки* и вновь устраивали жертвоприношение. После этого мужчины уходили на священную вежакарскую гору. При «открытии» и «закрывании» в течение семи дней праздника призывали всех связанных родством духов-покровителей. Участие представителей селений Вежакары, Комудваны и Проточные считалось обязательным. После завершения плясок *Павлынг-ойку* везли обратно в Комудваны. В определенное время представители рода *Ялпус махум* посещали также святилище *Тоя павыл кан* (Весенней юрты святое место), где, по преданию, братья-боги держали совет, кому на какую землю «богом сесть», и святилище *Сат отыр, хот отыр*, где «клонили голову всем семи братьям».⁷ Таким образом, боги «собирались сами» и «собирали» людей, принадлежащих к одному кругу. Мотив действия — не само по себе путешествие, а встреча, сотрапеза, единение родственных душ.

Кроме близкородственного круга, на святилище такого высокого божества, как *Консын(г)-ойка*, приезжали жители не только близлежащих юрт, но и юрт на соседних реках (с Сев. Сосьвы и Казыма, Малой и Большой Оби).⁸ Их путь был тоже определенным образом маркирован: дорогу к святилищу оберегали «три прабабушки глазастые» — *Аяс-най* (покровительница Горной Оби), *Кук-кук-эк(в)а* (покровительница Проточных юрт), *Калтысь-анк* (покровительница Калтысянских юрт); многочисленные протоки-«запоры» охранял *Ильпавыл-ойка* (покровитель Новинских юрт).⁹ Вежакарский культовый комплекс, включавший общественный дом и гору-святилище Старика Священного города, капища местных богов, связанных с ним узами «родства», «свойства» и территориального соседства,¹⁰ выступал своеобразным мифологическим перекрестком.

В культуре обских угров мифологизированными оказываются речные и «чрезуральские», или «чрезкаменные», пути. В локальные пантеоны хантов и манси традиционно включается хозяин (или хозяйка) реки, считающийся главным покровителем проживающего в речном бассейне или его части населения. Мифологические предания о путях-судьбах духов-хозяев рек лежат в основе топонимических систем речных бассейнов, осваиваемых локально-территориальной группой. С именем богини-лягушки *Охэн-ими* (Агана Великой женщины) связано название реки Аган и значительная часть местных топонимов. Согласно преданиям, аганская богиня была спущена с неба верховным богом *Торумом* «на нарте без оленей», чтобы «защищать и охранять всех

⁸ См.: Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999. С. 139; Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. Томск, 2000. С. 73–81; Успенская С. С. Образ Ем вош ики в фольклоре и верованиях казымских хантов // Материалы V Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов». С. 39–55; Кашлатова Л. В. Функции духа Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских хантов // Там же. С. 56–60; и др.

⁹ См.: Партанов Н. П. Слово Когтистого мужчины («Консын ойка латынг») // Мифология хантов: материалы науч.-практ. семинара, посвящ. 50-летию Т. А. Молдановой. Ханты-Мансийск, 2008. С. 54, 55.

¹⁰ О вежакарском культовом комплексе см.: Соколова З. П. Народы Западной Сибири: этногр. альбом. М., 2007. С. 301–305; Партанов Н. П. Хранители «большого дома» в Вежакарах // Сохранение народных традиций: материалы окруж. науч. конф., посвящ. 20-летию музея «Торум-маа». 4–7 сентября 2007 г. Ханты-Мансийск, 2008. С. 69–74; Перевалова Е. В. Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения) // Этнокультурное наследие народов России: к юбилею д-ра ист. наук, проф. З. П. Соколовой. М., 2010. С. 141–151.

⁵ См.: Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси... С. 56–65.

⁶ О «родстве» и роде обских угров см.: Перевалова Е. В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004. С. 218–245.

⁷ Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси... С. 56–65; ПМА, 2009, 2010 (Октябрьский р-н ХМАО).

обитателей реки, будь то ханты, ненцы или русские». Топонимические легенды о поднимающейся к верховьям богине повествуют о ее благих деяниях, сказавшихся на характере течения реки и на формировании ландшафтных особенностей речного бассейна (например, на появлении двухруслового устья, семиручьевого истока и многочисленных притоков).

Мифологизированные дороги духов-хозяев рек нередко являются и указателями направлений миграционных потоков, брачных связей, и одновременно маркерами освоенного пространства. В сказаниях об *Охэн-ими* воспроизводятся маршруты миграций (дорога семи духов-юлит указывает путь переселенцев с реки Тромъеган), отражаются процессы освоения земель (вступление богини в брак с «местным урманым стариком», назначение сыновей и дочерей богини хозяевами определенных территорий) и закрепления части реки и ее притоков за отдельными группами и фамилиями (Айпины и Лейковы — жители среднего течения реки Аган со святилищем *Охэн-ими*, Тырлины — жители нижнего течения реки со святилищем *Вонт-л,уңк-ими* и *Вонт-л,уңк-ики*). Отдельные сюжеты, такие как временный брак с тромъеганским богатырем, а также присутствие изображений лягушки и образов дочерей *Охэн-ими* на родовых святилищах соседних локально-территориальных сообществ указывают направления брачно-родственных контактов. Вместе с родовыми и фамильными преданиями о расселении хантов и лесных ненцев в бассейне Агана они рисуют общую картину складывания локальной группы.¹¹

В преданиях о хождениях духов-хозяев рек пространство оказывается размеченным и закрепленным за отдельными локальными и этническими сообществами. Согласно преданиям, дочь бога *Торума* воинственная *Вут-ими* (Верхняя женщина) пришла на реку Казым с Уральских гор. Ее маршрут, охватывающий значительную часть Северо-Западной Сибири, легко проследить на карте и по связанным с ее путешествием топонимам.¹² В мансийских сказаниях она предстает женщиной-богатыршей из селения Няксимволь с р. Сев. Сосьва, отчего ее величают «Священный камень, Святой ка-

мень у порога Урала Великая най». Она была замужем за ненцем — не то человеком, не то богом — и жила у Обской губы в доме из ивовых прутьев. Но семеро братьев мужа замыслили ее убить. Обернувшись белорудой кошкой, женщина выскочила на улицу, выхватила из священной нарты саблю и отрубила ноги мужу. Надев железный панцирь, она одним взмахом сабли снесла головы семерым врагам. Златокрылой уткой взлетела *Вут-ими* к отцу *Торуму* и попросила направить ее в верховья Казыма. Запрягла она олений караван и погнала тысячное стадо вверх по реке, расставляя по пути святилища своих духов-помощников. В устье р. Казым богиня оставила семь духов, призванных охранять спущенную *Торумом* небесную лестницу и загораживать реку железными сетями, когда бог Преисподней *Хьнь-ики* посылает берестяные лодки с духами болезней и смерти. В устье речки Мозямы *Вут-ими* потеряла правую рукавицу, которая превратилась в богиню *Мусян-ими*. На озере Кислор она оставила вторую рукавицу — свою дочь *Кещлор-ими*. В верховья речки Амня она направила слугу-помощника *Амня-тый-ател-лонх* (Верховий Амни одинокого духа). В среднем течении Амни обосновался Котлами гремющий маленький дух (*куль*). На реке Вошьюган *Вут-ими* оставила свой хорей (он превратился в сосну, из ствола которой растет береза) и попросила *Торума* назначить *Вошан-ики* (Городского богатыря) духом-покровителем городка Юильска. В верховьях Казыма, у озера Нум-го, *Вут-ими* остановила свою упряжку из трех белых оленей и сказала: «*Торума* именем, Светлого именем названное славное озеро, посреди него богом воссяду». Однажды казымские женщины пошли по ягоды и увидели сидящую на крутом берегу железную женщину с саблей в руке. Ее пригласили в дом и принесли ей жертву. Люди стали чтить ее хозяйкой Казымской земли — *Касум-най-ими*. Она может обернуться белорудой кошкой, черным или красным соболем, златокрылым селезнем (в фольклоре Казымская земля именуется «землей кошачьего локотка», «землей соболиных коленей»). По другим данным, она имеет семь священных образов и семь священных песен.¹³ Проторенный

¹¹ См.: Первалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006. С. 140–151.

¹² См.: Молданов Т. А. Указ. соч. С. 139; Дмитриева Т. Н. Топонимия бассейна реки Казым. Екатеринбург, 2005. С. 370–375, 409–411.

¹³ О Казымской богине см.: Соколова З. П. Путешествие в Югру. М., 1971. С. 31, 32, 76; Она же. Легенды Вут-Ими. Путешествие по Оби и ее притокам к хантам и манси. Сургут, 1993; Она же. Изображение женского духа с р. Казым // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 182–202; Молданов Т. А., Молданова Т. А. Указ. соч. С. 7–26; и др.

богиней путь и освоенный ею бассейн Казыма и озера Нум-то с конкретной точечной привязкой к местности — территория расселения казымских хантов (*касум ёх*), вытеснивших в верховья реки исконных обитателей этих земель — лесных ненцев.

Касум-най-ими, как и прочие духи-хозяева рек, не просто создает ментальную карту пространства («направляет», «назначает», «метит», «восседает», «принимает жертвы»), но и в значительной мере позиционирует локальную группу среди соплеменников и соседних народов. Это проявляется как в самоназвании локально-территориальной группы и в ее мифоритуальных практиках (духи-хозяева рек «учреждают» культовые места, «устанавливают» нормы поведения, обряды и табу), так и в ментально-поведенческих характеристиках отдельных представителей сообщества. Для коренной жительницы Казымской земли, угроведа Т. А. Молдановой *Касум-най-ими* имеет двойной статус: богиня является ее личным духом-покровителем, а род Молдановых считается ее хранителем. Духовное единение и даже «отождествление» с казымской богиней основано на детских воспоминаниях, на определенной системе воспитания (коррекция черт, не соответствующих характеру богини), на существовании связанных с нею многочисленных табу (запрет на ношение украшенной бисером обуви, хранение в домах деревянных изображений богов) и «потайного языка» (использование особых названий для священных животных), на услышанных преданиях и священных песнях. «Внуки» (люди с верховьев Казыма) и «посвященные» богине девочки, как и сама *Касум-най-ими*, воинственны и неуживчивы, но они способны «торить» свой жизненный путь.¹⁴

Обоснование хантами и манси архаичности «чрезуральских» маршрутов часто строится на существовании природных путей миграции лося и дикого оленя через Камень. Едва ли не самым распространенным у обских угров является миф о погоне младшего сына верховного бога *Нуми-Торума* за «шестиногим-шестируким зверем» (лосем). Сюжет мифа сводится к рассказу о том, как герой гонит с южной части Уральских гор на север созданного *Нуми-Торумом* Небесного лося. Догнав усталого зверя на северном конце хребта, острой саблей он обрубаёт лосю пару задних ног,

чтобы с наступлением «человеческого века» охотники могли легко настичь добычу. Миф относится к разряду космогонических: легендарный охотник прикрепляет к небесному куполу лосиную шкуру — созвездие Лося (Большая Медведица), на небе остается след от его лыж — Млечный Путь. А в одном из вариантов мифа выпущенная героем стрела пробивает в горах проход, по которому птицы совершают весенне-осенний перелет.¹⁵ «Лосиные» сюжеты, указывающие на направления древних миграционных потоков, нашли отражение в формировании родовой организации обских угров Среднего и Нижнего Приобья. У восточных хантов (бассейн рек Аган, Тромъеган, Пим, Малый и Большой Юган, Демьянка) фиксируются три экзогамные группы (*сир*) — Медведя (*Пуни сир*), Бобра (*Мах сир*) и Лося (*Нев сир*) или Ногастого зверя (*Курын вой сир*).¹⁶ А у северных хантов известно несколько родовых групп из числа уральских мигрантов (*лев охоль, ай лев охоль, пастэр*), принесших с собой культ лося.¹⁷

Связанные с Уралом «каслающие боги» — духи-хозяева гор, покровители оленей и оленеводства — имеют своеобразные атрибуты движения. Как правило, они представляются седовласыми старцами или косатыми богатырями в белых меховых одеждах на упряжке белых оленей, владеют многочисленным оленным стадом и живут в чумах. У божества приуральских оленеводов Сязи священные нарты загнуты с двух сторон, так как разворачивать их запрещалось (оленей запрягали с той стороны, куда должен был двигаться аргиш). Сынского *Кевву-ху-акем-ики* (Каменной гряды мужчину-дядьку-старика) или *Хоран-ур-ики* (Оленного ненца старика), появившегося из хвостика оленуки, «сажают на нарты», когда местные оленеводы поздней осенью возвращаются с Урала. Весной фигуру божества помещают в священный лабаз, а уходящие к

¹⁵ См.: Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 66–70, 297; Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993. С. 39–41.

¹⁶ См.: Вербов Г. Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 59–60; Лукина Н. В., Кулемзин В. М. Новые данные по социальной организации восточных хантов // Из истории Сибири. Вып. 21. Томск, 1976. С. 232–236; Перевалова Е. В. Культурно-ритуальный комплекс восточных хантов в социальном аспекте // Проблемы этнографии и социологии культуры. Омск, 1988. С. 109–111.

¹⁷ См.: Перевалова Е. В. В погоне за ногастым зверем // Охранные археологические исследования на Среднем Урале. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 169–172.

¹⁴ См.: Молданов Т. А., Молданова Т. А. Указ. соч. С. 7–14.

местам летних кочевий пастухи берут с собой «сабли», олицетворяющие духов-помощников бога. Ляпинский *Нёр-ойка* (Гора-старик) живет в хрустальной (каменной) крепости-горе на Северном Урале, рядом с ним находятся «чумы» его жены и помощников-пастухов. Дважды в год олениводы ходят со своими стадами «чрезкаменными» путями и устраивают для духов гор жертвоприношения.¹⁸

Олицетворением вечного движения в мифологии обских угров является младший сын *Нуми-Торума* и богини *Калтац* вездесущий *Мир-сусне-хум* (За миром наблюдающий человек). Он вращает землю, ежедневно объезжая и осматривая землю-воду на своем семикрылом коне. Его птичьи ипостаси — гусь, лебедь и журавль. В отличие от своих братьев, «посаженных» *Торумом* на земли и предпринимавших путешествия из любви к военным походам или в случае необходимости добыть невесту, он — вечный странник. В этом *Мир-сусне-хум* скорее сродни постоянно каслающим богам кочевников-олениводов. Он — магистральная фигура урало-сибирских локальных культур, что отражается и в существовании значительного числа его локальных имен, и в наличии ста жен с приданным богатством ста земель, и в наборе принадлежащих ему, «купцу Верхнего света, купцу Нижнего света», «импортных» товаров и вещей. Через образ общеугорского *Мир-сусне-хума* осуществляется межкультурный обмен и межэтнический диалог.¹⁹ Как говорят, сильный и мудрый белокурый бог «ладил со всеми, оберегал людей от бед, контактировал и с русскими».²⁰

Самобытным видом коммуникации обских угров можно назвать медвежьи игрища, когда в гости к убитому медведя охотнику приглашается сам Когтистый старик, большое число людей и их божественных покровителей. С момента добычи зверя и в ходе праздника своеобразно маркируется пространство. Путь гостя-медведя от отмеченного специальными знаками места встречи с охотником к месту проведения игр буквально «считывает» природно-сакральный ландшафт: в ходе транспортировки добытого зверя охотники

выкрикивают названия водоемов, урочищ, священных мест, которые минует медвежий кортеж, а в обязательных медвежьих песнях этот путь «оглашается» заново. В священных песнях, исполняемых от лица прибывающих на медвежьи церемонии богов, содержится характеристика территорий их обитания, подробное описание пути на праздник или персонального пути-восхождения на святилище. Священные песни отражают, а следовательно, и закрепляют кровнородственные и территориальные связи-пути. Большие съезды — медвежьи игрища и священные пляски богов, — активизируя мобильность локального сообщества, вызвали оживление культуры: приглушенный ритм обыденной жизни выплескивался разноцветьем, разноязычием, снятием некоторых запретов.

Создавая мифоритуальную концепцию освоения пространства, устная традиция моделировала представление народа о самом себе, формируя локальное и этническое самосознание. Вышеупомянутый вежакарский культовый комплекс был и остается в сознании коренного населения Приобья культовым центром рода *Ялтус махум*, территориальной группы северообских манси и хантов, фратрии Пор и обских угров в целом. Его многостатусность и полиэтничность обусловлены тем, что территория, где расположен комплекс, — одна из наиболее активных контактных зон хантов и манси, где сохраняются двойное самосознание и двуязычие, двойная топонимика, большой удельный вес смешанных браков, довольно пестрый фамильный состав, где наблюдается огромное сходство в материальной и духовной культурах двух народов.²¹

Пантеоны и соотносимые с ними культовые комплексы, олицетворявшие разновременные и разнонаправленные связи и являвшиеся мифологизированными перекрестками коммуникативной системы локальных культур, обладают огромным этнокультурным потенциалом. Расположенный по соседству с вежакарским культовым комплексом, включающий капище *Каттац-ими* в деревне Калтысяны и священное озеро Емын тор, общественный обрядовый дом *Ун-Каттац* и дом хранителя калтысянских святынь со священной полкой

¹⁸ ПМА, 1989, 2010, 2011 (Приуральский и Шурышкарский р-ны ЯНАО).

¹⁹ См.: Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 549–558; Он же. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004. С. 327, 328.

²⁰ Ромбандеева Е. И. Указ. соч. С. 75.

²¹ См.: Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 213; Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб., 1994. С. 212, 213; Бардина Р. К. Обские и нижнесосьвинские манси... С. 54–98; ПМА, 2009, 2010 (Октябрьский р-н ХМАО).

Ай-Каттац в деревне Мулигорт (Березовский район ХМАО),²² по всей вероятности, выступает наследником святилища общеугорской богини-прародительницы *Калтац*. Известно, что изначально капище *Калтац* находилось значительно выше по Оби (в районе бывших юрт Белогорских и Троицких Белогорской волости), а затем было перенесено на реку Калтысянскую (в район бывших юрт Калтысянских Чемашевской волости).²³ Несмотря на постоянные разорения ее святилищ и утрату главной реликвии (зооморфного изображения), паломничество к святыням, связанным с *Калтац*, продолжается. Несколько лет назад святилище посетила делегация ученых и общественных деятелей из Венгрии, оказавшая помощь в возрождении культовых объектов и даже в восстановлении самого образа угорской богини.

Сегодня традиционные мифологизированные связи-пути оказались разрушенными ввиду утраты многих культовых объектов, сокращения и «обезличивания» пантеонов и упрощения обрядов, «ухода» духовных лидеров и носителей мифоритуальных традиций и передачи их функций новому поколению хранителей, не имеющих достаточного опыта и знаний. Мотивом сборов на святилище или

на медвежьих игрища становится не единение родовой и локальной общности, а желание исполнить просьбу старых людей, личные доводы (например, поиск выхода из трудной ситуации) или намерение возродить традицию. В условиях фрагментарности сохранения культуры и практически полного исчезновения этнических языков восстановление духовных традиций и культовых практик, базирующихся на реконструкции мифологизированных коммуникативных связей, становится общественно значимой тенденцией и рассматривается не как возврат к истокам, а как шаг на пути к возрождению культур обскоугорских народов.

В заключение отметим, что мифоритуальные связи, наряду с экохозяйственными, выстраиваются в определенную коммуникативную систему, движение внутри которой являет собой центробежный механизм единения локальной общности и сохранения локальной и этнической идентичности. Созданная в ходе русской (российской), а затем и советской колонизации новая коммуникативная система была направлена на внешний мир, выходила за круг взаимодействий внутри локальной общности и выступала магистральным механизмом развития локальных культур.

Ключевые слова: *обские угры (ханты и манси), система коммуникаций, локальная культура, идентичность*

²² См.: Кашлатова Л. В. Богиня Каттац-ими в представлениях калтысянских хантов // Материалы III Югорских чтений (Ханты-Мансийск, 26–27 апреля 2000 г.). Томск, 2001. С. 104–109; Она же. Родословная богини Каттац ими (по представлениям ханты д. Калтысяны) // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре: материалы науч. конф., посвящ. 10-летию науч. фольклор. архива манси (Березово, 19–22 сентября 2003 г.). Томск, 2005. С. 42–47; Она же. Ай Каттась в мифологии среднеобских ханты // Мифология хантов. С. 69–74; ПМА, 2010 (Октябрьский р-н ХМАО).

²³ См.: Абрамов Н. А. Описание Березовского края // Зап. РГО. Кн. 12. СПб., 1857. С. 338, 339; Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у маньзов // ИИОЛЕАЭ. Т. 48. Вып. 2. Кн. 8. М., 1884. С. 59, 60; Карьялайнен К. Ф. Религия Югорских народов. Т. 2. Томск, 1995. С. 129–137; Чернецов В. Н. Фратриальное устройство... С. 30–32, 36–38; Мартынова Е. П. Образ Каттац-анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 74–84; Мифология манси (Энциклопедия уральских народов. Т. 2). Новосибирск, 2001. С. 70, 71; и др.

Elena V. Perevalova

Candidate of Historical Sciences, Institute of History and Archaeology,
Ural branch of RAS (Russia, Ekaterinburg)
E-mail: *elena_perevalova@mail.ru*

MYTHOLOGICAL TIES-WAYS OF THE LOCAL CULTURES (THE OB UGRIANS)

In the mental pattern of identities (clan, local, ethnic) of the Ob Ugrians their “belonging” to a particular deity or “kinship” with it was of a paramount importance. The author demonstrated that the local pantheons and the related ritual complexes impersonating different in time and directionally alternate relations served as the mythological communication cross-roads and had a tremendous ethno-cultural potential.

The author drew a conclusion that the mythological ties were built as a certain communicative system, all movement inside which was a radial-flow mechanism of uniting the local community and shaping the local identity. The new communication system created in the course of the Russian, and later the Soviet colonization was directed towards the outside world trespassing the interaction circle inside the local community and acted as the backbone mechanism for the development of culture.

Key words: *Ob Ugric (Khanty and Mansi), communication systems, local culture, identity*

REFERENCES FOR CITATION DATABASE

Abramov N. A. *Zapiski Rossiyskogo geograficheskogo obshchestva: sb. nauch. tr.* (Notes of Russian Geographical Society: collected papers). St. Petersburg, 1857, pp. 327–448. (in Russ.).

Bardina R. K. *Materialy V Yugorskikh chteniy “Medved v kulture obsko-ugorskikh narodov”* (Proceedings of the V Ugra readings “Bear in the culture of the Ob-Ugric peoples”). Khanty-Mansiysk: “Poligrafist”, 2002, pp. 74–80. (in Russ.).

Bardina R. K. Novosibirsk: SO RAN, 2009, 150 p. (in Russ.).

Chernetsov V. N. *Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pt. 2.* Helsinki, 1968. pp. 102–111. (in Russ.).

Chernetsov V. N. *Sovetskaya etnografiya* (Soviet ethnography), 1939, Issue 2, pp. 20–42. (in Russ.).

Dmitrieva T. N. Ekaterinburg: UrGU, 2005, 580 p. (in Russ.).

Fedorova Ye. G. St. Petersburg: “Yevropeyskiy Dom”, 1994, 286 p. (in Russ.).

Golovnev A. V. *Chelovek i Sever: antropologiya, arkheologiya, ekologiya: sb. nauch. tr.* (Man and the North: anthropology, archeology, ecology: collected papers). Tyumen: IPOS SO RAN, 2012, pp. 234–237. (in Russ.).

Golovnev A. V. Ekaterinburg: UrO RAN, 1995, 606 p. (in Russ.).

Golovnev A. V. Ekaterinburg: UrO RAN, 2004, 344 p. (in Russ.).

Gondatti N. L. *Izvestiya imperatorskogo obshchestva lyubiteley estestvoznaniya, antropologii i etnografii: sb. nauch. tr.* (Proceedings of the Imperial Society of Natural History, Anthropology and Ethnography: collected papers). Moscow, 1884, Vol. 48, Issue 2, Book 8, pp. 49–74. (in Russ.).

Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri (Sources for the ethnography of Western Siberia), Tomsk: TGU, 1987, 284 p. (in Russ.).

Karyalaynen K. F. Tomsk: TGU, 1995, Vol. 2, 284 p. (in Russ.).

Kashlatova L. V. *Folklor v istorii naroda i ego mesto v sovremennoy culture: Materialy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 10-letiyu nauchnogo folklornogo arkhiva mansi* (Folklore in the history of the nation and its place in contemporary culture: materials of scientific conference devoted to 10th anniversary of scientific folklorearchive Mansi). Tomsk: TGU, 2005, pp. 42–47. (in Russ.).

Kashlatova L. V. *Materialy III Yugorskikh chteniy* (Proceedings of the 3-d Ugra readings). Tomsk: TGU, 2001, pp. 104–109. (in Russ.).

Kashlatova L. V. *Mifologiya khantov: materialy nauchno-prakticheskogo seminara, posvyashchenogo 50-letiyu T. A. Moldanovoy* (Khanty Mythology: proceedings of the workshop dedicated to the 50th anniversary of the T. A. Moldanova). Khanty-Mansiysk, 2008, pp. 69–74. (in Russ.).

- Kashlatova L. V. *Materialy V Yugorskikh chteniy "Medved v kulture obsko-ugorskikh narodov"* (Proceedings of the V Ugra readings "Bear in the culture of the Ob-Ugric peoples"). Khanty-Mansiysk: "Poligrafist", 2002, pp. 56–60. (in Russ.).
- Lukina N. V., Kulemzin V. M. *Iz istorii Sibiri: sb. nauch. tr.* (From the History of Siberia: collected papers). Tomsk: TGU, Issue 21, 1976, pp. 232–240. (in Russ.).
- Martynova Ye. P. *Model v kulturologii Sibiri i Severa: sb. nauch. tr.* (The model in the cultural Siberia and the North: collected papers). Ekaterinburg, 1992, pp. 74–84. (in Russ.).
- Mifologiya mansi. Entsiklopediya uralskikh narodov* (Mythology Mansi. Encyclopedia of Uralic). Novosibirsk: IAiE SO RAN, 2001, Vol. 2, 196 p. (in Russ.).
- Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* (Myths, legends, fairy tales Khanty and Mansi), Moscow: Nauka, 1990, 568 p. (in Russ.).
- Moldanov T. A. Tomsk: TGU, 1999, 141 p. (in Russ.).
- Moldanov T. A., Moldanova T. A. Tomsk: TGU, 2000, 114 p. (in Russ.).
- Partanov N. P. *Mifologiya khantov: materialy nauchno-prakticheskogo seminara, posvyashchennogo 50-letiyu T. A. Moldanovoy* (Khanty Mythology: proceedings of the workshop dedicated to the 50th anniversary of the T. A. Moldanova). Khanty-Mansiysk, 2008, pp. 50–57. (in Russ.).
- Partanov N. P. *Sokhranenie narodnykh traditsiy. Materialy okružnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 20-letiyu muzeya "Torum-maa"* (Preservation of national traditions. Proceedings of the District of scientific conference devoted to 20th anniversary of the museum "Torum-maa"). Khanty-Mansiysk: OAO "Informatsionno-izdatelskiy tsentr", 2008, pp. 69–74. (in Russ.).
- Perevalova Ye. V., Karacharov K. G. Ekaterinburg; Nizhnevartovsk: UrO RAN; Studiya "GRAFO", 2006, 352 p. (in Russ.).
- Perevalova Ye. V. Ekaterinburg: UrO RAN, 2004, 414 p. (in Russ.).
- Perevalova Ye. V. *Etnokulturnoe nasledie narodov Rossii: sb. nauch. tr.* (Ethnicultural heritage of the peoples of Russia: collected papers). Moscow: OOO "Avgust Borg", 2010, pp. 141–151. (in Russ.).
- Perevalova Ye. V. *Okhrannye arkheologicheskie issledovaniya na Srednem Urale: sb. nauch. tr.* (Protection of the archaeological research in the Middle Urals: collected papers). Ekaterinburg, Bank kulturnoy informatsii, 2001, pp. 169–172. (in Russ.).
- Perevalova Ye. V. *Problemy etnografii i sotsiologii kultury: sb. nauch. tr.* (The problems of ethnography and sociology of culture: collected papers). Omsk, 1988, pp. 109–111. (in Russ.).
- Rombandeeva Ye. I. Surgut: "Severnnyy dom", 1993, 208 p. (in Russ.).
- Shmidt Ye. *Traditsionnoe mirovozzrenie severnykh obskikh ugrov po materialam kulta medvedya. Dissertatsiya na soiskanie uchenoy stepeni kandidata istoricheskikh nauk* (The traditional outlook of northern Ob-Ugric peoples based on the cult of the bear. Thesis for the degree of Candidate of Historical Sciences). Leningrad, 1989, 226 p. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. *Itogi polevykh issledovaniy: sb. nauch. tr.* (The results of the field studied: collected papers). Moscow: Nauka, 2000, pp. 182–202. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. Moscow: Mysl, 1971, 173 p. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. Moscow: Nauka, 2007, 342 p. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX — nachale XX veka: sb. nauch. tr.* (Religious ideas and rituals of the peoples of Siberia in XIX — early XX century: collected papers). Leningrad: Nauka, 1971, pp. 211–247. (in Russ.).
- Sokolova Z. P. Surgut: "Yugorskie rossypi", 1993, 76 p. (in Russ.).
- Uspenskaya S. S. *Materialy V Yugorskikh chteniy "Medved v kulture obsko-ugorskikh narodov"* (Proceedings of the V Ugra readings "Bear in the culture of the Ob-Ugric peoples"). Khanty-Mansiysk: "Poligrafist", 2002, pp. 39–55. (in Russ.).
- Verbov G. D. *Sovetskaya etnografiya (Soviet ethnography)*, 1936, № 2, pp. 57–70. (in Russ.).