

16+



Рымарева Е.Н., Себелева А.В.

ТРАНСФОРМАЦИЯ АРХЕТИПОВ И МИФОЛОГЕМ В ТВОРЧЕСТВЕ ОБСКИХ УГРОВ



Монография

Нижневартовск
НВГУ
2021

Министерство науки и высшего образования РФ
ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»

*Рымарева Е.Н.
Себелева А.В.*

**ТРАНСФОРМАЦИЯ
АРХЕТИПОВ И МИФОЛОГЕМ
В ТВОРЧЕСТВЕ ОБСКИХ УГРОВ**

Монография

Нижевартовск
НВГУ
2021

УДК 821.161.1
ББК 81.665.1
Р 93

16+

Печатается по решению
Ученого совета ФГБОУ ВО «Нижевартовский государственный университет»
протокол № 1 от 26 января 2021 г.

Рецензенты: д-р филол. наук, проф-р *Ларкович Д.В.*;
д-р пед. наук, проф-р *Семенов А.Н.*

Рымарева Е.Н., Себелева А.В.

Р 93 **Трансформация архетипов и мифологем в творчестве обских угров :**
Монография / Е.Н. Рымарева, А.В. Себелева. Нижневартовск: изд-во НВГУ, 2021. 81 с.

ISBN 978-5-00047- 611-6

На примере анализа мифофольклорных текстов народов ханты и манси авторы рассматривают такие литературные категории, как фундаментальный пространственный архетип Дома; героический архетип Богатыря и мифологема Богини-Матери; сюжетный архетип Всемирного потопа; мифологема сакральных миров Ада и Рая и архетипы-символы животных и птиц.

Особое внимание уделено процессу трансформации архетипов и мифологем, позволяющему сохранить в мифотворчестве обских угров особую эстетику отношения к миру вообще и социуму в частности и обеспечить преемственность культурных традиций.

Монография предназначена для студентов, аспирантов и преподавателей высших учебных заведений; всех, кто интересуется историей русской литературы современного периода, поскольку литература народов Югры является ее неотъемлемой частью.

ББК 81.665.1



Тип лицензии CC, поддерживаемый журналом: Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

ISBN 978-5-00047-611-6



9 785000 476116

© Рымарева Е.Н., Себелева А.В., 2021
© НВГУ, 2021

Оглавление

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Глава 1. АРХЕТИП, МИФ, МИФОЛОГЕМА В СИСТЕМЕ ТЕРМИНОВ	8
1.1. История и теория вопроса, смежные понятия	8
1.2. Мифологема и архетип в общемировоззренческом контексте	11
1.3. Мифологема и архетип в отечественном литературоведении	17
1.4. Типология мифов и классификация жанров фольклора ханты и манси	22
1.4.1. Религиозно-мировоззренческие представления и верования обских угров.....	27
1.4.2. Основные характеристики мифологической картины мира обских угров	30
Глава 2. ТРАНСФОРМАЦИЯ АРХЕТИПОВ И МИФОЛОГЕМ В ТВОРЧЕСТВЕ ОБСКИХ УГРОВ....	33
2.1. Мифологема Богини-Матери.....	33
2.2. Архетипы Ада и Рая	38
2.3. Личностный архетип Богатыря	44
2.4. Пространственный архетип Дома	48
2.5. Архетипы животных и птиц в творчестве обских угров.....	52
2.6. Архетип Всемирного потопа в мифологических сюжетах обских угров.....	64
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	72
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	75

ВВЕДЕНИЕ

Обращение к истокам национального творчества становится одной из тенденций развития современной литературы. Ученые, исследующие творчество угорских поэтов и прозаиков, рефлексирующие над процессами эволюции национальной литературы, в настоящий момент опубликовали значимые научные работы. Это и монография Е. Косинцевой «Метатекст в хантыйской литературе: урбанистический код» [38]; и научные работы А. Бельковой «Лексическая актуализация разговорного стиля в структуре повествования югорского прозаика Н. И. Коняева» [11], «Специфика синонимии как проявление номинативного варьирования в югорской поэзии: на материале творчества Владимира Алексеевича Мазина» [12]; и монографии А. Семенова «О чтении, с пристрастием и без» [85], «Теоретические аспекты литературы как культурного пространства» [86], где на материале русской, хантыйской, мансийской и других литератур рассматриваются фундаментальные вопросы понимания, интерпретации, анализа литературного произведения; и одна из работ Д. Ларковича «Миф о вечном возвращении в романе Е.Д. Айпина «В поисках Первоземли»» [46] об Е. Айпине и его последнем романе и др.

Литературное наследие народа – это часть культуры. Многие языческие культы, не утратившие своего сакрального смысла, не только сохранились у народов ханты и манси по сей день, но и продолжают передаваться из поколения в поколение, следуя семейно-родовым устоям.

Достижения современных теорий мифа в понимании его уникальности, структуры и мотивированности при анализе мифа как праисточника современной литературы, указывают на то, что первобытный миф явился содержательной основой, на почве которой большинство теоретиков изучали понятия «мифологема» и «архетип». Причинно-следственные связи между этими понятиями до сих пор являются предметом дискуссии литературоведов.

В мифологии мы наблюдаем устойчивые мифологемы, «раскрывающие» архетипические смыслы в пространстве и времени, они обладают свойством модификации и могут быть связаны архетипической доминантой. Архетипы не идентичны первоначальным переработанным формам, потому как представляют собой более статичные универсалии.

Если провести сравнительный анализ мифологических образов и сюжетов мифов разных народов, можно прийти к выводу, что они по сути идентичны. Это обусловлено тем, что на ранних стадиях исторического развития в различных обществах, в том числе у народов ханты и манси, фольклор и религия были взаимообусловлены и тесно переплетены. Их мифологическая картина мира представлена во многих сказаниях и верованиях, объясняющих происхождение земли, человека, природного мира. Их мифология представляет собой систему первобытного мировосприятия, в которой отражены донаучные представления о мире. Именно поэтому, исследуя религию и мировоззрение этих народов, необходимо опираться на фольклор, а для верного толкования фольклорных текстов необходимо знать и правильно интерпретировать обряды и верования народов.

Религиозно-мировоззренческие представления и верования обских угров тесно связаны с вопросами язычества и христианства. Мифологическая модель мира обских угров троична: нижний, средний и верхний мир. Троичный принцип деления мироздания характерен и для нижнего, и для верхнего мира, все жизненное пространство окружающего мира семислойно. Пространственная фигурность мира предполагает триединство взаимосвязанных миров.

Для всех классификаций мифов народов ханты и манси, представленных в современном литературоведении, можно отметить, что типология мифов в основе своей обязательно содержит анализ сюжетного действия и соотносится с принципом деления мира на реальный и ритуальный, связанный с религиозными обрядами. Жанровые классификации фольклора обских угров разделяют по различным принципам: по принципу сакральной значимости построена классификация мансийского фольклора у А. Регули и Б. Мукачи; формальная жанровая характеристика взята за основу классификации фольклора ханты и манси Н.В. Лукиной; по степени значимости для народа классифицировала фольклор ханты Т.А. Молданова; по хронологическому принципу сгруппировала жанры фольклора Е.Н. Ромбандеева.

В мифотворчестве обских угров зафиксировано множество архетипов и мифологем. В частности, образ Богини-Матери. Архетип этого мифологического персонажа реализует древнейшее представление о значении матери в жизни человека и о роли женского начала в жизни общества. Архетипические образы Ада и Рая у народов ханты и манси имеют сходство по различным основаниям с аналогичными понятиями, запечатленными в мифах персов, индусов, древних греков, финнов. Также мифологии обских угров свойственны развернутые архетипические образы богатырей. Богатыри – это всегда герои, имеющие непосредственную связь с верхним миром, зачастую они предстают в образе земного человека, но наделены сверхъестественными способностями, что характерно архетипу Богатырь в мировой художественной литературе. Пространственный архетип дома в мифотворчестве обских угров представлен как созданный самими хозяевами космос, противопоставленный внешнему хаосу. Символика дома является частью символики сакрального центра с точки зрения мифологической и религиозной модели мира. Модель дома у ханты и манси соотносится с моделью мира. Стремясь обозначить свои этнические истоки, обские угры вводят концепт дома как центра устойчивости и закреплённости человека в пространстве Вселенной, в своей мифологической картине. Также в мифологии обских угров в течение всего исторического развития народов происходила трансформация архетипов животных и птиц. Особое место в мифах ханты и манси и их культурной традиции занимает образ медведя. Его архетипичность подчеркивается сходством личностных качеств с родственными героями мифов народов других стран, а также самим происхождением, подчеркивающим духовное родство зверя и народов Югры. Сюжет о потопе является еще одним типичным элементом мифологической базы, существующей на протяжении веков, он нашел свою интерпретацию и в мифологии обских угров.

«Сравнительное изучение мифов и мифологических образов разных народов показывает, что похожие сюжеты существуют у разных народов. Сходный круг тем, сюжетов, описываемых в мифах, затрагивает вопросы мироздания. Это говорит о том, что существуют безусловные идеи, архетипы, которые обросли историко-культурными деталями в мифах разных этносов, а их трансформация происходит постоянно в течение всего исторического развития народов» [83].

Глава 1. АРХЕТИП, МИФ, МИФОЛОГЕМА В СИСТЕМЕ ТЕРМИНОВ

1.1. История и теория вопроса, смежные понятия

Приведем определение мифа по С.С. Аверинцеву: «Миф – это создание коллективной общенародной фантазии, обобщенно отражающее действительность в виде чувственно-конкретных персонификаций и одушевленных существ, которые мыслятся первобытным сознанием вполне реальными» [3]. В более узком значении мы понимаем миф как заблуждение, искажение истины в силу нелогического мышления, а мифологему как совокупность ложных представлений. Но это понимание носит не терминологический, а эмотивный характер.

Проблемы мифа одним из первых попытался сформулировать в своем достаточно противоречивом творчестве Ф. Ницше, крупнейший представитель так называемой «философии жизни». Он первым обратил внимание на единство мифологии и инстинктивного, иррационального начала в противоположность рассудочной и расчетливой гармонии, упрекая Сократа и последователей его учения в том, что они своим скептическим рационализмом разрушают античное мифологическое мировоззрение, таким образом способствуя гибели античной культуры [67].

Еще один представитель «философии жизни», Л. Клагес, воспринимал мифологию и религию как защитную реакцию природы против силы интеллекта, которая способна их разрушить. Он полагал, что мифы обладают позитивной биологической функцией в поддержании жизни и способны предотвратить эксцессы интеллекта, которые могли бы угрожать человеку и обществу [100].

У истоков изучения понятия «мифологема» стоял Дж.Дж. Фрэзер, именно он первым ввел этот термин в научный обиход [98]. Дж.Дж. Фрэзер был крупным ученым, занимался исследованиями мифов возрождающихся и умирающих аграрных календарных культов богов. В этом плане широко известна открытая им и зафиксированная в «Золотой ветви» мифологема периодически убиваемого и замещаемого другими царя-колдуна, который отвечал за благополучие всего племени и урожай. В дальнейшем она была детально разработана ритуалистами.

«Мифологема» в переводе с греческого языка означает «сказание», «предание» (μῦθος) «мысль», «причину» (λόγος). Термин «мифологема» уникален и применим в литературоведении при обозначении мифологических сюжетов или образов, характеризующихся глобальностью, монументальностью. Мифологемы, благодаря свойству универсальности, нашли широкое распространение в различных культурных традициях.

На основании изучения различных мифологических концепций XX в., можно сделать вывод, что мифотворчество, являясь одной из древнейших форм и обладая своей системой символов, позволяет человеку моделировать и интерпретировать систему мира, общества и

самого себя, а мифологическому мышлению, характерному для архаических культур, присуще психологическое и логическое своеобразие. Миф как всеобъемлющий и доминирующий способ мышления присутствует во всех видах искусства, особенно в литературе.

Миф как предмет изучения привлекал к себе интерес многих ученых и школ. Дж.Дж. Фрезер, представитель антропологической школы, известный исследователь ритуальных культов, описал и объяснил много культовых мифов [98]. Б. К. Малиновский, основной заслугой которого является основание функциональной школы, обосновал теорию о том, что мифы способны оставаться психологической реальностью, несмотря на свое глубокое доисторическое прошлое, благодаря воспроизведению в магических обрядах [54]. Этнологические исследования В.У. Тернера доказали глубокое семантическое единство ритуалов и мифов, а ритуализм в свою очередь предшествовал открытию циклической модели мифологического представления о времени [54, с. 6].

Одной из фундаментальных моделей в мифе является дихотомия сакральных «начальных времен» творения и эмпирического текущего времени. Согласно этому миф рассматривается как некая заданная изначальными парадигмами система, продолжающая ими «питаться» и реализовываться в магических ритуалах. Пафос обрядов заключен не в фактах повторения и цикличности, а в реактуализации. Ф. Ницше трансформировал эту идею, сместив акценты и представив первичной модель цикла, а вторичной модель начала, тем самым придав мифу пафос вечного повторения [67, с. 56]. Это нашло отражение и в литературе.

О логическом своеобразии мифологии впервые «заговорил» отошедший от прямого социологизма Л. Леви-Брюль [47, с. 8]. Он проанализировал мифологическое мышление и показал его функциональность, системность, способность к обобщению и наличие в нем знаковой системы. Но его теория, акцентированная на эмоциональных импульсах и магических представлениях, имела ряд недостатков: в частности, он не обратил внимание на интеллектуальный смысл мифологических мыслительных операций и практические познавательные результаты, таким образом подчеркнув нелогичность данного типа мышления. И все же именно благодаря этой теории был открыт путь для психологических интерпретаций мифов, послуживший отправной точкой для создания теории К.Г. Юнга, и путь сближения на иррационалистической основе мифа и литературы как вида искусства.

Опираясь на восходящее еще к Э. Дюркгейму понятие «коллективное представление», подробно рассмотренное в трудах Л. Леви-Брюля, швейцарский психоаналитик и исследователь мифов К.Г. Юнг возвел миф к коллективно-бессознательным символам – архетипам [110, с. 4]. «Сам термин «архетип» впервые был употреблен К.Г. Юнгом в 1919 году, при этом он использовал выражение Блаженного Августина. Открытие в различных видах человеческой фантазии, в том числе и мифе, некой общности было важным этапом в теории изучения мифа. Он перешел от аллегорического толкования мифа к символическому. Им была обоснована взаимосвязь терминов «мифологема» и «архетип». Юнг, сформулировавший понятие «архетип» [82, с. 34], считал, что «мифологема» – это

составляющая его понятия. По К.Г. Юнгу архетип – это изначальные мифологические образы, оживающие и обретающие смысл, когда человек пытается настроиться на волну, связывающую образы с его личностью. Тот, кто говорит архетипами, глаголет как бы тысячью голосов [108, с. 126].

Приверженец теории Юнга Дж.Дж. Кэмпбелл в своих «Масках бога» [См.: 44] подчеркивал необходимость избегания трактовки мифов как неких психологических комплексов и наоборот: психологических комплексов как мифов. Психология, являясь специфичной чертой модернистской культуры, не должна растворяться в мифологии, вместе с тем необходимо сопоставлять различные продукты человеческого воображения, опираясь на ее постулаты. Синтез юнгианства и ритуализма в конечном счете стал основой формирования ритуально-мифологического литературоведения, на смену которому пришли другие теории мифа, основанные на символической и структурно-семиотической интерпретации мифологии.

О символизации как свойстве мифомышления, глубоком интеллектуальном своеобразии мифологического мышления, впервые стал говорить Э. Кассирер, представитель марбургской школы неокантианства [См.: 33]. Он рассматривал мифологию как некую самостоятельную символическую форму культуры, способную не только к функционированию, но и к моделированию окружающего мира. Исходя из функции и структурных форм народной фантазии, опираясь на трансцендентальную концепцию коммуникации, Э. Кассирер не увидел связи между символизмом мифа и социальными коммуникациями. Неубедительны оказались и его аргументы автономного характера мифологического мышления.

О проблеме мифа как метаязыка писал основоположник структурной антропологии К. Леви-Стросс [См.: 48]. Им описана логика мифологического мышления, которая порождает знаковые системы. Механизмы этого мышления оказались во многом, хотя и не во всем, схожи с поэтическим мышлением. Это доказало познавательный аспект мифологии. К. Леви-Стросс теоретически обосновал наличие некоего барьера между мифотворческими архаическими культурами и современностью. Этот барьер основывается на структурности эпох: спокойная, размеренная архаическая и динамичная, разноамплитудная современная.

Исследования Мирчи Элиаде, известного философа и исследователя мифологии, концептуально базируются на понимании мифа как истории, реально произошедшей вне времени. Он считал, что сущность мифа легко понять, анализируя психологию первобытного человека, воспринимающего время циклично. То есть все, что было ранее, может повториться в будущем, поэтому свое происхождение первобытный человек понимал как следствие воплощения сакральной истории. Творческая сила мифа заключается в его реактуализации: первобытный человек, воспроизводя в ритуальных переживаниях прошлое, как бы лично участвует в подвигах, совершенных предками.

Элиаде в своем труде «Аспекты мифа», подробно рассматривая различные типы мифов, приходит к весьма интересным умозаключениям. В частности, он полагает, что важнейшей особенностью космогонических мифов является «фундаментальное единство всех видов

«творения» или «форм» – биологических, психических или исторических» [106, с. 41]. Так, повторение космогонического мифа – это как бы «архетипический жест Бога-творца», наполненный невероятной творческой силой. Ученый, анализируя мифы в контексте культурной эволюции, пришел к выводу, что со временем они теряют свою трансцендентную функцию, происходит их десакрализация. Эту идею он развивает на примере мира античности, объясняя возможность распространения христианства тем, что вера в мифологическую сущность богов была утрачена античным человеком, переставшим верить в миф.

Рассматривая сам термин «миф», Элиаде подчеркивает, что ученые XIX века воспринимали миф иначе, чем современные ему западноевропейские исследователи, для которых миф – фантазия, плод вымысла человека, некое первородное откровение. Именно так воспринимают миф и историки религии, и этнологи, и социологи. Тогда как изначально под мифом понималась некая реальность, «подлинное, реальное событие» и, что еще важнее, событие сакральное, значительное и служащее примером для подражания» [106, с. 11]. Ученый полагает, что помимо традиционной системы двоемирия, делящей мир на две полярные составляющие – земную реальность и трансцендентальную потусторонность – допустимо и наличие культуры, в которой мир земной способен воспринять и вобрать в себя вечные ценности, которые, в свою очередь, и открываются в мифе.

Подчеркивая невозможность формулировки универсального понятия «миф», которая могла бы отразить сущность этого явления с различных позиций, вместе с тем отмечая чрезвычайную сложность этого культурного явления, Элиаде предлагает следующую формулировку данного термина: «...миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает, каким образом реальность, благодаря подвигам сверхъестественных существ, достигла своего воплощения и осуществления, будь то всеобъемлющая реальность, космос или только ее фрагмент: остров, растительный мир, человеческое поведение или государственное установление» [106, с. 15].

Проявления священного в мифах позволяет понять, под влиянием каких событий человек стал таким, каковым является сейчас. В мифах реализуется сакральность действий мифических персонажей – существ, наделенных сверхъестественной силой, но вместе с тем существовавших в конкретной реальности, во времена «начала всех начал».

1.2. Мифологема и архетип в общемировоззренческом контексте

Проблема дифференциации понятий «мифологема» и «архетип» является одной из самых сложных и вместе с тем весьма интересной. Попытки разграничения этих понятий предпринимались как зарубежными, так и отечественными исследователями различных областей знания: культурологами, философами, психологами, лингвистами. Литературоведы также пытались осмыслить взаимообусловленность этих понятий, анализируя первичные и вторичные признаки в хронологическом аспекте. И все же на сегодняшний день мы не имеем

однозначной и безупречной системы, позволяющей четко установить причинно-следственные связи между этими и другими, синонимичными им, понятиями. Интерес к этим понятиям продиктован поиском тех «праструктур», неизменных первичных величин, которые позволили бы структурировать бесконечные абстракции, получаемые из действительности.

Вместе с тем отрицать актуальность этой проблемы, безусловно, нельзя, так как повышенный интерес к процессу мифотворчества в современном литературоведении и искусстве в целом диктует нам необходимость глубокого анализа процесса мифологизации, а вместе с ним и архетипизации. Проникновение в ткань современных произведений искусства мифологических сюжетов, мотивов и героев – трендовая тенденция, которая набирает обороты в связи с увеличением интереса к самобытному национальному творчеству.

«Архетипы (Archetypes; Archetyp) – класс психических содержаний, события которого не имеют своего источника в отдельном индивидуе. Специфика этих содержаний заключается в их принадлежности к типу, несущему в себе свойства всего человечества как некоего целого. Архетип происходит от латинского «типос» (печать, отпечаток) и означает определенное образование архаического характера, включающее мифологический мотив» [28, с. 33]. Архетипам характерны изменения деталей, базовая схема же неизменна, это своего рода универсальная модель, возникшая из бессознательного и являющаяся основным содержанием мифов народов мира.

Концепция архетипа была предметом изучения многих исследователей-теоретиков литературы и искусства. На наш взгляд, самой емкой формулировкой концепции архетипа является формулировка Т. Манна: «...в типичном всегда есть очень много мифического, мифического в том смысле, что типичное, как и всякий миф, – это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» [55, с. 175].

К.Г. Юнгом было выдвинуто предположение о том, что архетипы имеют «устойчивое свойство передаваться по наследству» [79, с. 21]. Значит, обладая способностью передачи из поколения в поколение на уровне коллективного бессознательного, они свойственны всему человечеству вообще. «Архетипы узнаваемы во внешних поведенческих проявлениях, в особенности в таких, что связаны с основными и универсальными жизненными ситуациями» [90, с. 30], – так полагали и последователи Юнга.

Уникальность архетипов состоит в том, что они, обобщая типический опыт предшествующих поколений, вне зависимости от различий социокультурного плана, объединяют человеческое общество, они являются тем началом, которое сокрыто в нашей психике и способствует восприятию искусства. Своего рода толчком к анализу произведений литературы с точки зрения психологии явилась теория архетипов Юнга, считавшего архетип базовой моделью «образотворческой» деятельности, первичной схемой образов, которые воспроизводятся бессознательно и служат формированию активного воображения [109, с. 134].

Именно это позволяет легко обнаруживать архетипы в произведениях различных видов искусства (литературе, живописи, музыке), а также в верованиях и мифах разных народов. Довольно часто мы можем наблюдать архетипические образы, схожие по своей сути, в культурах народов, которые не соприкасаются между собой ни во временном плане, ни в географическом, ни в религиозном, когда возможно теоретически допустить мысль о заимствовании [81].

К.Г. Юнг полагал, что мифология является самой первой ступенью адаптации и обработки архетипических образов. «Все мифологизированные естественные процессы <...> не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души. Она улавливается человеческим сознанием через проекции, то есть, будучи отраженной в зеркале природных событий, душа содержит в себе все те образы, из которых ведут свое происхождение мифы» [111].

Подчеркнем, что между образом и архетипом нельзя ставить знак равенства, архетип – это психологические предпосылки возникновения образа. Только закрепляясь в сознании и наполняясь сознательным опытом, он приобретает содержательную характеристику. Архетипу, в сущности, свойственна формальная характеристика. «Его форму Юнг сравнивает с системой осей какого-нибудь кристалла, которая до известной степени переформирует образование кристалла в маточном растворе, сама не обладая вещественным бытием. Процесс мифотворчества поэтому есть не что иное как трансформация архетипов в образы, «невольные высказывания о бессознательных душевных событиях» на языке объектов внешнего мира» [4, с. 110].

Изначально формальный и бессодержательный архетип обладает способностью наполняться эмоциональным смыслом, который в конечном итоге и выражается в произведениях искусства: текстах, картинах, монументальных творениях. К.Г. Юнг считал, что загадка воздействия произведений искусства на человека заключается именно в их архетипичности [112]. То есть любой творец искусства, обладающий архетипичным мышлением, в котором сконцентрирована многовековая философия жизни предков, способен возвысить свою судьбу до уровня всечеловеческой судьбы и из мира объективной реальности перейти в мир вечности. Способность репрезентировать архетипические содержания породила интерес Юнга к искусству в целом и мифологии в частности.

Его концепция в конечном итоге не позволила определить главного: являются ли архетипы психологическими образами или же это структуры первобытного знания. Но заслуга этой концепции в том, что само понятие «архетип» заложило основы новой культурологической парадигмы и оказало большое влияние на развитие не только психологической и философской, но и филологической мысли.

Архетипы по степени ценностной обусловленности подразделяются на универсальные и этнокультурные. Первые относятся к базисным, характерным всему человечеству, во вторых воплощается духовность конкретного этноса. Литературные архетипы могут быть как универсальными, так и этнокультурными.

Проанализировав исследования современных литературоведов, посвященные литературному архетипу как исходному образцу, мы можем отметить, что он «обрастает» все новыми смыслами, при этом основная его функция – объяснение аксиологической природы художественных образов, проникновение в истоки представлений человечества об окружающем. Наличие у архетипических образов «смыслового ядра» позволяет сохранить их «самость».

К основным свойствам архетипа, помимо наличия аксиологического ядра, следует отнести первичность, матричность, вариативность, универсальность, доминантность и способность передаваться по наследству. Первичность предполагает изначальность архетипа, матричность – его устойчивость и неизменность, вариативность – повторяемость в различных текстах, универсальность – наличие в культурных традициях разных стран в различных временных пластах, а доминантность – безусловное главенство, господство, образцовость.

Одним из устойчивых признаков архетипа является бинарная модель функционирования. М.С. Уваров в работе «Бинарный архетип» пишет о бинарных архетипах как о продуктивных моделях развития европейской культуры [95, с. 17]. Архетип связан с тенденцией построения многих бинарных моделей (добро/зло, жизнь/смерть, верх/низ, друг/враг и пр.).

Являясь базовым образцом для дальнейшего построения вариативных моделей, он также выполняет прогностическую функцию. Его функционирование носит ретроспективный и вместе с тем прогностический характер. «Как общекультурная модель архетип скорее задает некую парадигму развития, нежели дает готовый, заверченный образец» [13, с. 48]. Еще одной функцией архетипа является его доступность для рационального осмысления при интерпретации текста. Способность не просто передавать смысл, но и давать ему оценку, также относится к функциональным свойствам архетипа. Это «ценностная константа литературного процесса, обеспечивающая «вечные ценности» литературы» [14, с. 44].

Пластичность, вариативность и динамичность архетипа позволяют ему каждый раз по-новому трансформироваться в литературном произведении. Современная литература, истоки которой уходят в мифологию, постоянно реализует различные мифологические модели архетипов. Мифологический и архетипический подходы являются фундаментальными при исследовании литературного творчества. Литературные образы часто отождествляют с мифологическими, беря за основу их архетипическую общность.

Некоторые ученые полагают, что «при таком подходе к проблеме предполагаемый литературный анализ опять же переходит в сферу науки о мифе: художественный текст воспринимается лишь как материал для реконструкции тех или иных мифологем» [13, с. 54]. Другие считают, что жесткого разграничения понятий «архетип» и «мифологема» быть не должно, и связывают это с неверной трактовкой термина «мифологема» советскими литературоведами. «Неправильное понимание термина «мифологема» приводит к

очевидным для всякого специалиста ошибкам в анализе художественного текста, за которыми следуют выводы, далекие от научных» [92, с. 16].

С.М. Телегин, исследуя взаимосвязь терминов «мифологема» и «архетип», приходит к такому выводу: «Если и приходится разделять архетип и мифологему, то не по принципу «сознательное/бессознательное», а по принципу принадлежности к психологии или к мифологии. При этом понятие «мифологема» шире, чем архетип» [92, с. 15]. Подтверждением этому может служить следующее: литературные архетипы более вещественны, они имеют свою оболочку (они визуализируются в сознании и имеют свою речевую и психологическую характеристику), у них даже могут быть имена. К примеру, Дон Кихот, Отелло, Гамлет. Таким образом, разные ученые могут по отношению к одному и тому же концепту применять разные термины.

Термин «мифологема» впервые был зафиксирован в совместной книге Юнга и Кереньи «Введение в сущность мифологии» [110]. ««Мифологемы» в более узком значении этого слова – развернутые и логически структурированные образы архетипов, продукт воображения и интеллектуальной интуиции, выражающий неразрывность образа и формы» [80, с. 50]. В сознании человека мифологемы воспринимаются в совокупности с реальностью и задают повествованию векторное направление. Базируясь на архетипах, мифологемы являются сущностной основой художественного текста.

Одним из критериев отношения автора к персонажу может служить архетипическое значение, которое, вне зависимости от авторской индивидуальности, априори присутствует в тексте. Архетипические значения мотивов фиксируются вне зависимости от временных и пространственных характеристик во всех литературных произведениях.

Мифологемы как структурные элементы текста концентрируют в себе прошлое и актуализируют настоящее, объединяют архаическое мышление и авторское мифотворчество.

Мифологема по сути своей – модификации, видоизменения одной и той же сущности. Этой сущностью и является архетип – некое инвариантное ядро, основа мифологических сюжетов и мотивов. В.Н. Топоров считает, что мифологема имеет свои этноспецифические особенности, а архетип не обладает ими. «Для каждого этноса характерен свой набор мифологем. Мифологема не может быть сведена к конкретному мифу, она может быть только реконструирована» [31, с. 61].

По природе своей мифологема амбивалентна: это и сам мифологический материал, и основа для образования нового художественного материала. Мифология – это воплощение динамики этого первичного материала, обладающего уникальным свойством трансформации. Мифологема же – это «константа мифологического мышления, минимальная единица мифологического дискурса, которая сохранила качество мифа» [35, с. 4]. Понятие литературного термина «мифологема» составляют реконструированные в художественном тексте мифологические мотивы.

Мифологемы, являясь абсолютно конкретными и единичными категориями, могут быть связаны архетипической доминантой, нашедшей свое отражение в разных культурах и разных хронологических отрезках. Например, тема потопа объединяет известные

мифологемы разных народов: у индийских племен Америки, у русичей, у финно-угорских народов. Если мифологема – это динамика (она разворачивает в пространстве смыслы, заключенные в архетипе), то архетип – это статика (некая универсалия человеческого существования). «Мифологема, как и архетип, универсальна, но архетип более статичен, а мифологема более динамична и подвержена различным модификациям» (<https://clck.ru/Vi583>).

Являясь составляющим звеном различных культурных парадигм, мифологемы обладают свойством модификации и интерпретации. Например, в современном художественном тексте мифологема может быть реализована на уровне имени (мифоним), на уровне мифологических структур и образов (мифопоэтика). Неомифология базируется на изучении классического и архаического мифа и вплетении его элементов (сюжеты, герои) в ткань современных художественных произведений.

Следует выделить три базовых характеристики мифологемы: ретроспективность, региональность и «свернутость сюжета», то есть отсутствие фабульности и необходимости развертывания ее смыслового содержания [27, с. 29].

Ретроспективность мифологемы обусловлена ориентированностью на накопленный предшествующими поколениями опыт и сформированностью идеалов. С одной стороны, мифологема вбирает в себя прошлое, с другой является зеркалом настоящего времени. Эту бинарность можно наблюдать в различных мифологемах: о сотворении мира, о конце света. К примеру, мифологема о сотворении мира, встречающаяся в мифотворчестве всех народов мира, сегодня также популярна в мировой художественной литературе (Селена Моор «Правда, которая никому не нужна», Макс Фрай «Книга вымышленных миров»).

Региональность мифологемы предполагает наличие этнической специфики. К примеру, мифологема о дереве смерти реализуется у индонезийских туземцев в образе манцинеллы, послужившей прототипом анчара Пушкина, а в восточных традициях (Япония, Китай) из-за белого цвета коры (белый цвет символизирует смерть) – в берёзе.

Для мифологемы характерен широкий набор функций. Мировоззренческая функция мифологемы заключается в способности конструировать картину мира в любой пространственно-временной плоскости исходя из способности человеческого сознания; адаптивная – в способности приспосабливаться к конкретным условиям бытия и «погружаться» в любой социокультурный контекст; интегрирующая – в способности обеспечить целостность национального самосознания. К коммуникативным функциям мифологемы относятся познавательность, аксиологичность, регулятивность и эстетичность. То есть мифологема обеспечивает толкование причин мироустройства, сохранение и трансляцию последующим поколениям духовных ценностей и сохранение фольклорных и языковых традиций.

Мифологические представления о мире схожи у многих народов нашей планеты, и одинаковые или весьма похожие образы встречаются в мифологиях разных культур, порой не связанных ни исторически, ни географически. Все эти образы составляют некую единую сферу общечеловеческой души и являют собой базовые понятия.

«Общеизвестно, что при несовпадении множества условий: социальных, культурных, – мифы народов мира обладают элементарным сюжетным сходством. Сравнительное изучение доказывает безусловное родство их тематики: происхождения Вселенной и человека, тайны рождения и смерти и другие вопросы мироздания» [80, с. 49]. Данные факты подтверждают мысль о наличии констант, мифологем-образцов, на основе которых в результате влияния различных исторически обусловленных культурных деталей сформировались мифологии народов мира. Если посмотреть на это явление с одного ракурса, то, безусловно, это результат творческой народной фантазии. А если с другого – составляющая бесконечно повторяющихся жизненных ситуаций.

Именно в мифологии мы наблюдаем самую первую форму архетипа – мифологему. Следовательно, архетипы все же разнятся с первоначальными переработанными формами. Это происходит потому, что у архетипов отсутствует конкретное психическое содержание, они воссоздаются благодаря наполнению жизненным опытом, потому именно содержание мифологем представляет собой основу смысла всего. Этот смысл может быть развернут через образные или понятийные символы и свернут до своего истока. Начальные архетипы благодаря слову приобретают способность трансформации во времени, именно потому слово как таковое можно считать формой божественного истока жизни [80, с. 49].

1.3. Мифологема и архетип в отечественном литературоведении

Проблема мифологизма в литературе была предметом изучения и отечественной науки. В России яркими последователями мифологической школы, сложившейся в Германии, были такие учёные, как Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, А.А. Котляревский и другие. В центре их исследований стояла проблема народности искусства, ими были заложены основы сравнительно-исторического изучения мифологии. Мифологическая школа в России сформировалась в 40–50-х гг. XIX века, ее главной целью была реконструкция древнего фольклора и мифологии. Следует отметить ее неоднородность, были сформированы два направления: школа младших мифологов и школа сравнительной мифологии. М.К. Азадовский писал: «Различны были и корни русской и западноевропейской, в частности германской, мифологической школы. Первая сложилась в процессе формирования русской передовой науки в 40-х годах, создавшейся под влиянием Белинского, Герцена, Грановского; вторая возникла в недрах немецкого романтизма и связана главным образом с деятельностью так называемого гейдельбергского кружка романтиков» [5, с. 48].

Родоначальником русской мифологической школы считается выдающийся русский ученый Ф.И. Буслаев. Его труды по археологии, языкознанию, филологии являются академическими и для современных исследователей мировой филологической науки. Он считал миф базой, основой любого народного творчества, потому как народный дух проявляется только в коллективном искусстве, обезличенном и реальном, а не искусственном. Ученый подчеркивал, что ценность поэтического народного творчества заключается в естественности. Рассматривая образы мифических богатырей в былинах, он

подчеркивал их историческую приуроченность, объясняя это тем, что исторический эпос создается сразу после какого-либо яркого и значимого исторического события, он вне мифологии. Несмотря на консервативность политических убеждений, которые нашли отражение и в мифологических изысканиях, он был ярчайшим представителем плеяды русских исследователей, посвятивших свою жизнь изучению народного творчества.

Представителем младших мифологов был известный русский фольклорист А.Н. Афанасьев, внесший огромный вклад в мифологическую теорию. Он полагал, что народный быт и явления материальной действительности являются основой всех мифологических воззрений, а мифические образы, запечатленные в устном народном творчестве, созданы по принципу аналогии с действительными явлениями. Он объяснял происхождение мифов, опираясь на исследования в области диалектологии и языка русских фольклорных произведений. В частности, он полагал, что лексическое значение корней в древности имело осязательный характер, и большая часть названий строилась по принципу уподобления, метафоричности; с течением времени такое метафоричное уподобление приобретало фактическую достоверность и являлось основой рождения мифа. Он же обосновал теорию о распространении мифов и их переработке, в которой ключевыми были следующие умозаключения: раздробление мифических сказаний связано с расселением народов, миф и история в сознании народа сплетаются, канонизация мифов происходит по принципу создания государственной власти – боги строятся в определенной иерархии по подобию человеческого общества. Являясь собирателем сказок, он подчеркивал их сходство в плане сюжетно-композиционной структуры, образов героев у различных народов, объясняя это тем, что главные типы сказочного эпоса были сформированы еще в арийскую эпоху. А затем в процессе исторического расселения народов распространились, претерпев некоторые изменения, повсеместно, где обосновались потомки ариев.

Российская школа сравнительной мифологии взрастила многих известных исследователей-филологов. Одним из них был О.Ф. Миллер, разработавший солярно-метеорологическую концепцию, изложенную в труде «Илья Муромец и богатырство киевское. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса» [См.: 59], в котором он на базе русского эпоса вычленил мифологические элементы и отделил их от исторических и бытовых.

Еще один представитель мифологической школы, лингвист и исследователь русского народного творчества, А.А. Потебня, полагал, что слово стоит у истоков создания любого поэтического образа и мифа, потому как именно слово имеет неразрывную связь с мышлением и образностью. Его подход базировался на лингвистической основе. Исследователь считал самобытную культуру народа источником его творчества и подчеркивал, что процесс заимствования не может существенным образом повлиять на развитие народного творчества. Исследования А.А. Потебни о влиянии языка на мифологическое сознание при пересечении разных языковых и мифологических систем, как и произошло при «наложении» христианства на язычество, позволили ему сформировать собственную теорию мифа. Его мифологическая теория – это часть общей диахронической

концепции языка и мышления. Миф в этой концепции занимает первичное место, является своеобразной точкой отсчета, из него в процессе духовной эволюции рождается поэзия, затем проза. «...Способ перехода от образа к значению (то есть по способу ли, называемому синекдохой или по метонимии, метафоре), сознание может относиться к образу двояко: или так, что образ считается объективным и потому целиком переносится в значение и служит основанием для дальнейших заключений и свойствах означаемого; или так, что образ рассматривается лишь как субъективное средство для перехода к значению и ни для каких дальнейших заключений не служит. Первый способ мышления называется мифическим (а произведения его мифами в обширном смысле)» [74, с. 243].

В составе представителей русской мифологической школы были разноплановые исследователи, но их общая заслуга в том, что в их трудах отражен большой круг мифологических разысканий. Миф и сегодня в центре внимания филологов. В современном литературоведении можно выделить два течения: аналогическое и этимологическое. Первое базируется на сравнительно-историческом подходе к изучению мифов, второе изучает миф с точки зрения лингвистической реконструкции. Проблемы мифологизма были в центре внимания и других отечественных исследователей.

А.Н. Веселовский первым установил, что мифы не обязательно в основе своей содержат языческие верования, он же и опроверг мысль о том, что они создавались в доисторическую эпоху. Он полагал: для создания «нового мира фантастических образов» достаточно особого склада мышления, способного абстрагироваться от реалий жизни, что не требует обязательного сильного развития языческой мифологии. Он «проповедовал» сравнительный метод изучения литератур. «...Сравнительное изучение открыло другой, не менее знаменательный факт: это ряд неизменных формул, далеко простирающихся в области истории, от современной поэзии к древней, к эпосу и мифу. Это материал столь же устойчивый, как и материал слова, и анализ его принесет не менее прочные результаты» [18, с. 41].

И.М. Троицкий в своей работе «Античный мир и современная сказка» показал важную роль фольклора как связующего звена между мифом и литературой. Он утверждал то, что если миф теряет социальную значимость, то он становится сказкой [См.: 93].

«Сказка и миф на один сюжет не могут существовать одновременно» [75, с. 225], – утверждал последователь И.М. Троицкого В.Я. Пропп. Архетип как некий инвариант абсолютно любого мотива наделяется предикативными отношениями, актуализируясь в процессе развития культуры. Такой подход был в основе исследований В.Я. Проппа, рассматривающего на примере волшебной сказки постоянные смысловозначительные элементы.

М.М. Бахтин на примере творчества Н.В. Гоголя показал нам «народную смеховую культуру», являющуюся источником литературных прообразов, языковой символики, базирующейся на народной традиции. Им же сформулированы закономерности превращения мифов в метафоры, показан мифологический генезис поэтического языка. «В каждой культуре прошлого заложены огромные смысловые возможности, которые остались

нераскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей исторической жизни данной культуры», – утверждал ученый [10, с. 352].

Известный советский ученый 20-30-х годов О.М. Фрейденберг в книге «Миф и литература древности» подчеркивала познавательный характер мифа. «Мифы и обряды ложатся формальной основой нарождающихся в этот момент двух различных идеологических разновидностей – фольклора и религии. И религия, и фольклор полностью, но по-разному вбирают в себя один и тот же вчерашний смысловой материал, на нем строятся и его поглощают. Мифологические представления, содержание которых создавало соответствующую форму, в фольклоре и религии обратились в формальную категорию» [96, с. 15].

Рассматривали теорию мифа и другие отечественные исследователи, которые касались в своих трудах вопросов выявления мифологических структур в фольклорных и литературных текстах, поднимали вопросы мифопоэтики.

Ю.М. Лотман в совместной с Б.А. Успенским статье утверждал: «...мифологическое описание принципиально монолингвистично – предметы этого мира описываются через такой же мир, построенный таким же образом. Между тем немифологическое описание определено полилингвистично – ссылка на метаязык важна именно как ссылка на иной язык (все равно, язык абстрактных конструкторов или иностранный язык – важен сам процесс перевода-интерпретации). Соответственно и понимание в одном случае так или иначе связано с переводом (в широком смысле этого слова), а в другом же – с узнаванием, отождествлением. Действительно, если в случае дескриптивных текстов информация вообще определяется через перевод, – а перевод через информацию, – то в мифологических текстах речь идет о трансформации объектов, и понимание этих текстов связано, следовательно, с пониманием процессов этой трансформации» [52, с. 59].

«Для нас также интересна взаимосвязь понятий «мифологема» и «архетип» в литературе. Е.М. Мелетинский полагал, что архетип – это некий универсальный прасюжет, который пришел в литературу из мифологии. Архетип, универсальный по своей сути, не является только образом или мотивом, а есть изначальная схема элемента художественного целого» [80, с. 49]. Архетипический мотив, по мнению Е.М. Мелетинского, – это «некий микросюжет, содержащий предикат (действие), агенса, пациенса и несущий более или менее самостоятельный и достаточно глубинный смысл» [57, с. 56].

«Иначе смотрят на мифологему исследователи В.С. Баевский, И.В. Романова и Т.А. Самойлова. Рассматривая мифологему как самостоятельную единицу, они приходят к выводу, что архетипы составляют содержание мифологемы, буквально означающей «повествование». Повествование о том, что накоплено архаическим обществом: знания о мире предков, о прошлом народа. Именно в таком качестве представление о мифологеме и вошло в литературный оборот [См.: 9]. Функционирование архетипов в литературе может быть выявлено посредством анализа мифологем, которые являют свою идентичность в разных национальных мифологиях. Общее же, что присутствует в них, и будет значением архетипа» [80, с. 49].

С.С. Аверинцев в результате своих исследований пришел к пониманию того, что при изучении литературы необходимо опираться на аналитическую психологию К.Г. Юнга, потому как она учитывает неоднозначность и сложность психики человека: «Архаические ходы мифомышления активно работают в заново творимой образной структуре на выявление простейших элементов человеческого существования и придают целому глубину и перспективу» [2, с. 117]. С.С. Аверинцев связывает границы мифологии с изображением в мифах сверхъестественных существ: героев, духов, богов. По его мнению, мифология в таких повествовательных текстах выполняет роль глубинной структуры, которая определяет развитие сюжетов на поверхностном уровне. Одна мифологема при этом может являться базой для создания многих мифов, а в одном мифе могут быть синтезированы структурные элементы нескольких мифологем.

В монографии «Философия мифа» А.Ф. Косарева рассматривается вопрос о существовании уровня коллективного бессознательного, который соединяет уровень личного бессознательного и уровень космического сознания [37, с. 129].

Исследования В.В. Иванова и В.Н. Топорова, опирающиеся на достижения структурной антропологии, посвящены реконструкции древнейших мифологий и восстановлению мифологической схемы художественных текстов. Они полагают, что ядром этой реконструкции «служит выявление набора бинарных оппозиций, определение их иерархии, выделение наиболее универсальных оппозиций и построение на их основе мифологической модели мира. Мифологическое повествование может диахронически изменяться, но «синхронная схема, лежащая в основе всех текстов данного типа» константна [31, с. 44].

Большой вклад в теорию изучения мифа внес А.Ф. Лосев. Он рассматривал миф как «интеллигентно данный символ жизни, необходимость которого диалектически очевидна, или символически данную интеллигенцию жизни» [50, с. 74]. Миф, по его мнению, это абсолютная или относительная картина мира, запечатленная в слове. Исходя из этого, мифологема понимается им как замкнутая семиотическая структура, моделирующая определенный пространственно-временной отрезок, который в свою очередь является всего лишь фрагментом общей картины мира. А.Ф. Лосев разработал концепцию мифа в монографиях «Философия имени», «Диалектика мифа» и труде «Знак. Символ. Миф». Он доказательно обосновал свою теорию мифа, сущность которой сводится к следующему: «...миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола. Заметим, что для науки XVII–XIX столетий ее собственные категории отнюдь не в такой мере реальны, как реальны для мифического сознания его собственные категории» [49, с. 10]. А.Ф. Лосев полагал, что подлинная реальность может и должна быть названа только мифом, а абсолютный миф – это миф антично-христианской эстетики.

Также А.Ф. Лосев считал, что «миф есть развернутое магическое имя» [51, с. 196]. Мифический способ мышления предполагает, что человеческое сознание воспринимает

образ объективным, переносит его в значение и в дальнейшем строит заключения о свойствах означаемого. То есть мифологическому сознанию характерно неразличение в сознании человека предмета и его образа. Мифологические образы чаще всего являются архетипами. «Древнейшие мифологические образы зафиксированы в так называемой хтонической мифологии: Горгона, Химера и Сфинкс легко изобразимы, у них есть определенные черты (змеиные волосы, львиное тело, драконий хвост)» [36, с. 92]. Подобно архетипу, мифологемы также включают в себя помимо мифологических сюжетов и мифологические образы.

Исследователи А.А. Пелипенко и И.Г. Яковенко полагали, что «помимо мифологем, другими дискретными составляющими модели мира выступают также такие семиокультурные единицы архетипической природы как числа, визуальные фигуры и ролевые образы, которые представляют собой архетипические образования более низкого порядка» [69, с. 102].

М.А. Логинова в своем диссертационном исследовании, рассматривая образы-архетипы, приходит к выводу, что «образы-архетипы каждого народа пришли из древних мифов и сказаний, они могут являться в определенном смысле тотемными и несут на себе «печать национального» (<https://clck.ru/Vi59p>). То есть, собирая религиозный опыт предков, каждое поколение этноса «рождает» свою философию, формирует свое мировоззрение, что находит отражение в тематике и проблематике творческих продуктов.

Отечественные литературоведы внесли большой вклад в осмысление и трактовку понятий «мифологема» и «архетип». Эти исследования послужили отправной точкой для более детального анализа текстовых полотен художников слова. И сейчас многие исследования филологов посвящены мифологической структуре сознания поэтов и писателей, поискам истоков их творчества.

1.4. Типология мифов и классификация жанров фольклора ханты и манси

Вопросами изучения фольклорного наследия обских угров занимались многие ученые. Первый из них, венгерский ученый А. Регули, известный собиратель языка и фольклора манси. Труды А. Регули расшифровал и опубликовал его последователь-соотечественник Б. Муканци [25]. Богатейший фольклорный материал был собран финским ученым А. Каннисто. Именно с его именем связана первая попытка классификации фольклора манси. Впервые записанные им тексты были опубликованы на немецком языке после смерти ученого. Научную работу А. Каннисто продолжил его ученик М. Лиимола. Фольклорные тексты были сгруппированы следующим образом: 1 том – тексты мифологического содержания, 2 том – военные и героические сказания, 3 том – сказки, 4 том – медвежьи песни, 5 том – призывные песни, 6 том – песни о судьбе, загадки. В дальнейшем изучением этого вопроса занимались: русский поэт и прозаик М.П. Плотников, создавший на основе фольклорных текстов поэму «Янгал-Маа»; русский поэт И.И. Авдеев, опубликовавший

медвежьи песни; В.Н. Чернецов и И.Я. Чернецова, издавшие первый мансийско-русский словарь. «В.Н. Чернецов прекрасно владел методикой этногенетических исследований с использованием различных видов исторических источников. При анализе археологических данных он широко привлекал этнографические, лингвистические и фольклорные материалы, в том числе полевые» [16, с. 27]. Огромный вклад в вопросы изучения языка и культуры обских угров внесла доктор филологических наук Е.И. Ромбандеева, именно благодаря ей язык манси «вошел» в общеобразовательную и высшую школу (она автор многочисленных учебно-методических пособий по изучению языка), а сказки народов манси были не просто собраны в сборник, а проиллюстрированы подробными авторскими комментариями [78]. Н.В. Лукина также с подробнейшими комментариями опубликовала в 1990 году сборник мифов, преданий и сказок манси [См.: 62]. В области хантоведения самым ярким ученым, основавшим собственную школу, был немецкий ученый В. Штейниц. «Своим возникновением научная школа хантоведения обязана деятельности представителя Берлинского университета» [19, с. 5].

Довольно трудно говорить о классификации мифов в связи с тем, что ещё недостаточно определено само понятие современного мифа. Однако Е.М. Мелетинский предложил на сегодняшнем этапе развития мифологического литературоведения наиболее авторитетную классификацию, состоящую из одиннадцати основных категорий мифов:

1. Мифы, объясняющие появление социальных объектов, культурных и природных особенностей – этнологические.
2. Мифы о сотворении мира и космоса – космогонические.
3. Астральные мифы – о происхождении звезд.
4. Солярные и лунарные – о происхождении и предназначении Луны и Солнца.
5. Антропогонические мифы – о происхождении смерти, о происхождении людей.
6. Близнечные мифы – о близнецах и их сходстве и противоположности.
7. Тотемические мифы – о тотемных животных или растениях, покровительствующих роду человеческому.
8. Календарные мифы, или мифы об умирающем и воскресающем боге, воплощают в себе идею неуничтожимой жизни.
9. Героические мифы – о героях-богатырях, заступников веры и народа.
10. Мифы о непорочном зачатии – о появлении нового бога.
11. Мифы о всемирном потопе объясняют взаимоотношения бога и человека и спасшихся праведников [58].

Классификация мифологического наследия обских угров в современном отечественном литературоведении разработана слабо. А.А. Ким в своем диссертационном исследовании «Сюжетный состав хантыйского прозаического фольклора в контексте этнографии» (http://freereferats.ru/product_info.php?products_id=38865), опираясь на тексты сказок, за основу взяла сюжетное действие и выделила следующие группы и подгруппы:

1. Сюжеты о происхождении.
 - 1.1. Космические объекты.

- 1.2. Явления жизни и смерти.
- 1.3. Топонимы.
2. Сюжеты о противостоянии и соперничестве.
 - 2.1. Герой – родные.
 - 2.2. Герой – антипод.
3. Сюжеты о наказании.
 - 3.1. За жадность.
 - 3.2. За плохое обращение.
 - 3.3. За нарушение традиций.
4. Сюжеты о мести.
5. Другие сюжеты.

Венгерские ученые А. Регули и Б. Мункачи предложили следующую классификацию, основанную на содержательной стороне и жанровой принадлежности мифов:

1. Традиции сотворения мира.
2. Героические песни и сказы богов.
3. Слова, заклинаящие бога.
4. Медвежьи песни.
5. Пьесы медвежьего праздника.
6. Лосиные песни.
7. Богатырские песни.
8. Песни судьбы.
9. Сказки [25, с. 351].

Принцип сакральной значимости положен в основу расположения жанров в данной классификации: изначально вопросы мироздания, затем следуют по степени значимости для человека боги, молитвы, обращенные к ним, песни в честь тотемных животных, расположенные в иерархическом порядке, и завершают классификацию сказки.

Известный этнограф Н.В. Лукина предложила общую классификацию повествовательных жанров фольклорного творчества ханты и манси, в основе которой лежит формальная жанровая характеристика текстов:

1. Маньть, мось, моньсь (хант.), мойт (манс.) – сказание, сказка.
 - 1.1. Ялпинг-мойт (манс.) – священное сказание.
2. Арых (хант.), эрыг (манс.) – песня.
 - 2.1. Ялпинг-эрык – священная песня (манс.).
 - 2.2. Тарнинг-эрыг, алханте-мойт – героические военные песни (манс.).
3. Потыр, ясынг (хант.), потыр (манс.) – рассказ.
 - 3.1. Йис-потыр, йис-ясынг – старинный рассказ (хант) [62].

Т.А. Молданова в своем сборнике предлагает классификацию фольклора ханты, в основе которой деление по жанровой принадлежности, акцентирующее значимость текстов для народа [29]: богатырская сказка (о богах и их творениях), военная сказка (о героях и этнических войнах), простая сказка (о животных и различных поверьях), старинная сказка

(предание нравоучительного плана с указанием пространственно-временных категорий), былички (страшные истории о сверхъестественных существах). В данной классификации не предусмотрена градация мифа и сказки, что приводит к трудностям при определении жанровой принадлежности текстов. Исходя из того, что под этим термином мы понимаем повествование о неких божествах, в существование которых верит этнос, миф выступает как наиболее ранняя форма мироздания. Причины его возникновения следует искать в культурно-историческом мышлении. Сегодня этот вопрос является предметом дискуссии. М.И. Стеблин-Каменский пишет: «Между тем если неизвестно, почему то, о чем рассказывалось в мифе, принималось за реальные факты, то неизвестно, и почему возникали мифы, что было их предпосылкой в сознании людей» [89, с. 4].

Исследовав тексты венгерских и финских ученых, Е.И. Ромбандеева предложила следующую жанровую классификацию мансийского фольклора:

1. Древние рассказы (йиспотры, или пспотрыт).
2. Древние вести (йислұхыт).
3. Героические песни, сказания (рг-ōтыртйиспотырыт, лұхыт).
4. Сказки (мōйтыт), которые подразделяются на священные (ялпыңмōйтыт) и несвященные (нас мōйтыт).

4.1. Священные сказки относятся к мифам-сказкам и содержат в себе:

4.1.1. Космогонические мифы-сказки о сотворении Вселенной (мтлумялпыңмōйтыт).

4.1.2. Этимологические мифы-сказки о создании жизни на земле, появлении живых существ и растительности (мұнтумялпыңмōйтыт).

4.2. Несвященные сказки являются собственно сказками и делятся на:

4.2.1. Сказки для взрослых (яныгхōтпамōйтыт).

4.2.2. Детские сказки (нвраммōйтыт).

4.2.3. Женские сказки (квамойтыт).

Основания, взятые за основу классификации мифов народов ханты и манси, различны, но вместе с тем мы можем говорить о единстве мнения ученых в вопросе отнесения мифа к категории сказки. Все предложенные классификации так или иначе соотносят миф и сказку.

Принадлежность к тому или иному жанру также может быть обусловлена и местом, и частотой исполнения. Мифы, к примеру, рассказывались редко, обычно на больших общественных праздниках, в то время как рассказывание сказок являлось привычным вечерним ритуалом.

Теоретическое различие мифа и сказки заключается в вопросе религиозной идеологии. Если сказка – явление художественное, то миф обязательно содержит донаучные религиозные представления и при этом имеет тесную связь с ритуализмом. Практическое различие связано с трудностью разграничения их в архаической культуре, так как сказки на раннем этапе своего исторического развития были мифологизированными. Смешение сказки и мифа весьма характерно для первобытного фольклора. Вопросу о критериях разграничения сказки и мифа уже около 200 лет, но на практике порой весьма трудно отнести фольклорный текст к одному или другому жанру, особенно при синхронном рассмотрении.

Представление о мире народа всегда прослеживается в его культуре. Это свойственно и современникам, и первобытным народам. Общее мирозерцание находит свое отражение не только в обрядовой культуре, формах культа, но и в мифологии. Прежде всего в ней, так как она является главнейшим «...источником познания внутреннего мира, психологии первобытного человека, его религиозных воззрений» [103, с. 494]. Эти области трудно наблюдать и понимать людям иной культуры, потому рассуждать об этом нужно крайне осторожно, чтобы ни в коем случае не допустить искажений.

В традиционном фольклоре обских угров существуют свои устойчивые архетипические образы, которые определяют самобытность народов. Они непосредственно связаны с мифами, так как мифология, в сущности, является способом обработки и передачи архетипов. Архетипы являются источниками мифов, а те в свою очередь – выражением архетипов. Понимание богатства и уникальности устного народного творчества ханты и манси невозможно без учета этих компонентов бессознательного.

Место устно-поэтического творчества в системе традиционной культуры обских угров велико, фиксация и дальнейшая публикация народных произведений, насчитывающая уже более полутора веков, позволила сделать фольклор народов достоянием человечества. «Элементы обско-угорского фольклора (мифологические сюжеты и т. д.) рассматривались в комплексе с традиционной культурой ханты и манси, которая впервые начала изучаться российскими исследователями. Глухие ссылки на хантыйский фольклор содержатся еще в Ремезовской летописи» [20, с. 132].

Миф являет собой аккумуляцию устойчивых представлений о будущем, настоящем и прошлом. На ранних этапах своего развития мифы имели примитивный характер, были лаконичны, имели одну сюжетную линию, развивающуюся линейно с точки зрения хронологии. Позже мифология обских угров предстает как система мифов, связанных между собой и образующих циклы.

Типология мифов вообще складывается на основании ответов на извечные вопросы: что есть мир и что есть человек? Исходя из этого, в мифологии можно выделить следующие группы мифов: теогонические (о рождении, смерти, богах), антропогонические (о появлении человека и его сущности), астральные (о небесных светилах), эсхатологические (о конце существования земного мира), календарные (о природных циклах), культовые (обрядовые), мифы о первопредках, о культовых героях, о близнецах [61].

Типология мансийского фольклора такова: мифологическая и космогоническая поэзия; героический эпос (тэрнингэры); драматургия и песенный цикл медвежьего праздника (уй эры, тулилап эры, кас-тэнэры); сказки (мойт); рассказы и предания (потыр, пес-потыр); лирическая поэзия; заговоры промысловые и бытовые; загадки (амыщ); шаманские песни и другие жанры. Хантыйский фольклор подразделяют на эпическую поэзию (героические сказания и былины), медвежьи песни, космогоническую и мифологическую поэзию – это наиболее древние жанры фольклора – а также сказки, лирическую поэзию (песни) и загадки.

1.4.1. Религиозно-мировоззренческие представления и верования обских угров

Всем культурам и народам в той или иной мере присуща родовая память, на разных стадиях развития человеческого общества мы фиксируем традиции сохранения культа предков. «Изначально это связано с религиозными верованиями людей; по мере развития цивилизации общества и государства, в характере этой сферы происходили существенные, порой коренные изменения, но сама важность живой преемственности поколений, передача знаний о предках осознавалась всегда» [65, с. 256].

Еще в начале XX века К.Ф. Карьялайнен отмечал: «У современных остяков мир духов очень богат, настолько богат, что, наверное, никогда никому не удастся выявить число и имена всех этих духов, являющихся <...> предметом почитания и страха» [62, с. 14]. На религиозные представления народов ханты и манси огромное влияние оказали верования, соседствующие территориально, географически. Со стороны севера – тунгусы и шаманизм, с запада – коми и язычество, с юга – ислам, иранские традиции и религия сибирских татар. «Благодаря синтезу различных верований и ассимиляции народы ханты и манси создали неповторимую культурно-мировоззренческую модель видения мира» [6, с. 31].

Духовная культура народов ханты и манси по-прежнему свято хранится этносом. До времен покорения Сибири Ермаком и присоединения ее к Русскому государству народ Обского севера было принято считать диким, невежественным и даже варварским, в народе царило «темное, озлобленное, мстительное язычество» [39, с. 1]. Язычество предшествовало возникновению многих мировых религий, в том числе и христианства. Религиозно-мировоззренческой системе северных народов была характерна хронологическая динамика, актуальная для ее носителей. Несмотря на различные условия существования, язычество эволюционировало, проходя практически одни и те же стадии развития, что связано, прежде всего, с тем, что мышление древнего человека объектом и материалом своим избирало те предметы и явления, которые были жизненно значимыми и находились в непосредственном окружении. Религиозные представления, зафиксированные в фольклоре, культовых предметах, суевериях указывают на то, что язычники предметом своего поклонения избирали явления и предметы природы. Причем это было явлением, распространенным повсеместно. «В фольклоре обских угров «дорусский» период истории предстает как время непрерывных войн различных групп (племен) между собой и с иноэтничным, чаще всего самодийским, населением» [56, с. 161]. Со временем ситуация несколько изменилась: поскольку люди не могли объяснить стихийные природные явления, а их мышление со временем становилось сложнее, возникла идея наличия в мире неких сверхъестественных сил. В сознании народа стали складываться персонифицированные образы. Многие языческие культы, не утратившие своего сакрального смысла, не только сохранились у народов ханты и манси по сей день, но и продолжают передаваться из поколения в поколение, следуя семейно-родовым устоям.

При князе Владимире многие языческие племена были обращены в христианство. Идолопоклонничество стали искоренять. Это был непростой процесс, связанный с войнами,

с жестким подавлением недовольных. Об этом весьма подробно рассказывается в монографии Н.А. Абрамова [1, с. 333].

Ни один фольклорный текст языческой поры не содержит упоминание о сказочном герое, названном христианским именем. Процесс отождествления языческих богов с христианскими святыми относится к периоду христианизации обских угров. Примечателен тот факт, что Торум, главный верховный бог, в сознании обских угров постепенно отождествился с Иисусом Христом [45, с. 9]. Калтащ-Эква, хозяйка среднего мира, близкая другим мифическим образам – Матери Земли, Матери Огня, – воспринималась как Богородица (иначе ее называют Сор-ни-Ими, или Золотая женщина. Богиня с этим именем существовала и в мифологии средневековой Западной Европы). Мир-суснэ-хум, Всевидящий человек, в результате влияния христианства стал отождествляться с образом святого Николая Чудотворца.

Христианизация язычников в Сибири проходила не очень гладко: то налагался запрет на насильственное крещение местных жителей, то предписывалась ее обязательность и массовость. Не обошлось и без так называемых «перегибов», о которых довольно подробно изложено в монографии А.П. Доброклонского «Руководство по истории русской церкви». «Иногда китайцы нападали на соседние русские владения по Амуру и, разоряя поселения, уничтожали там следы христианства. Так, например, в 1685 году был razорен Албазин, и христианская вера перестала здесь существовать» (<https://clck.ru/Vi5AR>). Христианство было знакомо обским уграм еще задолго до того, как благодаря деятельности миссионеров в 1620 году была образована Тобольская епархия. А начиная с 1621 года процесс христианизации (под руководством хантыйского архимандрита Киприана) приобрел планомерный, массовый характер: «<...> многих неверных крестил в православную христианскую веру» (<https://clck.ru/Vi5AR>).

Классовая дифференциация, существовавшая у сибирских язычников в XVII веке, стала основной причиной добровольного принятия христианства обскими уграми, проповедовавшими язычество. Многие из них обнищали под гнетом тяжелого налогового бремени, а принятие другой веры сулило избавление от нищеты и относительную свободу. К 1707 году тенденция насильственной христианизации была благословенна указом Петра I, который предписывал: «<...> идолы огнем палить и рубить и капища их разорить» [68, с. 48], «если кто остяки учинят противность сему <...> указу, и тем будет казнь смертная» [60, с. 26].

Политика Екатерины II по отношению к инаковерующим была более мягкой, она запрещала насильственное крещение и, как следствие, во времена правления Александра III были зафиксированы случаи массового возвращения к первоначальной вере многих крещеных остяков. Усилия Николая I исправить ситуацию, уделив большое внимание миссионерскому движению, не принесли желаемого результата. Христианизация народов Югры вследствие непоследовательности государственной политики, жестокости мер и масштабов территории протекала сложно. Но главной сложностью было нежелание местных жителей коренным образом менять основы своей духовной культуры. Этот процесс

был завершен лишь в начале XX века. Результатом христианизации было изменение роли и значения многих языческих богов. Так Торум, центральная фигура хантыйского пантеона, из бога, определяющего погоду и солнцеворот времен года, превратился в стража мирового порядка, единого бога. Языческие племена ханты были далеки от идеи божественного единоначалия. Об этом писали в XII веке пленные иностранцы, утверждая, что остяки одним именем Торума нарекали и бога воды, и бога воздуха, и бога земли, но это были разные божества с одинаковыми именами. Сложно понять обским уграм и другую дилемму: деление загробного мира на Ад и Рай. По их представлениям люди живые и мертвые одинаково существуют в разных измерениях, занимаясь привычными делами: охотой, рыбалкой.

Анализируя различные аспекты религиозной культуры народов ханты и манси, можно прийти к выводу, что христианские догмы все-таки были чужды аборигенам Сибири. Языческие боги были понятнее и доступнее: провел обряд – получил желаемое, а если и не получил, то шаман всегда найдет объяснение тому, в чем обряд был нарушен, и почему желаемый результат не достигнут. Вместе с тем можно сказать, что целый ряд верований нашел свое отражение в религии остяков: «<...> культ Торума, культ лунгов, культ медведя, следы тотемизма и анимизма и сверх всего некоторое отождествление христианских святых с остяцкими божествами или героями народного эпоса, как, например, «Микола-Торум» или «Микола-ике»» [103, с. 495].

Отличительной чертой фольклора обских угров является вера в достоверность событий, о которых идет повествование. Причем они верят, как в их прошлое существование, так и в настоящее, которое становится осязаемой реальностью в случае глубокой веры. Также фольклорному творчеству характерна органическая взаимосвязь с насущными потребностями и системой верований. И в мифах, и в других фольклорных жанрах можно найти совет, как правильно поступить в различных жизненных ситуациях. Зачастую на основе содержания мифа можно провести священный обряд, так как в нем заложена «пошаговая» инструкция выполнения. Таким образом, миф выступает в роли важного социализирующего фактора.

Сейчас же мы можем наблюдать интересную тенденцию возвращения к истокам языческого мировоззрения. Утверждая равенство живых и неживых существ, язычество и сегодня живет в представлениях коренных обских этносов. Две веры, взаимодополняя друг друга, странным образом добрососедствуют в мировоззрении современных обских угров, несмотря на то, что имеют огромные историко-культурные различия.

Формировались религиозные представления обских угров на протяжении многих веков, в их представлении многие духи-покровители являлись богатырями. Самый почитаемый дух-богатырь манси – это Небесный всадник (Мир-суснэ-хум), у ханты – Мир осматривающий мужчина (Мир керритэ, или Мир вынты). «Вера в духов, или ананизм, пронизывает всю религиозную систему обских угров. Поражает число этих духов, сложна картина их взаимоотношений» [6, с. 30].

1.4.2. Основные характеристики мифологической картины мира обских угров

Мировоззренческие представления обских угров о картине мира отличны от привычного нам двоемирия, пространство их Космоса троично. Их мифологическая картина мира представлена во многих сказаниях и верованиях, объясняющих происхождение земли, человека, природного мира. В самом древнем мифе, объясняющем происхождение «кожистой и шерстистой» земли, говорится о ее уподоблении большому зверю, в более поздних мифах происхождение земли люди связывают с птицей.

«Мифы этносов ханты и манси, несмотря на множество различий, имеют схожую трактовку происхождения мира. Широко распространен миф о возникновении Земли из ила, принесенного в клюве северной гагарой (лули), которая ныряла за ним на самое дно океана. В священной сказке-мифе ханты о возникновении земли говорится: «<...> однажды с верхнего мира гул слышится. Муж из окна смотрит наружу: сверху с неба летит Железная-Гагара, (она) нырнула в воду землю искать. Ходила, ходила там, вынырнула, никакой земли не нашла. Подышала, подышала, опять нырнула в воду. Ходила, ходила, вынырнула, опять пусто, земли нет. Немного подышала, третий раз нырнула. Вынырнула – под горлом насквозь от выдоха лопнуло, в клюве же маленькая крупинка земли. Взвилась, затем к небу и улетела» [63, с. 33]. Вариативность сюжетов здесь обусловлена не миссией птицы: она должна в любом случае заложить основу Земли, на которой затем будет жить человеческий род. Вариативность связана с теми, кто ее посылает: в одном случае ее посылает великий прародитель всех богов Корс-Торум, в другом – Номи-Торум, в некоторых мифах в облике гагары предстает Куль-отыр, властитель духов зла» [82, с. 35].

«Злым духом хантыйских мифов является Куль-отыр (или Кынь-Лунг). По одному из преданий, он воспользовался тем, что Номи-Торум уснул, пытался его утопить и с этой целью стал таскать по земле – в результате на гладкой поверхности земли получился рельеф, возникли неровности: кочки, долины, болота. А на том месте, где злой Куль-отыр воткнул в землю свой посох, образовалась дыра, в которую дух провалился, а наружу вылетели комары и другие духи, которые разносили болезни и пили кровь» [82, с. 35].

В одном из космогонических мифов ханты идея сотворения мира приписывается женщине, матери земли Йоли-Торум-Шань. Весьма любопытна и многогранна палитра антропологических мифов этноса ханты. Они верят, что людей сотворил Номи-Торум. Первоначально из бревен священной лиственницы были сотворены злые духи менквы (оборотни-людоеды), а затем люди, которые были созданы из корней и сердцевины лиственного дерева. Люди были уничтожены, поскольку получились некрасивыми, мохнатыми. Затем из тальника и глины были созданы другие люди, так они и выглядят до сих пор, поскольку их облик был приятен Номи-Торуму. В некоторых хантыйских мифах живет легенда о происхождении людей от слюны Номи-Торума или из рыбьей чешуи. Так как рыба является основным источником пищи у этноса, то считать себя ее частью почетно. Ногтевые пластины человека, визуальное подобие чешуи огромной рыбы, также объясняются рыбьим происхождением.

«Вообще, говоря о мифологической модели мира обских угров, надо понимать, что в основе своей она троична. Есть мир верхний (небесный, где правит бог Номи-Торум), средний (земной, которым повелевает богиня земли Калтац-Эква и ее дети) и нижний (подземный, где царствует Куль-отыр). Принцип троичного деления мироздания свойственен верхнему и нижнему миру. Небесный мир, к примеру, построен на трех поколениях небесных божеств. Схожие модели построения мира можно встретить и в других культурах, к примеру, у осетин, иранцев. Таким образом, мы понимаем, что принцип трехъярусности мира архетипичен» [82, с. 35].

О троичности мира свидетельствует и миф о Тарыг-Песь-Нималя-Сове, записанный Е.И. Ромбандеевой: «Мать и отец к нему вышли, мать говорит: «Ты, сыночек, вот будешь жить на земле, а мы уйдем на небо. Когда-то долгая человеческая жизнь настанет, вечная человеческая жизнь настанет, на земле ты Мир-Суснэ-Хумом будь, твой отец Нуми-Торумом на небе пусть будет, я же буду Калтась» [63, с. 61].

В представлении манси жизненное пространство окружающего мира семислойно: елыторум «нижнее царство»; ялпынма «священная земля»; маунлуп, унлупторум «земное царство»; Торум «небо»; Номи-Торум – мир над небесным куполом, опыль – верхний слой жизненного пространства; корс – высокий мир богов, не занятых вопросами земной жизни.

Религиозно-философское мировоззрение ханты признает наличие нескольких миров (санки), их может быть семь с половиной или три. «В них в разных направлениях и с разной скоростью протекает время. Считается, что время во втором мире, в котором находится человечество, протекает в быстром темпе и только в одном направлении. В первом и третьем мирах время может течь туда и обратно, свою скорость оно может уменьшать или увеличивать» [71, с. 208].

В угорском мифологическом мировоззрении пространственная фигурность мира предполагает триединство взаимосвязанных миров, модель движения которых в сфере космоса имеет направление от центра во внешние миры. Временная же составляющая циклична, зависима от природы и не линейна. Она связана с ритмикой круговорота времен года, хозяйственной деятельностью человека. Человек же в угорской мифологии как существо, одушевленное пытается быть тождественно равным времени и пространству космоса посредством ритуализации и мифологизации.

Мифология обских угров является некой мировоззренческой реальностью, «архетипом Великой Матери» философии (по К.Г. Юнгу). Эпоха господства мифологического мировоззрения в истории развития народов была весьма значительна и точки зрения хронологии, и с точки зрения философии. В процессе освоения окружающей реальности ими была сформирована собственная этнофилософия. «Обращаясь к традиционному обско-югорскому мировоззрению, историк философии не может игнорировать того факта, что некоторые его аспекты фактически идентичны с теми или иными философиями европейской традиции» [17, с. 41]. К примеру, картина традиционной космологии манси: наличие в метаверхних мирах бытийного пространства трансцендентальных существ и европейская традиция апофатического помышления об Абсолюте; схожесть представлений обских угров

о душах людей и душах вещей с учением Платона об идеях-эйдосах; представления об обратном течении времени после смерти и цикличность темпоральной метафизики буддизма и индуизма. Метафизический портрет обско-угорской этнической общности вбирает в себя традиции других культур и народов. «Этнофилософия обских угров – это рассыпанная по мифам, обрядам, ритуалам, праздникам, символам, орнаментам тысячелетняя народная мудрость, передающаяся, по выражению Гегеля, как звенья золотой цепи, от предков к потомкам. Она предполагает мост от современного образа мертвой, пугающей, лишенной всяческой тайны и чуда Вселенной к сакральному миру чувства и символов, где сам человек парадоксальным образом был не просто сопричастен, но органически «встроен» в священную бытийность Природы-Космоса» [17, с. 42].

Глава 2. ТРАНСФОРМАЦИЯ АРХЕТИПОВ И МИФОЛОГЕМ В ТВОРЧЕСТВЕ ОБСКИХ УГРОВ

2.1. Мифологема Богини-Матери

Во всех мифологиях мира можно наблюдать поклонение Богине-Матери, главному женскому божеству. Эта традиция восходит к древнейшим временам эпохи Палеолита. Связано это с восприятием женщины как производящей жизнь. Эта мифологема, воплощенная в творчестве разных народов, является одной из самых устойчивых и повторяющихся конструктов. Человеческая цивилизация начиналась с преклонения женскому началу, культ почитания женщин запечатлен во многих древних верованиях. Это и христианская Дева Мария, и греческая Афродита, и славянская богиня Макошь, и Исида Древнего Египта. В мифологии ханты и манси эта мифологема воплощена в образе жены бога Номи-Торума, женщины-матери, культ которой является одним из самых древнейших на земле «<...> В мифологии обских угров сохранились представления о «золотом» семействе верховного небесного бога Нуми-Торума, жена которого Калтац-эква именовалась также Сорни (Шорни)-сис – «Золотая»; их сыном был упомянутый золотой всадник – Шорни-Торум, Мир-сусне-хум. Местом обитания и культа богини считалась Нижняя Обь» [72, с. 25].

У главной богини божественного пантеона обских угров много имен: Калтац-эква, Торум-щань, Йоли-Торум-щань, Калтац-эква. По отношению к ней применяется множество эпитетов: мать земли, мать нижнего неба, общая мать, бабушка земли, пробуждающая и рождающая. В мансийском фольклоре она наделена эпитетами «золотая», «светящаяся», «сближающаяся с утренней зарей» [94, с. 179]. Эти эпитеты напрямую свидетельствуют о связи Богини-Матери с сакральным миром, потому что аналогичными эпитетами наделен и Номи-Торум, белый бог золотого дома. «У отца Номи-Торума есть прекрасное золототравное место, есть золототравное святое место» [113].

Главная миссия Калтац-эквы заключается в том, чтобы оберегать рожениц и детей, следить, чтобы они не совершали плохих поступков, были здоровы, помимо этого она заботится о несчастных и бедных. Именно она, согласно этиологическим мифам остяков, вдохнула душу в деревянные фигурки людей, вырубленные старшим сыном Торума, натолкнула самого Торума на мысль укрепить землю горным поясом.

В песнях, которые исполняют ханты октябрьского района, указано и место жительства Калтац (Земля, где размножаются мальки // Земля, где размножаются сырки), и место спуска – деревня Калтысяны, и дом, который «на одной ноге» и «с кедровую шишку». В этих песнях она выступает прежде всего, как богиня, дающая младенцам душу:

Святую бумагу, (куда) пишут души дочерей,
Вместе с ней опустился Торум,
Святую бумагу, (куда) пишут души сыновей,

Вместе с ней опустил Торум.
Калтац, посылающая дочерей,
Калтац, посылающая сыновей.

В песнях казымских ханты говорится о том, что дом Калтац находится на острове, посреди Оби. Несмотря на такие нестыковки, образ ее все равно остается образом главной женщины, Богини-Матери.

«Она является то дочерью верховного бога, то его сестрой, которая взяла в приемные сыновья найденного на земле «золоторукого, золотонного мальчика» и из-за него спустилась жить на землю» [34, с. 147]. Самая популярная такая мифологическая версия: Калтац-эква была женой Торума и родила ему на небе шестерых сыновей и дочь. Но впоследствии она была изгнана мужем на землю. А вот история ее изгнания на землю трактуется по-разному, что, скорее всего, связано с рождением этих версий в разных фратиях. Мифическим предком Пор являлся медведь Ялп-ус-ойка, по мнению В.Н. Чернецова, соотносимый с Номи-Торумом, а основательницей рода Мось являлась Калтац-эква. По одной из версий Торум изгнал ее за то, что она изменила ему с его родным братом Куль-отыром, хранителем нижнего мира. Но существует и другая версия, принадлежащая мансийскому народу. Тихон Иванович Номин, старый манси, рассказывал, что виной тому был сам Торум, не сумевший понять, кто есть кто. Он по совету матери взял в жены Этпос-ай, дочь Луны, но злая колдунья Кирт-нёлп-эква перевоплотила свою среднюю дочь в Калтац-эква, и та стала подобна жене Торума. Попросила ненастоящая жена вместо золотого дома построить дом из костей птиц и рыб, но помешала реализации этого плана мудрая сова, прилетевшая к Торуму. Не разобравшись, кто настоящая жена, а кто перевоплощенная, Торум скинул за косы через отверстие в небе на землю настоящую жену. Напоследок сказала ему Этпос-ай: «Что, муженек, делаешь? У нас ведь дочь будет, и сын будет... А кем я на земле буду – от сына потом узнаешь» [21, с. 175]. Правда, это сказание не соответствует общераспространенному мифу о том, что семь из восьми детей Торума были рождены на небе, и лишь один – на земле.

Что касается первой версии, то найти параллели этому сюжету в других мифологиях не составляет особого труда. У балтов сохранился миф о красавице Вайне, сбежавшей в день своей свадьбы от небесного бога Перкунаса к своему возлюбленному, подземному богу Велнясу. За это Громовержец Перкунас сослал ее на землю, превратил в Богиню земли Жемину. Схожий сюжет о противостоянии Перуна и Велеса имеется в славянской мифологии. Они оказываются непримиримыми соперниками в борьбе за Матерь-Землю. Похож на образ Куль-отыра саамский Перкель из мифов индоевропейских народов. Эта одинаковость сюжетов доказывает устойчивость мифологемы Богини-Матери и архетипичность образа Калтац-эквы.

О своей земной миссии Калтац-эква говорит старухе Мис-не так: «На земле будут люди жить, и будут пубы (духи) их охранять. А эти дети взрослыми будут. Я пока прощаюсь. Я на земле буду, я – Калтац-эква, людям буду помогать, женщинам помогать» [23, с. 64]. В этом мифе она первоначально предстает в образе тряпичной куколочки.

Внешний облик Богини-Матери может быть представлен в различных ипостасях. Одна из ипостасей – красивая молодая женщина с длинными золотыми косами, которые сравниваются длиной по горизонтали с семикратной Обью, а по вертикали – с расстоянием от Луны до Земли, из кос ее расходятся дневной свет и в них же возникает лунный. В одной из мансийских песен говорится о том, что по одной косе Богини-Матери поднимается соболь, а по другой спускается бобер. Эти косы напоминают о Мировом дереве и Мировой реке, которые соединяют все миры Вселенной. Соболь стремится к кроне, а бобер к воде. Место у подножия Мирового дерева, у семи берез, считалось обителью Калтац-эквы. А в одном из мифов, очень схожим по сути с эстонскими и мордовскими мифами, она сидит на Мировом дереве в образе птицы, высиживая яйцо, из которого появилась первая женщина–прародительница.

Изображение Калтац-эквы этнографам попадает редко. По воспоминаниям И.Н. Гемуева, собиравшего экспонаты для Музея истории и культуры народов Сибири, на чердаке заброшенного дома в Хурум-пауль – мансийском селении на р. Ляпин – ему посчастливилось найти антропоморфное изображение метровой высоты. «Это и была Калтац-эква. Этот фетиш раньше хранился в лесу, в специальном амбарчике – ура-сумьях. Однако незадолго до смерти хозяин дома, желая быть ближе к своим богам, перевез их в селение и поместил на чердаке своей избы» [23, с. 67]. В одном сундуке с ней лежала серебряная утка искуснойковки. Причина, по которой оба тотема хранились вместе, становится очевидной, если знать, что одной из ипостасей Богини-Матери является гусыня, а гусь и утка в мансийском фольклоре синонимичны, так как обе птицы водоплавающие.

В призывной песне к Калтац-экве говорится:

На спину животного, спину имеющего (лошадь) она опускается,

В хорошем облике золотистой гусыни опускается (<https://clck.ru/Vi5Dn>).

Также Богиня-Мать может представлять в образе зайца, об этом говорится в песне-призыве, записанной В.Н. Чернецовым:

Летний заяц, нежная женщина,

Осенний заяц, нежная женщина... [102, с. 20]

Традиционно белый цвет – символ принадлежности к высокому миру. Калтац-эква всегда словесно рисовалась в белых одеждах.

Манси придавали образу Богини-Матери особое значение, в ней совмещались черты предка фратии Мось (у них этот тотемный предок являлся в образах зайца или золотой гусыни), Матери-земли, жизнеподательницы.

Вот как определяется ее роль в одной из песен:

В истрепанной одежде многими

ее бедняжечками

Она призываема...

В истрепанной одежде многие

ее бедняжечки

Горькими слезами плачутся,

В истрепанной обуви многие
ее бедняжечки
Горькими просьбами ее домогаются...
Если который человек с коротким веком есть,
(Долгий) век ему наказывает,
Если которая женщина с коротким веком есть,
(Долгим) веком ее одаривает.
Если без счастья в лесном (промысле) человек какой,
Счастье ему наказывает,
Если без счастья в (промысле) водяной рыбы человек какой есть,
Счастьем в (промысле) водяной рыбы одаривает... [23, с. 68-69]

Само имя Богини-Матери переводится как «пробуждающая», «рождающая», «создающая». Таким образом, она по отношению ко всем манси является покровительницей рожениц и младенцев. Б. Мункачи писал: «<...> беременная женщина <...> молится женщине Калтац, чтобы ребенок родился вовремя и здоровым и не совершил какого-нибудь плохого поступка» [114, с. 61]. Богиня-Мать отвечает за ребенка и после его рождения, вплоть до наступления возраста самостоятельности, поэтому положено трижды преподносить ей жертвенные подношения: сразу после рождения, через несколько лет, когда ребенок еще считается мальцом, и перед тем, как достигнет половозрелого возраста. В этом заключается ее роль жизнеподательницы. К слову, от нее зависела и судьба человека после смерти, именно она решала, в ком из потомков должен повториться, возродиться умерший. Как мать-земля она выступает, когда говорят о ее роли в сотворении мира и создании человека.

В домах ханты и манси разрешалось держать символические образы многих духов, но не Калтац-экви. Потому что это завещано самой Богиней-Матерью. Вот что говорит она, обращаясь к своему любимому сыну: «С сегодняшнего дня люди образуются. Сестры твоей образ люди будут в домах держать, а меня – нельзя. А тебе имя Эква-пырищ-Мир-сусне-хум. Ты землю будешь объезжать, за людьми смотреть. Ты с людьми строго обходишь, чтоб они подчинялись. Раньше Богу, а теперь – тебе. И отцу скажи, чтоб он знал. Тебя (твой образ) тоже можно дома держать, как и сестру, а меня нельзя, я же общая мать. Мис-хумов (изображения) тоже можно дома держать и Мис-не. И Мис-хумов еще будут в лесу ставить, им на охоте пурлахтын (бескровное жертвоприношение, пищевая жертва) будут делать» [23, с. 65-66].

Мир-сусне-хум, младший, седьмой сын Торума, смотрящий за миром людей, был рожден Калтац-эквой, по одной версии, во время ее падения из верхнего мира в средний прямо в воздухе между небесами, по другой – на земле. Она всегда выделяла младшего сына, во время конных состязаний между всеми детьми Торума Калтац-эква помогла ему одержать победу и таким образом обрести власть над миром людей.

Имя Калтац-экви можно встретить и в других фонетических вариациях. К примеру, жители деревни Калтысяны именовали ее Каттац ими. «Жители этой деревни – а это в

основном представители родов Лысковых и Проскураковых, хранители священного места Великой богини Каттащ ими, относились к фратии мощ» [34, с. 87].

Очень близка по значимости в угорской мифологии и богиня огня, Огонь-мать (Най-щань, Най-эква). В ее честь ханты проводят ежегодный праздник, во время которого устраивают кровавое жертвоприношение и исполняют обряд дарения красной ткани матери огня (бросают ткань в костер). Правда, зона ответственности этой богини гораздо уже: дом, дети, очаг, то есть практически все, что связано с огнем и жилищем. У Най-щань есть специально посвященное культовое место (арацкан), которое посещают только женщины. Культ матери-покровительницы, связывающий этих двух богинь, является очень устойчивым в мифологии ханты и манси.

Восточные ханты богиней-жизнедательницей считали Анки-Пугос, дочь (по некоторым источникам мать) Номи-Торума. Она в виде птичек посылает души деток в чрево будущих матерей, когда детки рождаются, она дарит им «ильт», жизненную силу. Ребенок способен видеть Пугос и даже говорить с ней, поэтому не разрешается громко разговаривать, когда лепечет ребенок, чтобы не спугнуть Богиню-Мать. Неверная жена может быть наказана Пугос трудными родами и даже рождением уродца.

Известный исследователь фольклора ваховских остяков М.Б. Шатилов упоминает в своих дневниках Пугос-лунг (Мать духов), которая живет на востоке, где восходит солнце, в священном городе Матери-духа: «<...> от этого духа зависит рождение человека: она маленьких ребят выкачивает, таких маленьких, что на глаз не видно <...>» [103, с. 499]. У него же зафиксирован и еще один любопытный миф о том, что люди на землю тоже посланы Пугос-лунг, которая иначе именуется божьей матерью, то есть сам Торум – ее сын. Таким образом, Пугос-лунг – это общая, изначальная жизнеподательница.

Мордовская богиня-родовспомогательница Анге-Патяй очень похожа на Анки-Пугос и Пугос-лунг. «Ее описание у Мельникова-Печерского казалось некоторым исследователям неправдоподобным, сочиненным литератором XIX в., но сходство мордовской богини-родовспомогательницы и хозяйки душ с ее обско-угорской «коллегой» все же заставляет нас убедиться в точности приводимых русским писателем сведений» [72, с. 181].

Боги и Богини не знают географических и национальных границ, потому их образы архетипичны и весьма схожи в мифологиях разных культур и народов. Русская богиня Макошь и вогульская Калтащ-эква, к примеру, оказываются во многом схожи: обе тесно связаны с представлением о судьбе, обе связаны с водой и землей (Б.А. Рыбаков своей работе «Язычество Древней Руси» утверждает: «Макошь («Мать урожая» Мокошь) – древняя богиня земли («Мать-сыра-земля») и плодородия»). В.Я. Петрухин в своей работе, посвященной мифологии финно-угров, пишет о Калтащ-экке: «<...> она воплощала земные воды (низовья Оби)» [72, с. 181].

Богиня-Мать в мифологии угров претерпевает множественные трансформации, но небесная структура ее остается неизменной и является константой образа. Без участия Калтащ не было бы жизни на земле. «Образ Калтащ-ими, включая и наше время, не изменился, он остался таким, каким был во времена «творения Земли», во времена, «когда богов сажали на Землю» [34, с. 150].

2.2. Архетипы Ада и Рая

Попытаемся зафиксировать общность и отличия с точки зрения миропонимания обских угров и христиан пространственных архетипов Ада и Рая. Тема Рая и Ада является одной из самых основных тем Священного Писания христиан. Понятия «ада» и «рая», сформированные в сознании большинства людей, весьма схожи с той картиной загробного мира, которую описал в своей «Божественной комедии» Данте Алигьери. Но эта картина не соответствует православному Преданию, в ней отражены представления средневековых католиков. В писаниях православных священников, как правило, нет подробностей, описывающих кошмарные муки Ада и блаженство райской жизни, потому что этот мир не материален в принципе.

Эти антагонистические понятия эфемерны. Ад и Рай – реальности нетварные. По большому счету Ад и Рай – это результат выбора образа земной жизни. Безусловно, любой земной человек, грезя о послеземной жизни, мечтает о Рае. Эти мечты воплощены в конкретных образах: «царствие небесное», сад, небесный город Иерусалим, свадебный пир.

Земной дом не вечен, а дом нерукотворный, то есть Рай, вечен. Умирая, мы всего лишь возвращаемся в вечный дом, который предназначен для людей. Тема Рая была в центре внимания многих отечественных художников слова, так как истоком ее является древнерусская литература, возникшая на переводных религиозных текстах. С этой точки зрения сомнительными кажутся строчки Сергея Есенина:

Если крикнет рать святая:
«Кинь ты Русь, живи в раю!»
Я скажу: «Не надо рая,
Дайте родину мою».

Получается, что Рай и Русь – понятия разные. Но это не совсем так. В 1943 году был издан патриарший титул, в котором закреплено каноническое значение слова. «Русь» – это территория советского союза, исключая Грузию, в которой к тому времени была сформирована поместная церковь. Если канонические границы имеют четкие рамки, то духовные границы понятия «Святая Русь» не могут быть ограничены, поскольку упоминание где бы то ни было имени Святейшего Патриарха Московского является фактом присутствия там «Святой Руси» (<https://pravoslavie.ru/63409.html>). Академик А.А. Тюняев в «Книге Ра» трактует слово «рай» как «огороженное со всех сторон место» и отмечает, что в русском и древнерусском языке «рай» имеет также более древнее название – ВЪРИЙ (вырей, ирий, ирей). Корень Р (ра, ре, ри) обозначает НАЧАЛО чего-либо. Значение древнерусского корня

В – ведать, владеть (<https://clck.ru/Vi5F8>). Следуя его логике, получается, что рай находится где-то на русской равнине, а объяснение его этимологии – в русском языке. «Святая рать» – это все святое воинство, покровительствующее Руси, начиная с Богородицы. Русь находится под охраной святой рати, поэтому и сама она святая. Святая Русь – это и есть тот дом, который наполнен отсветом рая, она не только признает его существование, но и указывает на него.

Ад как потусторонний мир предстает перед нами в притче о Лазаре, воскрешение которого не только своего рода доказательство существования Господа Бога, но и демонстрация невечности, казалось бы, непоколебимых устоев Ада. Ад готов пожертвовать Лазарем, чтобы не потерять остальных пленников.

Проживая свою земную жизнь, христианин верит в то, что Господь спасет его от мук Ада. Мы живем, грезя о мире «горнем», который населяют святые и пророки. Предназначение мира дольнего – приобщение к Богу и познание его истины. Именно об этом писал в «Пророке» А.С. Пушкин.

Теперь обратимся к религии обских угров. Она сохраняет наиболее древние формы мифологического сознания. Религиозная мифология способствовала осознанию и проживанию единой родовой судьбы, изначально предрешенной деятельностью богов, различных духов, которым они поклонялись, и героическим предкам. Мифологическое сознание народов ханты и манси формировалось по мере выделения человека из мира природы и формирования человеческих общностей. Все вокруг у них делится на живое и неживое. Снег живой, пожухлая трава мертвая, тотемные вещи живые, потому что в них живет дух. Для ритуальных действий этноса характерны элементы шаманизма и даже идолопоклонничества. Но, безусловно, огромное влияние на религиозные верования обских угров оказало христианство.

Религиозно-мифологические представления манси стали известны благодаря исследованиям финских ученых А.И. Каннисто и К.Ф. Карьялайнен, а также русского исследователя Н.Л. Гондатти и венгерского этнолога Б. Мункачи, открывших мировой культуре богатый фольклор и мифологию манси.

Говоря о мифологической модели мира ханты и манси, следует помнить, что она в основе своей троична, а не двоична, и иногда очень схожа с верованиями персов, индусов, вавилонян, древних греков. Привычного нашему мировоззрению Ада и Рая в мифологии обских угров нет, хотя некоторые сходства все же имеются, что в свою очередь доказывает архетипичность данных понятий. Существует верхний мир (небесный, где правит бог Номи-Торум), средний мир (земной, которым повелевает богиня земли Калтащ-Эква и сыновья Торума) и нижний мир (подземный, где царствует Куль-отыр). Любопытен тот факт, что сквозные отверстия связывают все миры между собой, через них протянуты лестницы, или столбы. Примечательно, что не только люди населяют эти миры, но и боги. Смерть и рождение являются постоянными переменными. Умер в одном мире, значит, родился в другом. Миры построены по принципу отражающего зеркала. В мифе о богатыре-герое Тарыг-Песь-Нималя-Сове упоминается лестница, связывающая миры. «Так мчался, однажды

внизу оказался. В том месте, где спустился, – лестница, верхний ее конец поднимается к небу вверх <...>. Сам по этой лестнице вверх и взобрался. Вверх на небо и пришел» [63, с 53].

Нижнему и верхнему миру характерен принцип троичного членения. Три поколения небесных божеств населяют небесный мир, «мир вышиной с собачий хвост», в котором властвует дающий дневной свет Номи-Торум. Его дед Косяр-Торум (Нум-Сивес), и отец-демиург Корс-Торум также живут в верхнем мире, не вникают в вопросы управления Вселенной и находятся на самых дальних ярусах. Номи-Торум проживает в золотом доме и наблюдает за земными делами через особое отверстие, проделанное в небе. Его брат Шахэл-Торум живет с ним и водит по небу оленью упряжку, развозя воду. Если олени не слушаются, он их стегает вожжами, отчего на небе видна молния, а на землю падает пролитая из бочек вода.

Верхний мир – область малонаселенная, большинство богов вместе с людьми проживает в среднем мире. Когда-то в верхнем мире жила, и богиня земли Калтащ-Эква, именно с нее берет начало все женственное, домашнее. Есть у Номи-Торума кровные сестры и братья: богиня солнца Хотал-Эква и богиня огня Най-Эква, бог луны Этпос-ойка и бог грома Сяхыл-Торум. Здесь же с ним живет его единственная дочь, крылатая Калм, в обязанности которой входит передача приказов отца божествам и духам земли, также она может передавать их просьбы отцу. Калм является своего рода промежуточным звеном, связывающим сакральные миры.

Мир, населенный людьми, – это средний мир, «мир вышиной с хорей». В нем главным блюстителем порядка, который ежедневно объезжает воду и землю, даруя милость праведникам и карая заблудших, является младший сын Торума Мир-сусне-хум. Он был удостоен этой власти над людьми в состязании: быстрее всех детей доскакал до дома отца и привязал коня к золотой коновязи. Сферы правления земным распределились между остальными детьми Торума следующим образом: Полум-Торум, старший сын, стал следить за порядком народа, живущего по берегам холодной северной реки Пелым и ее притокам. Ас-Тальях-Торуму достались земли верховья Оби, он покровитель рыб и всяких водных животных. Нер-Торуму – земли у истоков Сосьвы и священного озера Ялпын Тур, также он покровитель оленей. Аутья-отыр ведает морской рыбой и территорией вокруг Обской губы. Он может перевоплощаться в щуку, именно он по согласованию с небесным отцом распределяет ежегодный улов. Аяс-Торум ничем не управляет, хотя и имеет титул Обского бога, потому что не проявил себя как богатырь. А воинственный Тахыт-Котыль-Торум является покровителем манси, живущих по берегам Сосьвы, и считается самым почитаемым покровителем. В среднем мире живет и их мать Калтащ-эква, покровительница рожениц и младенцев.

«На земле живут люди и кроме них еще Мис махум и менквы, или учих. И те, и другие подвластны младшему сыну Нуми-Торума – Мир-сусне-хуму, ежегодно платят ему дань. Собирает дань «десятник» Мир-сусне-хума – Чохрын ойка, сын Ялпинг ойки – богатыря, родившегося на земле» [101].

В среднем мире живет и множество духов. Лесные великаны Мэнквы – одни из них. Они очень большие, сильные, но не отличаются умом. Мэнквы – охранники, которые сторожат святилища высокого ранга, и в этой роли приравниваются к благородным богатырям. Их головы покрыты белым полотнищем, а белый цвет для манси – святой божий цвет, символизирующий приближенность к верхнему миру. Мэнквы – это великаны фратии Пор, у фратии Мось другие духи – Мис-хумы или Мис-не. Мис-не – фея леса, она может во время сна вступать с охотником в связь и благословлять его охоту. Лесных фей можно даже брать в жены, но брак не будет счастливым. Другие женщины семьи обижают Мис-не из зависти за ее красоту, и она всегда возвращается в лес, уходит от мужа.

Очень похож на русского Водяного злой дух, предстающий в образе бородатого мужчины и обитающий в водоемах. С ним встречается богатырь Тарыг-Песь-Нималя-Сов. «В одном месте нашел реку с полыньей, наклонился к воде попить. На него глянул бородатый мужчина. Испугавшись, отскочил: «Это какая-то река кулей, видно! – говорит, – куль в ней водится, воду пить здесь нельзя» [63, с. 37].

Кроме этих духов, у каждого поселения (пауля) были свои духи – первопредки мужчин, основавших селение. Многие из них выступали в роли богатырей-отыров, живших задолго до появления людей на этих территориях. И все эти духи, боги, выступающие в различных ипостасях: зооморфной и человеческой, – жили с людьми в среднем мире.

Духи (лунги – у ханты, куль и пупыг – у манси) населяют нижний уровень. Добрые являются хранителями, или «пупыгами», а злые духи олицетворяют болезни, – это духи «куль». Также широко распространены представления о сверхъестественных божествах, покровительствующих определенной социальной группе или привязанных к какой-либо географической местности. Это «местные» или «родовые» духи, основная цель которых – обеспечить пропитание, счастье и благополучие. Если дух не исполняет просьбы человека, он может быть наказан. Чтобы задобрить духа, следует не осквернять его место жительства, дарить ему подарки. Дух добр до тех пор, пока человек относится к нему с почитанием. Если человек не заручится поддержкой духа или же прогневит его, то останется без божественного покровительства и подвергнет свою жизнь опасности.

Наличие нижнего, мертвого мира, обусловлено велением бога Торума. «Мертвый мир я изначально предписал, – говорит он. – Если его не предписать, где тогда поместятся подрастающие девочки и подрастающие мальчики?» [62, с. 292]. Брат Номи-Торума Куль-отыр (или Самсай-ойку) правит нижним миром, обителью мертвых. Куль-отыр принимал когда-то участие в сотворении мира, он обязан был доставлять в мир царства холода и темноты тех, кто должен был умереть. Являясь человеку во сне, Куль-отыр предлагал ему сесть с ним в черную лодку и по реке смерти переправиться в нижний мир. Куль-отыр одет в черную шубу. Прикоснувшись к ней, человек непременно заболевает и умрет. Тахыт-Котиль-Торум (Тагт-Котиль-Торум), сын Номи-Торума, должен был проконтролировать, в назначенный ли час человека переправляют в нижний мир, или этот час еще не пришел. Если так, то Куль-отыр беспрекословно должен был исполнить его волю и вернуть человека в средний мир. Так, некоторые манси утверждали, что бывали во время сна в дороге к

нижнему царству. Происходило это во сне, и проснувшийся с радостью понимал, что жизнь его будет долгой. Куль-отыр, согласно хантыйскому мифу о сотворении мира, добросовестно выполняет наказ своего старшего брата. «Ты без моего позволения никого не тронь, не соблазняй, пока не скажу. Когда скажу, укажу на старого или молодого, того и возьмешь. Половину народа ты возьмешь, а половина останется мне» (<https://clck.ru/Vi5Fi>).

В мифологиях, основанных на системе противопоставлений, идея зла, по мнению исследователя Мирчи Элиаде, «<...> возникает медленно и с некоторым трудом» (<http://hmap.kaisa.ru/object/1808925983?lc=ru>). Это предположение справедливо и по отношению к мифологии обских угров. Куль-отыра нельзя считать духом зла, он просто выполняет обязанности по перемещению людей из одного мира в другой, работа эта черная, неблагодарная, но и ее кто-то должен делать. Избрант Идес, изучавший культуру манси еще в XVIII веке, пришел к выводу, что этот народ не ведает, кто такой черт (<http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Ides/frameizd.htm>). В мансийском мифе «Создание мира», записанном Н.В. Лукиной, присутствует упоминание о черте, с ним встречается сын Торума: «Когда подошел, то оказался несомый ветром черт. Подошел к нему, здесь рвет, там хватает. У него копые из твердого дерева, он толкает его отсюда, толкает его оттуда» [62, с. 291]. Избавиться от непрошеного попутчика помогли ему две гагары, разорвавшие черта в клочья. Таким образом, черт не обладает какой-либо сверхъестественной силой, хитростью, он просто пакостник, с которым могут легко разделаться даже птицы. В другом хантыйском мифе «Черт и Бог» он вообще представлен недалеким существом, которое можно очень легко перехитрить. Подловив Бога на слове, он забрал у него Луну и Солнце и в воцарившейся темноте безнаказанно ел людей. Но сам попался на простой уловке: не знал, что тень от существа неотделима. Пришлось ему вернуть светила обратно Богу (<https://clck.ru/Vi5Fz>). То есть категорически отрицательного персонажа, концентрирующего в себе идею зла, у народов ханты и манси не было. Может быть, поэтому иногда Куль-отыр, несмотря на мрачность образа, выступает в роли справедливого богатыря-покровителя селения, он может исцелять от болезней и охранять дом. Этот противоречивый образ очень похож на образ Бабы Яги, коварной и доброй одновременно: она может и съесть, и оказать помощь, указав дорогу или раскрыв тайну.

Роль перевозчика душ, умерших в различных мифологиях выполняют схожие с Куль-отыром персонажи. Это католический великан Оферуш, он на себе переносил умерших через бурный поток реки, ведущей в загробный мир. В маньчжурской мифологии на половинке лодки одноглазый дух-мертвец Дохоолоагэ переправлял души упокоившихся. Мрачный старец греческой мифологии Харон перевозил в лодке по реке Стикс умерших, чьи кости обрели покой в могиле. В финской мифологии эта роль была отведена деве Маналы. Образ перевозчика душ архетипичен, в нем саккумулирован многовековой культурный опыт. Имея свои характерные черты в мифологиях различных народов, допуская вариативность образов и сюжетов, он все же является воспроизводимым интуитивно.

Образ черта у ханты является своего рода интроекцией христианского черта. Изучая сновидения детей ханты, Т.А. Молданова пришла к следующим выводам: существо,

именуемое народом ханты чертом, не является типично христианским (он имеет рога, хвост, длинные волосы, которые белее снега, а в христианской традиции черт черный; в представлениях ханты он высокого роста, а в христианстве черт всегда небольшого роста). Девочка ханты, по исследованиям Т.А. Молдановой, во сне видела, как из символической дыры, мифологического места соприкосновения с духами земли, вылезли черти. «Духи этого мира трансформировались в чертей: влияние знания на сознательном уровне. Произошла интроекция образа. Образ черта стал заместителем традиционных злых духов, то есть вобрал в себя их сущность» [64, с. 67].

Неизолированность миров предопределяет возможность свободного перемещения богов и людей в этих трех измерениях. До сих пор у обских угров существует запрет на нахождение женщин во время менструаций или родов в «чистых» жилищах. В такие дни они должны находиться в специальных домиках (мань-кол), которые ассоциируются с неким преддверием нижнего мира. В случае смерти (кровь – это предвестник смерти) им будет легче и быстрее переместиться из среднего мира в нижний. Аналогичные модели построения мира встречаются в культурах других народов. Исходя из этого, мы приходим к выводу об архетипичности принципа трехъярусного деления мира.

В мифах ханты самым злым духом является Атам-лунг – худой дух, который живет на западе, где заходит солнце. «Даже солнце, дойдя до того места, прячется и краснеет, ему страшно. Он живет на самом краю неба, за большой водой, за морем. Когда он приходит на землю, то люди поголовно вымирают, олени помирают; все болезни, все зло от него» [103, с. 499]. Также в мифологии ханты есть злой лунг Кор-Тегар – «Болотный Заяц». М.Б. Шатилов описал конкретное жертвенное место этого духа: на Большой ларьякской протоке у Чехломеевских юрт, на небольшом круглом песчаном острове, покрытом дремучим кедровником, у правого берега притоки есть Ирех-сылта-пай-кор-тегар – «Прикладный остров Болотный заяц». «Это место наиболее богато прикладами из всех, обследованных нами по Ваху» [103, с. 504].

Мифология ханты не слишком отлична от мифологии манси. Разница заключается в том, что у ханты нет стражника загробного мира, боги имеют другие имена. Но самое главное отличие заключается в том, что, по верованию ханты, на всех трех уровнях жизнь продолжает существовать, все эти миры подобны друг другу, и человек ведет в них активную деятельность, только устройство нижнего мира зеркально противоположно устройству среднего и верхнего, там все происходит наоборот: мясом наружу, а шерстью внутрь.

Если в христианской мифологии Ад и Рай расположены параллельно друг другу и перпендикулярно относительно земного мира, то в религии обских угров они противопоставлены земному миру в разные стороны по вертикали. Главное отличие в том, что свободного перемещения между мирами христианство не предполагает, а в культуре обских угров это возможно. И, пожалуй, самое главное отличие в миропонимании (неформальное, выражающееся в объектах и средствах поклонения) заключается в том, что у народов ханты и манси нет понятия «смерти» как таковой.

2.3 Личностный архетип Богатыря

Архетип Богатыря относится к категории личностных архетипов. В мифологии народов ханты и манси он представлен как людьми, так и божествами. Отличительной особенностью мифологической системы является почитание духов-предков как самых первых древних богатырей. Они называются по-хантыйски «матур», «урт», а по-мансийски «отыр», «богатыршинай». Отыры – пришельцы небес, они часто воевали между собой, и почти все погибли. Кто остался, стал тотемом (пупыхом), предком рода. Отыры – архетипические образы, аналоги мы видим в образах древнегреческих титанов, русских богатырей. Также принято к имени богатыря добавлять термины, указывающие на то, кем является богатырь: мужчиной или божеством. Так, хантыйские термины «хой», «ики» означают «мужчина», «старик»; на языке манси это «хум», «ойка». Имена женщин-героинь, ставших духами, имеют помимо имени добавочный постфикс «ими» (хант.) или «эква» (манс.), что означает «хозяйка, старуха, женщина».

Все сыновья Торума становятся героями-богатырями в мифах, это богатыри высокого ранга. Существенного различия в плане почитания духовных богатырей у двух народов нет, исключением является лишь тот факт, что богатыри манси были спущены с неба, а богатыри ханты стали почитаемыми духами после того, как бог забрал их к себе на небо.

Первое поколение богатырей, спущенное на землю Торумом, было им же наказано за неподобающий образ жизни (борьбу за лидерство, драки из-за женщин). Они канули в водах великого потопа.

За первым поколением богатырей следует второе. Это либо дети первых богатырей, либо исторические или квазиисторические богатыри, жившие на территории Югры и совершившие какие-либо значимые для социума поступки. Они также обладали огромной физической силой. Пораженного противника они всегда скальпировали, съедали его сердце и печень, чтобы предотвратить его перерождение и забрать всю силу врага. Эти герои-богатыри могли быть и земного происхождения, они становятся главными действующими персонажами преданий. Примечательно, что в конце предания они обычно превращаются в дух и поселяются в «священном городке».

Так, в хантыйском «Священном сказании о Желанном Богатыре – купце Нижнего Света, Купце Верхнего Света» – повествуется о том, как Торум захотел отдать Желанному Богатырю свою единственную дочь. Купец-богатырь обладает способностью путешествовать в двух измерениях: в среднем мире и в верхнем мире, что свидетельствует о том, что он не человек в примитивном понимании этого слова, он человеческий дух, так как простому человеку никак нельзя было свободно перемещаться в верхнем мире, это доступно лишь духам и богам. Также он способен понимать речь мертвецов и видеть их, что тоже говорит о его сверхъестественности. За честность и смекалку забрал Торум купца вместе с женой к себе в «необъятный большой дом». «Зашли они в священный дом с неизвестной дверью, в священный дом с неизвестным дымовым отверстием. Оказывается, это дом с сотней слуг,

дом с сотней прислужников. Там стоит их самобраный стол с пивом, их самобраный стол с медовухой. В заднем углу дома, в переднем углу дома лежит много бумаг с золотыми ветвями писания. С домочадцами, с черноголовыми слугами, с сотней неженатых прислужников они обмениваются добрыми пожеланиями вперед, они обмениваются добрыми пожеланиями назад. Сто слуг неженатых, сто прислужников неженатых радостными руками радуются, радостными ногами радуются» [62, с. 125]. Интересно, что практически все сказания о жизни богатырей-духов заканчиваются словами уверенности в том, что они живы и сейчас: «В этом счастье, в этом благополучии начали жить, до сих пор живут», – в то время как сказания о простых людях заканчиваются словами, выражающими определенную степень неуверенности (однако, вероятно, говорят, возможно).

В мифологии ханты можно встретить случаи перевоплощения человека-богатыря в медведя. Таковым, к примеру, является миф «Богатырь-медведь». Заблудившийся в лесу человек-богатырь вынужден был перелезть через покрытую мхом колоду, но колода была мшистой и скользкой, поэтому ему пришлось обнажиться. Перелезть через колоду богатырь сумел, но тело его покрылось мшистой шерстью, оттого что отирался он о колоду, а его одежду утащил злой дьявол. «Да и человек-богатырь стал медведем тоже по хитрости и действиям дьявола. Богатырь, не имея человеческой одежды и будучи покрыт шерстью, не пошел в таком виде жить к людям, но стал остальной свой век скитаться по лесу и питаться тем, что только найдет себе в лесу. Вот первое на свет появление медведя, по преданию остяков» [62, с. 80].

Богатыри могли принимать облик и других зверей, и даже птиц. Об этом писал в своих полевых дневниках этнограф-угровед В.Н. Чернецов: «Тахых ойка, Халев ойка были богатырями, но они могли принимать облик соответствующих им птиц» [101, с. 485]. Тахых ойка, к примеру, превратился в священную птицу Лули, доставшую землю из воды.

К категории богатырей исторических или квазиисторических относится богатырь Танья. Этот мужественный богатырь, сражаясь с многочисленными врагами, всегда выходит победителем благодаря своей природной силе, смекалке, хитрости и бесстрашию и чаще всего без какой-либо сторонней помощи.

Богатырь, прежде всего, должен быть защитником своей земли и своего народа. Но при этом он может быть не только сильным, но и хитрым. Богатырь Тарыг-Песь-Нималя-Сов, выполняющий наказания своей бабушки, учит калечных людей, встречающихся на его пути, говорить, что все богатства, которые они охраняют (пасут скот), принадлежат ему. За это он волшебным образом исцеляет их глаза, руки и ноги от болезней. Сюжет этого мифа очень напоминает сказку Шарля Перо «Кот в сапогах». «Ты спроси: «Чьих лошадей пасете?» Они же скажут: «Ма Парпарсеха коней пасем». Ты же скажи: «Так не говорите! Говорите: Тараг-Песь-нималя-Сова коней пасем; если нет – сзади (идет) огненный царь – сожжет, вас не будет, коней не будет – все сгорит» [63, с. 39].

В пространстве архетипов обских угров этот архетип следует соотносить с архетипом Героизм. Фольклор ханты и манси отражает представления о трех эпохах развития этноса: 1) эра первотворения; 2) «богатырская эпоха»; 3) «эпоха хантыйско-мансийского человека».

Таким образом, богатырская эпоха – это важная переходная пора от древнейших времен образования земли до дней современности.

Немногим более полувека назад учителем национальной школы поселка Угут Александром Силиным были записаны «Сказания о Танье» у ханты, проживающих в Сургутском районе. Время действия – лихие времена, когда великим ханом была вся тайга захвачена, и все должны были платить дань большую. Люди-ханты вынуждены были бежать от расправ и несправедливости далеко в тайгу. У таких беглых ханты Ай-Курекизиз из рода Орлов и Айни из рода Оленей родился сын по имени Танья, который, повзрослев, стал народным заступником и вернул свободу своему народу.

В представлениях манси богатыри жили на земле еще до появления людей. Первые богатыри погибли во время великого потопа, а последующие остались в памяти народа как великие воины, обладающие недюжинной силой. В.Н. Чернецов писал о мансийских богатырях: «Отыр выдвигался благодаря своей физической силе и уму. Если бы он не был силен, он не мог быть отыром <...>. Богатыри эры готыр все время воевали. Почти все были перебиты, а кто из них остался в живых, стали пупых (духами). В каждом поселке есть свой пупых <...>. В местах жительства богатырей теперь находятся пупыхи, и живут потомки этих богатырей. Им нельзя убивать соответствующее животное (которое является пупыхом, и образ которого имел богатырь-предок), так как оно «приходится родней живущим людям» [102]. О том, что богатыри перевоплощались в духов, свидетельствуют и исследования К.Ф. Карьялайнен, который писал о могучем богатыре, ставшем впоследствии тонхом, то есть святым духом [32], и исследования Л.Р. Шульца о потомках богатырей и богов из числа салымских ханты, которые по сей день считают своими предками тонхов [104, с. 9].

Существует мнение, что реальные, социально значимые персонажи обско-угорской истории, а не только мифические герои, назывались «богатырями». В актуальных верованиях обских угров они представлены най-отырами, то есть богатырями. Во многих фольклорных источниках нарицательное слово «урт» добавлялось к имени собственному со значением «князь», что у остяков равнозначно слову «богатырь». В хантыйской сказке «Ими-хиты и Вошингурт» глава города дословно может быть переведен как «городской богатырь».

Богатырям высокого социального статуса характерна и особая прическа: они носили косы, о чем упоминается, к примеру, в сказании о пяти Эмдерских братьях-богатырях. У старших богатырей косы были поднятыми, а у младшего коса была опущенной. В преданиях юганских ханты богатырь Танья носил косу, торчащую вверх оленьим хореем, у восточных ханты богатырь Сёккын-ёл предстает в образе шамана с косой. Атрибуты богатырей также были выполнены с намеком на их огромный рост (до 5-6 метров). Это и богатырские пояса, и шлемы, и шапки, выполненные искусными мастерицами в технике мозаики из различного яркого сукна. К примеру, пояс (энтап) Мир-сусне-хума состоял из четырех частей, а шлем из семи, что говорит об исполинском росте богатыря. Когда речь идет о конкретных исторических предках, покровительствующих селениям, они тоже характеризуются как богатыри, спущенные с небес.

Мифологии свойственно деление мира на реальный и сакральный. С сакральным миром связаны космогонические (о происхождении земли, космоса), антропogонические (о происхождении человека) и теогонические (о богах и загробном мире) мифы. При этом исследователи неизбежно сталкиваются со сложностью определения жанра в силу того, что в одном повествовании мифологические фигуры (боги) могут соседствовать с людьми-богатырями, заступниками рода.

2.4. Пространственный архетип Дома

К пространственным архетипам относятся те, которые бессознательно передаются из поколения в поколение, красной нитью проходят через все культурное творчество этноса: от мифологических истоков до современности, при этом образуя постоянный набор сюжетов. К пространственным архетипам относятся такие антиномии, как дом//лес, космос//хаос, дом//дорога. Архетипическим значением может быть наделен как сам образ, так и границы пространственного рубежа, делящего мир на «свой» и «чужой». Порой «чужой» мир становится «своим».

В сказании «Происхождение народа Пастэр» происходит как раз такое замещение, строящееся по принципу принятия другого мира ввиду невозможности возвращения в свой дом. «Моя родина далеко отсюда. Пешком мне никогда не вернуться, – думал он. – Земля есть и здесь. Рыба есть, охотничья дичь есть, здесь будет неплохо. Останусь здесь», – так думал он про себя, так и получилось. Человек Пастэр, пеший, остался там на все время. Свою прежнюю родину он вскоре совсем забыл» [62, с. 171]. Но чаще всего пространственно-ограниченный мир дома является оппозиционным по отношению к внешнему миру. Так, в мансийском сказании «Как луна на землю приходила» внутреннее пространство деревянного дома является спасением для непослушных бабушкиных внучат, рассердивших луну. Как только они оказываются за его пределами, сразу же возникает угроза для их жизни. Но в доме даже луна не может наказать детей, потому что их оберегает бабушка (старший представитель рода), соль (святой оберег), хлеб (символ жизни).

Рассматривая архетип дома в мифологическом творчестве обских угров, необходимо изначально сформировать представление о самом его устройстве. Дома ханты и манси – это дом оленеводов, ведущих кочевой образ жизни, он относится к переносному типу жилища. Основой служит деревянный каркас конической формы, обтянутый снаружи войлочными стенами или оленьими шкурами. Такие дома называются чумами. Закладку чума начинают со священного шеста кутоп-юх. «Один шест вкладывали в развилку другого, следом поочередно с двух сторон укладывались остальные слегги, которые составляли каркас постройки» [91, с. 43]. Очаг располагается в середине чума или в правом от входа углу и представляет собой сооружение из плоских камней, обложенных бревнами. Дым от очага выходит в неприкрытое шкурами отверстие вверху чума. Пол либо земляной, либо выстланный шкурами, края полога чума укреплялись в зависимости от времени года снегом или дерном. Какой-либо привязки к сторонам света эта постройка не имеет, но при наличии вблизи водоема чум ставят входом к нему.

В традиционных обществах различные аспекты бытия – обрядность, нормы поведения, мифология, – реализуются на разных социальных уровнях. Мифология обских угров определяет (помимо картины мира, социальной структуры и мировоззрения) и понятие дома как пространственной структуры со своим миром. Дом манси предполагает наличие обязательных зон: в горизонтальной плоскости это святая стена «мул», она располагается напротив входа. Снаружи перед мулом ставят специальный жертвенный столб, сюда же

кладутся дары для Мир-сусне-хума. У священного мула нельзя находиться женщинам ни снаружи, ни внутри дома. В вертикальной плоскости, ближе к дымоходу, подвешиваются различные святыни: талисманы, пубы. Охраняет вход в жилище изображение Самсай-ойки, расположенное между правой стеной и чувалом. Зона у входа считается местом женщин. Самое почетное место в доме – «мули палом» – отводится мужчинам-гостям, оно находится рядом с угловыми нарами (палом) хозяев. Распределение гостей и членов семьи в доме соответствует социальному положению: ближе к чувалу располагаются мужчины, ближе к входу – женщины. «Участок около входа – для дров, напротив входа – священный, на разделительной полосе – кухонный, на досках – обеденный, на подстилках – спальный» [99, с. 124]. Л.В. Хомич обосновал мнение ученых о том, что отношение к женщине всех народов, населяющих территорию Сибири, было схожим, оно основывалось на проектировании социальной сферы традиционной культуры, и этим определялось месторасположение женщин в жилом пространстве дома.

Основываясь на знаниях о жилище ханты и манси, известный этнограф Сибири И.Н. Гемуев пришел к выводу, что эти жилища повторяют собой образ Вселенной нашего традиционного мировоззрения. Он определил полярные по отношению друг к другу священные места дома манси: взаимосвязь мула и верхних полок, входа в дом и в потустороннего мира. Наряду с этими особенностями им отмечена еще одна, весьма важная: практически у всех народов, населяющих Россию и ведущих традиционный образ жизни, существует обычай хранения жертвенных останков под порогом, что свидетельствует об общности и взаимопроникновении различных культурных традиций в мировоззрение народа [22]. Это свидетельство архетипичности понимания дома как одного из замкнутых пространств, которое нельзя вычеркнуть из окружающего бесконечного пространства, а потому требуется установить некую условную преграду, отделяющую дом от другого мира. В целях недопущения в дом духов и существ из других миров и измерений под порогом или над входным проемом и размещались тотемы, амулеты, обереги и т. п. Даже у Торума дверь дома была закрыта, о чем свидетельствует сказание «Дом с закрытой дверью», записанное Н.В. Лукиной: «В красивом божественном лесу жил человек с тремя дочерьми. Он всегда жил в доме с запертой дверью» [62, с. 73]. Она объясняет замкнутость пространства в доме Торума незыблемостью миропорядка верхнего мира.

Становление человека как личности в понимании манси происходит в тот период, когда он создает собственную семью, собственный дом. Но собственный дом должен строиться по принципу и подобию родового дома. Так, к примеру, герой сказания «Ухну» [62, с. 192], остяк из села Шеркалы, не променял свой родной дом на двенадцатикомнатный дом лесного духа Ухну, так как тот не соответствовал привычному принципу построения. Космизация личности происходит именно в период создания дома, поскольку он является своего рода слепком Космоса, строится по принципу его повторения.

Пытаясь создать свой личностный, пространственно ограниченный мир, человек стремится соответствовать картине мира. Потому вертикальный принцип триединства миров лежит у манси и в основе членения пространства дома. Но дом является тем строением,

посредством которого можно оказаться в ином вертикальном мире: «Он простился с женой и ушел. Как только вошел в дом тещи, когда шагнул из двери в комнату, упал через дыру в нижний мир» [62, с. 229], – фиксирует Н.В. Лукина в сказке «Подобно Осиновому Листу Верткий Муж».

Горизонтальное членение строится по аналогии с пониманием манси понятий «север» (Карское море, куда впадает Обь, основная водная артерия, вокруг которой исторически расселились народы ханты и манси) и «юг». «Далеко на юге или недалеко, кто его знает, там, где берет начало Обь» [62, с. 170], – таким представлялся юг в сказании «Происхождение народа Пастэр».

Помимо основного жилища у народов ханты и манси существовали и другие. У.Т. Сирелиус еще в конце XIX века довольно подробно описал около 30 таких строений [87]. Это и хозяйственные постройки, и лабазы для хранения пищи, продуктов и вещей, сооружения для скота и т.п.

В отличие от манси, ханты имели на удивление много жилищ, что связано с их хозяйственной деятельностью. Все они были объединены одним общим названием «кот», или «кат», и могли быть переносными или стационарными, выполненными при помощи специальных материалов и без таковых. К примеру, снежный дом «согым» представлял собой нору, вырытую в снегу. Такие строения могли быть сезонными. «Я съезжу в осеннюю избушку», – говорит своей жене герой предания «В прошлую весну уехавший» [62, с. 211].

Археологические исследования доказывают, что около 4-5 тысяч лет назад у народов ханты уже были деревянные срубы. Их использовали при строительстве жилищ, которые частично или полностью находились под землей. Землянки ханты очень напоминали по своему строению жилища индейцев Северо-Западной Америки. Но землянки ханты преимущественно строились с использованием древесины, имели бревенчатый каркас. И все же, по мировоззрению ханты, дом – это совокупность всего природного, что окружает человека в жизни. Соседство с ненцами и манси привело к заимствованию постройки чумов для оленеводов. Отличие заключалось в том, что чум ханты предназначен был для временного проживания не одной, а двух или трех семей, жизнь которых регулировалась морально-эстетическими нормами, эстетикой быта и бытия.

У ханты имелись и общественно-культурные постройки, где хранились изображения предков. Такие сооружения были предназначены для проведения праздников и различного рода собраний. Северные группы обских угров строили специальные маленькие домики, куда помещали изображения умерших, навесы для хранения священных медвежьих черепов. В примечаниях к быличке «Случай в доме» автор поясняет, что медвежья голова считалась у некоторых групп ханты священным тотемом и хранилась в той части дома, где было место хозяев: «Днем дело было. <...> Вдруг вижу: заходит женщина в шубе, в платье и как хозяйка дома проходит в тот угол, где стоит медвежья голова» [62, с. 183]. Проход в хозяйскую зону – грубое нарушение пространственных правил жилища, этим и обосновано возмущенное «как хозяйка дома», адресованное незнакомой женщине.

Архаические ханты и манси представляли все пространство заселенным духами, у которых между собой существовала довольно-таки сложная иерархия. Надо было каждому духу отвести свое место в жилищном строении, чтобы защитить себя и своих близких от их гнева. В XIX – XX веке такой защитой служило окропление дома святой водой или наложение перстного креста в различных его частях. Об этом читаем в легенде «О подземных духах». Один ханты приехал к другу и, узнав о его смерти, решил навестить его в нижнем мире, где всем заправляет хозяин чертей Тойлоп-ики. Хитростью возвратившись в сопровождении чертей домой, в средний мир, он осеняет свое жилище крестами, тем самым спасая не только свой дом, но и свою жизнь: «Он зашел, окрестил весь дом, черти струсили и ушли» [62, с. 132].

Стационарные поселения обычно состояли у ханты и манси из 1–10 домов и имели общее название пугол корт (хант.), паул (манс.). А кочевники жили в чумах, строение которых они позаимствовали у ненцев, о чем свидетельствует само их название «ненецкий дом»: ёрн кол (манс.), ери хот (хант.). Но если оседлые ханты строили землянки и полуземлянки, то манси строили только срубные дома. Наличие жертвенного столба у жилища характерно для обеих народностей. Все элементы архитектурного оформления дома так или иначе были связаны с мифологической картиной мира, отражающей горизонтальное и вертикальное строение вселенной. Манси уступили лишь в масштабности сакрального пространства народу ханты.

Дом как архетип присутствует в мифологии обских угров в различных понятиях: родина, семья, жилище, космос, религиозная общность. С точки зрения онтологии дом – это некое социокультурное пространство, отражающее законы общества. «Дом – это не только жилище, крыша над головой, но и выражение его сущности и сущности его хозяев, их поведения, через которые писатель пытается раскрыть черты их характера, составляющие национальный менталитет» (<https://clck.ru/Vi59p>).

Архетип дома вбирает в себя понимание сущности самого человека и является одним из самых древних. Вместе с тем в нем заключается и оппозиция к космосу. Закрытое внутреннее пространство дома находится в оппозиции к наружному миру, дает человеку чувство покоя и защищенности. Границы родного дома изолируют его обитателей от внешнего мира. «Ты за избушку не ходи. Туда ходили многие, да мало кто вернулся», – предостерегает бабушка внука. Так в сказании «Бабушкин внук», записанном Н.В. Лукиной (<https://clck.ru/Vi59p>), мир за пределами дома оказывается враждебным для непослушного мальчика. Он попадает в избушку людоеда Менк-ики и его детей, от которых ему удается спастись лишь чудом, проявив смелость и хитрость.

Мифологема дома в парадигме христианства, принятого ханты и манси, также приобретает значение святого намоленного места, родового гнезда, где поколения хранят свою родовую память. Неверное понимание христианской религии, принятой обскими уграми подневольно, но не постигнутой глубинно, приводило порой к роковым изменениям.

Незнание народами ханты и манси традиции поминовения усопших, являющихся к живым во сне как наяву, страх перед покойниками, которые якобы могут забрать с собой в потусторонний мир всех родственников, приводили к тому, что людям приходилось покидать родовые дома порой даже всем селением. В «Покинутых юртах» описан такой случай: «Один человек на охоту пошел. А в это время у него жена умерла. После смерти его жены все люди покинули свои юрты. Вернулся муж с охоты, видит: юрты пустые, нет никого вокруг» [62, с. 185].

2.5. Архетипы животных и птиц в творчестве обских угров

Народы ханты и манси сохранили богатейшую мифологию, в которой нашла отражение и трансформация архетипов животных. Элементы тотемизма у угров наблюдаются по отношению к различным пушным зверям: соболю, лисе, бобру, кунице; к птицам: кукушке, ласточке, синице, гагаре и другим. Другие животные, к примеру, лось, согласно мифологии ханты, способен понимать человеческую речь; щука, некогда ползавшая по земле подобно змее, наделена особой силой, потому на ее носу ханты дают клятвы; волка же создал злой дух Куль. Но, безусловно, самую главную роль в сказаниях и обрядах обских угров играет медведь. Этот широко известный феномен обско-угорской культуры представляет интерес для многих исследователей, в том числе, для литературоведов, и продолжает и сегодня быть объектом пристального внимания и глубокого изучения.

Медведь считается мифологическим предком одной из фратий северных ханты, пришедшей с юга на семислойных плотах. В этногенетической мифе ханты повествуется о том, как в результате инцеста в роду Мось родился ребенок. Это самое страшное родоплеменное преступление, и мужчина Мось, обманутый сестрой, убивает и ее, и ребенка. «Из крови женщины Мось вырастает растение порых (откуда и происходит название Пор). Его съедает медведица, у которой родятся два медвежонка и человеческая дочь. Охотники убили медведицу и медвежат, а девочку взяли с собой, потому что она имела человеческий облик – на ней женился первопредок Пор, Городской Богатырь Усын-ойка. Перед смертью мать-медведица успела заповедать дочери обряды почитания медведя – не есть медвежьего мяса, сохранять шкуру и кости. Благодаря этому ритуалу медведица с медвежатами после смерти превратилась в созвездие Большой Медведицы. С тех пор медведь считается священным животным – предком и покровителем людей. Он стал и культурным героем – дал людям огонь и лук» [72, с. 407]. Со временем культ медведя становится общеплеменным для народа Пор.

Медведь у обских угров – это прежде всего тотемное животное. Его следует боязливо обожать, он разумен. Люди всегда восхищались его недюжинной силой, способностью передвигаться так, как это делает человек – на задних лапах. Следы медведя и человека, оставленные на земле, весьма трудно различить – они практически идентичны. Именно эти сходства и позволяли народам ханты и манси говорить о первобытном родстве человека и

медведя. Охотники и сегодня утверждают, что голое тело человека и освеженная туша медведя очень похожи по своему строению, только у медведя конечности короче.

Отмечают они и общность повадок: к примеру, от надоедливых комаров и гнуса медведи тоже спасаются при помощи дымокурения, только при этом они используют не огонь, а едкий дым от трухлявых шишек, сложенных в кучу на солнцепеке. Скорее всего, человек все же приписывает медведю способность плакать или радоваться, тем не менее, у народов манси, называющих его «младшим братиком», по сей день бытует поверье о том, что медведь понимает человеческую речь.

Культ медведя отличает мировоззрение северных обских угров. «Образ медведя как бы рассеян по разным сферам и мирам, предстает в разных ипостасях – медведеподобного духа, медведя-человека, небесного медведя, лесного, земного и подземного» [42, с. 122]. К медведю относились с восхищением и со страхом, но при этом, безусловно, отмечали его способность мыслить, то есть считали медведя одним из немногих животных, наделенных разумом, и, конечно, признавали его божественность. Представление о медведе в эпических и лирических фольклорных жанрах народов ханты и манси связано с образом Медведя-первопредка. Если у ненцев и других народов он представлен в образе белого медведя, то у обских угров – бурого.

Медведь тесно связан с высшими представителями мифологической системы ханты, черты его облика мы наблюдаем у высших богов. В одной из легенд говорится о небесном происхождении медведя, ловкого и сильного младшего сына Торума. Он был отправлен на землю с наказом не убивать оленей и не разорять селения человека, но нарушил запрет вследствие голода и нападков беспощадного гнуса. За это Торум покарал его, сделав смертным. Так охотники получили право убивать медведя. При этом душа животного оставалась бессмертной и обязательно возвращалась к своему праотцу. «Медведь в миропонимании ханты – это не только лесной зверь, но и возвышенное существо. Когда в детстве он жил на небе, его неудержимо влекла земля. Отец – верховный бог – уступил просьбам сына и опустил его в люльке на землю, поручив следить за порядком, соблюдать законы справедливости, не причиняя при этом вреда людям. Однако Медведь нарушает некоторые установки отца, его убивают охотники и, как предписано богом, устраивают в честь небесного зверя обрядовый праздник» [42, с. 122]. В мифе «Медвежья смерть», зафиксированном в сборнике «Мифы, предания и сказки хантов и манси», также говорится о небесном происхождении медведя. Повествование мифа ведется устами самого медведя, в мифе объясняются причины его великой смерти. Всею виной женщины, которые отправились в лес собирать ягоды, взяв двух младенцев: девочку и мальчика. Испугавшись Медведя, они убежали, оставив детей в лесу. Мужчины пришли детям на выручку и убили медведя, который, кстати, не тронул детей. Идентичный сюжет мы встречаем и в мифе «Медведь, спущенный с небес», зафиксированном в сборнике В.Я. Петрухина «Мифы финно-угров». Правда, в нем медведь по имени Косынг-ойка (когтистый старик), спустившийся с небес по железной цепи в люльке, чтобы увидеть землю, все же успел съесть девочку, исполнив перед этим песню людоеда, а мальчика не успел – пришли мужа-

охотники. Мифы заканчиваются абсолютно одинаково: великая смерть медведя, священный пир и возвращение к праотцу на небо.

Иначе объясняется происхождение Медведя у народа манси. Зафиксирована мансийская легенда, записанная в 1958 году со слов сказителя Егора Семеновича Овесова Е.И. Ромбандеевой. В этой легенде говорится о том, как сын одной женщины обликом своим стал отличаться от сверстников: зарос шерстью, отрастил когти. Его стали избегать и люди, и собаки, и вынужден был он уйти в лес. Опечаленная мать отправилась за ним, просила вернуться, но тщетно. Сын сердился и грозился разорвать мать на куски, затем сжалился и подпустил ее к себе. И тогда мать «<...> надела ему на голову русскую шапку, надела ремень с серебром, что взяла с собой, и сказала: «Эта русская шапка и этот серебром украшенный ремень пусть будут священными, Женщина к ним не должна прикасаться. Пусть одна твоя половина тела будет доступна только женщине, а другая половина тела будет принадлежать мужчине». До сих пор люди придерживаются заповеди этой женщины из легенды: убьют в лесу медведя, в первую очередь отделяют от тела священную его шапку, «расстегивают» священный ремень, т.е. делают разрез шкуры его у пупка. Привозят его домой – женщины подходят целовать медведя с правой стороны, а мужчины целуют медведя с левой стороны, с сердечной, – это мужская сторона медведя» [77, с. 16].

Известны и другие мифы обских угров о медведях-оборотнях. Один из них, «Богатырь-медведь», – о богатыре, потершимся о мшистое дерево голым телом и ставшим оборотнем, зафиксирован в сборнике «Мифы, предания и сказки хантов и манси».

Медведь священен, он способен покарать обидчиков и хвастунов, о нем можно говорить только с почтением и в третьем лице. Мало кто из животных может противостоять медведю из-за его размеров, выносливости и невероятной ловкости, но это под силу человеку. Несмотря на то, что табу на медвежью охоту никогда не было, все же некий благоговейных суеверный страх перед этим животным всегда был свойственен человеку. Чтобы умилостивить и задобрить медведя, испокон веков народы Севера устраивали праздник Медведя, который и по сей день считается одним из главных, хотя ученые считают, что он возник еще в период палеолита, именно тогда и возник культ медведя как прославление возрождения всего живого. Антропологи полагают, что похожее на медведя животное жило еще пять-шесть миллионов лет назад, а в привычном для нас виде медведи появились на земле около двух миллионов лет назад. Первым видом был представлен этрусский медведь, а его сородич – белый медведь – самый «молодой» на планете, его возраст около двухсот тысяч лет. Представления о медведе схожи у всех групп угров, что позволяет выдвинуть версию общности их происхождения. Следует учитывать тот факт, что начало обско-угорского времени относится к рубежу II и I тыс. до нашей эры, а это значит, что медвежий праздник «пережил» много исторических эпох. И сегодня медвежий праздник – сложный обрядовый комплекс, начинающийся обрядами благословения охоты и заканчивающийся поеданием мяса животного. В него включены и интермедии бытового и мифологического плана, и пляски в масках, и кукольные представления.

На празднике положено исполнять большое количество обрядовых песен, число которых обязательно должно быть четным, и медведь в них восхваляется как представитель рода целого народа. «<...> в медвежьих песнях дается жизнеописание этого животного, высоко почитаемого вогулами» [24, с. 146]. Ранее число этих песен и обрядовых сцен доходило до трехсот. Причем медведь может быть представлен в самых различных ипостасях: основатель рода, дух, обладающий способностью исцеления, жертвенное животное, главный помощник шамана, двойник человека в мире природы, божество, способное умирать и воскрешать. Длительность этого древнего обряда зависит от того, кого убили охотники: медведя, медведицу или медвежонка, – и может длиться от двух до пяти дней. На протяжении всего праздника люди восхваляют медведя, просят у него прощения и винят в его смерти ружье, а ворона обвиняют в том, что он первым съел медвежье мясо. Такое внимание к медведю объясняется прежде всего тем, что он по принципу внешнего сходства подобен человеку, в мифопоэтическом сознании угров сформировались концепции их родства: общего происхождения, или происхождения друг от друга.

При этом обско-угорскому фольклору свойственна особая манера исполнения: это либо ритмизированная проза, либо песня. Песня характерна для ритуалов, она исполняется в честь какого-либо сверхсущества, ей свойственна канонизация и вариативность в силу невозможности дословного заучивания больших текстов. Также возможна смена лица повествователя, варьирование различных микроструктурных элементов. Но при этом обязательным условием остается непременно исполнение не фрагмента, а целого повествования, что связано с представлениями обских угров о материализации слова. При исполнении мифологических сказаний сказитель (чаще всего мужчина) должен одеваться в нарядную одежду, на видном месте должны быть разложены ритуальные предметы, возможно исполнение под аккомпанемент наркас-юх (хант.) или сангквалтап (манс.). «При исполнении мифов сказитель широко использует интонацию, паузы, реплики, мимику, которые помогают понять контекст повествования. Обычно на возникающие по ходу сказания вопросы слушателей сказитель не дает ответа» [53, с. 24].

Интересен также обряд ряженья человека в медведя. Он уже утратил свою непосредственную связь с охотой, но вместе с тем зафиксирован как в русской традиции, так и в традиции финно-угорских народов.

Особо следует выделить различные мифологизированные былички о связях медведицы с охотником или медведя с заблудившейся в лесу женщиной. Здесь медведь предстает не только духом тайги, хозяином леса, но и родственным архетипом рода человеческого, предком людей, их родственником, тотемом. Он имеет право убить человека, отомстить, если тот нарушит охотничью табу: будет хвалиться перед другими, что с легкостью справился со зверем. «В специальной «медвежьей песне» рассказывается, как Городской Богатырь (Усын-отыр-ойка) убивает медведя и оскверняет его священное тело: шкуру разрубает топором и бросает в чум женщинам, мясо бросает собакам. Душа медведя жалуется Номи-Торуму: если бог нарек медведя священным зверем, зачем он допускает издевательства? Душа медведя в виде длиннохвостой мыши обходит семь берлог, и

сородичи отправляются мстить за убитого. Но Городской богатырь со своими сыновьями отбивают медвежий штурм. Тогда убитый зверь опять молит Номи-Торума, и тот спускает на железной цепи с неба настоящего мстителя – первопредка медведей, который и разрывает богатыря в клочья» [72, с. 345].

Известный ученый-фольклорист К.Ф. Карьялайнен полагает, что не только вера в прямое родство человека и медведя может быть причиной почитания [32, с. 284]. Ему также приписывали способность оберегать членов семьи, помогать охотникам, выгоняя из леса лося на самострелы. Раньше в каждой хантыйской семье хранился в качестве семейного оберега медвежий череп. При помощи черепа и медвежьей лапы вершили честный суд. «Обвиняемый в краже держал в руках медвежью лапу или стоял перед черепом и говорил: «Если я взял зверя из чужой ловушки, то ты, лесной старик, разорви меня вот этими когтями»» [32, с. 346].

У народа ханты существует специальный «медвежий» язык, используемый как во время охоты, так и на медвежьих играх, в его составе порядка пятисот слов, изучению его посвящены многие лингвистические исследования. Так, в современных хантыйских словарях как нейтральные для обозначения животного используются слова «мойпар», «мойпыр» – медведь, «мойпарнэ» – медведица. Но так называют медведя те, кто не боится его, чаще же ханты употребляют в речи ласковое слово «пипи» или «пупи». Так именуют медведя те, кто его боится. Для обозначения медведя-духа и медведя-зверя используют слово «*pojrdg*». Обращение к медведю как к младшему брату – «рох», то есть «сын», «мальчик», или «ай рох» – «маленький мальчик». Говоря о созвездии, ханты используют словосочетание «турггпипи», то есть «медведь – пять звездочек» (четыре ноги и голова). Наименования частей тела и внутренностей медведя также имеют свои названия. Самым известным исследователем «медвежьего» языка ханты является известный лингвист Вольфганг Штейниц.

В русской культуре не сохранилось прямых подтверждений, говорящих о происхождении человека от медведя. Но, к примеру, в «Слове о полку Игореве» Боян именуется ни кем иным, как «велесовым внуком». Культ Велеса – одна из ипостасей медведя – своими корнями восходит к культу прародителей, предков по славянским религиозно-мифическим представлениям.

В русском фольклоре существует сюжет совместного жительства или бытового взаимодействия медведя и человека: сказки «Три медведя», «Медвежье ушко», «Маша и медведь», «Мужик и медведь». Это подтверждает, что человек и медведь – представители общего начала.

Поверья о медведе-человеке были популярны у всех северных народов от Урала до Сибири и крайнего Севера. Это подтверждает наличие тотемических представлений о единстве животного и человеческого начал. Они отчетливо прослеживаются, например, в сказке «Седой медведь», где осиротевший мальчик обретает семью в лице медведицы и медвежонка, которые могут оборачиваться женщиной и девушкой. Когда охотники убивают их, обезумев и поседев от горя, юноша оборачивается медведем. Он становится защитником

леса: охотиться не мешает, но не дает лишнего забрать. Таким образом, мы видим, что медведь-человек наделяется сверхкачествами, с этим связан и запрет произнесения его имени. Медведь – единственное животное, не имеющее собственного имени в русском языке. Это связано с запретом произносить имя священного животного. Мед-вед – тот, кто ведает (знает) мёд, первоначально – «поедатель меда» [107, с. 121]. В русских сказках его называют почтительно Хозяином (сказка «Дочь и падчерица»), Медведюшко-батьюшко (сказка «Мужик и медведь»), а ещё чаще – по имени-отчеству: Михайло Потапычем (сказка «Три Медведя»), Михайло Иванычем (сказка «Кот и лиса», «Зимовье зверей») и ласково Мишей (сказка «Шабарша»). Медведь выполняет роль гаранта исполнения клятвы, правил поведения общего мироустройства. Он символизирует карающую силу в случаях, если человек нарушал эту клятву или гармонию с растительным и животным миром. Например, в сказке о медведе на липовой ноге [8, с. 69].

Множество традиционных культов и верований, связанных с тотемизмом, живут в культуре обских угров и поныне. С культом медведя связан целый комплекс мифов и верований, потому что этот культ имеет универсальный характер, он зафиксирован еще в археологических памятниках эпохи неолита. Хронологически длинная история почитания медведя обусловлена духовной деятельностью этноса.

Образ медведя, представленный в различных ипостасях и зафиксированный во множестве мифов, сказаний, песен, является важным феноменом как обско-угорской культуры, так и русской. Устойчивость образа медведя свидетельствует о его важном месте в духовной культуре и ментальности этих народов, он популярен до сих пор: присутствует на гербах российских городов и в топонимике, в символике политических партий современной России. Ни одному животному не поклоняются так, как медведю, ни об одном из них не говорят с таким почтением. А бережное хранение традиций, связанных с медведем, говорит об архетипичности его восприятия как предками народов ханты и манси, так и современниками.

В былые времена помощниками предков обских угров были не духи, а животные; их фигурки, вырезанные из дерева, считались священными. Вера в родство той или иной этнической группы с какой-либо птицей или животным обусловила запрет на их охоту. До сих пор народы ханты и манси совершают семейные обряды и празднества в их честь, многих считают священными.

Таким важным священным культовым животным в мифологии угров является лось, рожденный среди звезд на небе. «Медведь и лось не умирают своей смертью. Они начинают есть землю и, наевшись ее, опускаются в воду, где продолжают свое существование. Если животное опускается в озеро, то превращается в виткуль, если в реку или вообще в быструю воду, то образуется виткищ» [101, с. 489]. У лося, по преданию, было три пары ног, и охотники не могли его догнать. «Вот беда, создан шестиногим-шестируким. Когда появятся люди на свете, никто не сможет есть его мяса, настолько быстрым он сотворен» [62, с. 66]. Отважный охотник манси Мое решил во что бы то ни стало догнать лося, чтобы использовать его мясо в пищу, а шкуру в хозяйственной деятельности. Он бежал на лыжах за

лосем от Южных гор Урала, но настиг животное лишь на севере. Отрубая ему ноги, он посетовал на их большое количество, и тогда пятая и шестая нога стали выпуклостями на задней части туши животного. А на небе остались лишь четыре тусклые звезды, расположенные по вертикали чуть ниже ковша Большой Медведицы, сам же лось – это семь ярких звезд созвездия «Большая медведица», на мансийском языке – «Ян-гуй», что в переводе означает «лось». С того дня лось перестал быть священным животным и стал промысловым. След от лыж Мое остался виден на небе как Млечный путь. По-мансийски «Мосхумёсанлех» означает «лыжная дорога мужчины Мое». Эта легенда подтверждает также идею прихода народа манси на Средний и Северный Урал из южных регионов, потому что млечный путь тянется с юга на север. Образ лося символизирует благополучие, достаток. У народа ханты широко бытовало убеждение в том, что душа этого животного может обличаться в личинку майского жука или жука-бронзовика. Если они встречались охотнику, то это означало близкое местонахождение самого лося, и охотник немедленно отправлялся на его поиски. У ханты, кочующих за оленями, этот образ менее распространен, чем у пеших охотников.

К собаке же у угров двойственное отношение. Она способна видеть духов и в этом видении приравнивается к шаманам, она умна, у нее божественное начало, некогда она была человеком, потому способна понимать человеческую речь. На притоке Казыма Лямине ханты отправляли собаку вместе с ее хозяином в потусторонний мир. А если собака умирала сама, ей перевязывали ниткой переднюю руку (ханты не называют конечности собаки лапами), как это делали с телами усопших людей, тем самым подчеркивая ее неразрывную связь с человеком. Финский ученый-филолог К.Ф. Карьялайнен приводит такой пример: «Васюганец делает для местного духа изображение собаки, приносит его к подножию «собачьего» дерева, привязывает на дерево кусок ситца и, уходя, выкрикивает имя собаки. Когда собака приносит щенков, одному надо дать выкрикнутое имя. Она будет опекаема духом» [41, с. 161]. По другим материалам собака – существо непристойное. Специальное исследование, проведенное В.И. Мошинской и Н.В. Лукиной, свидетельствует, что в отношении человека к собаке нашло отражение множество этносов и культур [41, с. 161].

Священными считались отдельные экземпляры щук, потому что после смерти они якобы превращались в мамонтов. Только женщины имели право разделять щук, но если щука являлась накануне провидцу снов, то на ее поедание накладывалось табу. Считалось, что щука наделена особой силой, на употребление ее в необработанном виде налагался строгий запрет. «По преданию, когда-то щука ползала по земле, как змея. Костей в ее голове не было, были только челюсти. Этими челюстями она все на земле поедала. Увидела однажды: летит ворон, несет лопатку (кость) оленя. Уронил ворон лопатку, она ее проглотила. Дальше ползет. Смотрит, человек на обласке едет, ловушку на рыбу ставить. Взглянул он ставить ловушку, а лопатку (деревянную) рядом положил. Щука подползла ближе. Мужик ее по голове ударил, лопатка надвое переломилась, щука одну половинку съела. Потом она проглотила женщину, которая шла по болоту за дровами. Затем переднюю ногу лося съела. Полозья нарт съела. Ворону увидела и ее съела. У Посты-янгики ножи стащила и

съела. Рассердился Посты-янгики и бросил щуку в воду. С тех пор щука в воде живет, а головные кости у нее – вещи, люди и звери, которых она проглотила» (<https://clck.ru/ViB9a>). В другом предании наличие крестообразной кости в голове щуки объясняется тем, что разгневанный за безобразный нрав щуки бог Торум ударил ее по левой щеке. Существуют легенды о наличии в больших озерах щук-людоедов, которые могут жить до ста лет. Эти озера считаются мертвыми, потому что не имеют истока и в них не живут рыбы, а также около них не гнездятся птицы. У селькупов они называются «пурулто», у ханты – «сам лар», что означает «озеро черной воды», «мертвое озеро». Щука – весьма популярная в мировом фольклоре рыба, в русском фольклоре она является символом жизни.

В отношении некоторых рыб следовало соблюдать строгие правила: нельзя варить в одной посуде налима, стерлядь и осетра, так как последний является зятем налима. Всех рыб создает старик Кул тете юнг из стружек дерева, все рыбы принадлежат ему, он же и распределяет их. Нельзя варить в одной посуде мясо домашних животных, потому что они принадлежат человеку, и мясо утки, поскольку она принадлежит Торуму, как и все дикое. Жертвовать богам можно только то, что принадлежит человеку.

О происхождении животных бытует много поверий: по одним – они сотворены Торумом, по другим – одни виды превращаются в другие без чьей-либо помощи, а по третьим вообще все животные произошли от прародителя своего, дождевого червя. Интересны исследования на этот счет К.Ф. Карьялайнен, который приходит к выводу, что мифы о происхождении животных являются результатом творческой деятельности человекообразных существ, а не результатом эволюции.

В древности со многими животными и птицами были связаны определенные мировоззренческие идеи и мифы. На основе археологических и этнографических материалов по Уралу и Сибири известный историк и археолог М.Ф. Косарев сделал вывод о том, что представления об умирании и оживании природы у обских угров тесно связаны с культом перелетных птиц. «У хантов существовали представления, что человек произошел от птиц и сначала был крылатым» [43, с. 86]. В мировоззренческой модели предков современных югорчан водоплавающие птицы – наиболее устойчивые образы. Утке, к примеру, отводится роль создательницы Вселенной, с ней связана трихотомическая модель мира, она способствует переселению душ из среднего мира в нижний и верхний миры по вертикали, и из мира мертвых (север) в мир живых (юг) по горизонтали. Повсеместно распространенный обычай не разделявать первую добытую в сезоне утку до тех пор, пока от нее не перестанет куриться пар, связан с представлением о связи вселения душ в новорожденных с весенним прилетом уток. Природа и судьба угорских народов тесно связаны друг с другом, к примеру, две (всего их 4 или 5) души человека представляются ими в виде птиц: первая – в виде глухарки, которая приходит к человеку только во время сна, вторая – в виде глухарки, которая живет на голове у человека.

У ханты и манси есть множество мифологических птиц, охота на которых находится под строжайшим запретом, потому что эти народы считают их своими предками – тотемами. Тотемными птицами могут быть кулик, гагара (речная чайка, или холей), филин, коршун,

ворон, лебедь, журавль и другие. К примеру, в селении Хурум-пауль тотемом был признан филин Йипыг-ойка («ойка» – старик). Даже птиц, не приносящих пользу человеку (мясо не годится в пищу, перья не годны для стрел и украшений), нельзя убивать без необходимости. «Бесполезных тотемов (чайка, ястреб) избегают убивать, где бы то ни было» [101, с. 488].

Самая почитаемая птица – лули (лула), которая, по преданию, трижды нырнула под воду и достала из воды ил, ставший основой тверди, земли. Причем в одном из вариантов мифов ее послал сам Номи-Торум. Таким образом, птица является основателем земной тверди. Кулик и гагара занимают в мифологии важное место, так как имеют связь со всеми мирами: с нижним, потому что, охотясь под водой, могут «добираться» до нижнего мира; средним, потому что причастны к сотворению мира; верхним, поскольку могут летать. Охота на них категорически запрещена, они считаются самыми священными птицам. По одному из преданий, сын Торума, Кон-ихи-пах (Господин-старик), послал кулика достать землю после наводнения. Именно он называется птицей лули. «Всех зверей ханты убивают, только кулика (люли) не убивают. Он землю наверх поднял, когда наводнение было. В Ханты-Мансийске есть семь холмов (лап-чип), это он поднял их. Когда чэк-най был, земли после этого не было. Кон-ики-пах, ему негде охотиться, думал, думал. Люли послал и говорит: – Хоть бы землю достать для охоты. Люли нырял, вынырнул без земли. Второй раз – опять без земли, третий раз вышел с землей. Кон-ики-пах там охотился» [62, с. 63]. Прилетевшая к кулику гагара стала смеяться над тем, что он мало земли в клюве достал, но сама не смогла донырнуть до тверди вообще, признала себя побежденной и стала звать кулика старшей сестрой, а себя младшей. По другой версии бог послал большую птицу Лула достать землю, но она не справилась с заданием, а маленькая Лула справилась, пробыв под водой три дня. Вынырнув, она принесла в клюве жидкую землю и кровь.

Гагара, по-мансийски «татых», не поет, а плачет, стонет, эти звуки накликают беду, поэтому ханты и манси не любят эту птицу, но также свято почитают ее. Вот что гласит одна из легенд о гагаре: «Давным-давно, когда ещё не было земли, было только водное пространство, все задумались над тем, что нужно создать острова, леса и горы. Обратились люди к гагаре, попросили ее помочь достать со дна морского немножечко земли. Гагара – прекрасная пловчиха, а ныряет она глубже и лучше всех птиц. Согласилась она помочь людям. Несколько раз пришлось нырять гагаре, прежде чем она смогла принести в своем клюве немного земли. Работала она очень долго. На этом месте вырос небольшой островок. Люди обрадовались, расцеловали гагару. А на месте этих поцелуев образовались на ее перьях красивые полосы – следы человеческих губ. Многие птицы стали жить и гнездиться на этом острове, но гагара осталась верна водной стихии. До сих пор гагару можно увидеть на озерах» [40]. У народа манси есть музыкальный инструмент, который используется при проведении многих праздников, особенно важен он на мансийских свадьбах, называется «тырвитап», что в переводе означает «гагара», или «гагарка».

Также особое почитание заслуживает в миропонимании обских угров и журавль, стерх. Птица довольно-таки редкая для данного региона, так как земли Югры – не основной ареал обитания этой грациозной птицы. О ней сложено много песен, но сама птица поет редко. По

преданию, она поет только под конец жизни, в основе ее песни – заповедь жизни. И если человек услышит эту песню, по обычаям ханты и манси, он должен остановиться, замереть и задуматься о своем жизненном пути, внимая заповеди журавля. Если в небе виден журавлиный клин и слышны крики птиц, необходимо присесть, отдохнуть и послушать окружающий мир природы. Даже музыкальный инструмент ханты называют «топыг». Он похож на арфу, а «топыг» означает «журавль». Убивать стерхов нельзя – это грех, предвещающий несчастье. Существует даже загадка о стерхе: «Голос какой хорошей птицы за семь болот слышен»? Как персонаж мифологический и религиозный, стерх является тотемом, почитаемой птицей, тамгой. Потому у народов Югры существуют так называемые сезонные заповедники – места, где гнездятся журавлиные пары.

У манси известен струнный инструмент, похожий на арфу, но с меньшим количеством струн (от 9 до 12), который главным образом используют в ритуальных обрядовых песнях, он носит название «тоорсапт-юх», а у северных ханты он называется «тор-сапль-юх», в переводе «журавлиная шея из дерева». Мансийское слово «сот», означающее «счастье», употребляется поселенцами р. Конда и сегодня применительно к модели белого журавля, хранимой в священном месте. Таким образом, журавль соотносится со счастьем, дарованным от рождения человеку.

Глубоки традиции поклонения стерху у казымских и куноватских ханты и манси. Именно там и сегодня чаще всего можно встретить этих птиц. Ответом на вопрос, почему стерх занимает в угорской мифологии такое важное место, служит миф о Мир-сусне-хуме – самом влиятельном боге из угорского пантеона, который отвечает за честное и справедливое управление обществом людей. Являясь также царем птиц, он очень часто изображается в виде белого журавля. Первоначально Мир-сусне-хум превращается в лебедя, но лебедь «не умеет вовремя кричать: весной начинает очень рано, а осенью перестает слишком поздно, и остальные птицы не знают точного времени прилета и отлета и нередко по этой причине погибают» [23, с. 44]. А стерх знает, когда петь, а когда замолчать. Стерх более тесно связан с фратией Мось, так как берет свое начало от Мир-сусне-хума. Со временем белый журавль стал идентичен богу и укрепил позиции всеобщего почитания. Священными у народов ханты и манси считались и некоторые животные белого цвета. К примеру, горностаи, в которого перевоплотился народный защитник Алва, победив злого Савеса.

Особое место занимает в мифологии обских угров ворона, в честь этой серой вестницы весны назван один из самых главных праздников – «Вороний день», или Торумангкихатл (хант.) и Уринт эква хотал (манс), что в переводе значит «Богини-Матери день». До христианизации этот праздник не имел календарной привязки и отмечался в день прилета птиц. Сейчас он празднуется одновременно с христианским Благовещеньем, 7 апреля. Обычно к этому времени птицы прилетают на гнездовья и своим карканьем пробуждают природу.

На празднике принято рассказывать такую легенду о вороне: «Говорят, давным-давно ворона белой была. И жила она с людьми в чуме. Но вот наступили трудные времена. Людям не то, что живность накормить – самим есть нечего стало. И отправилась ворона на поиски

пищи. Недолго она кружила, увидела падаль, наклевалась вдоволь, повернула обратно. Встретили ее люди и глазам не поверили: улетела птица белая, а вернулась черная. А когда узнали, что наелась она падали, выгнали прочь из чума. Потому что, как бы ты ни бедствовал, а до низости такой опускаться нельзя. Прогнали люди ворону, а она все равно к ним возвращается с первыми весенними ветрами. И они, как ни сердятся на изгнанницу, а рады ей. Ведь ворона – первая вестница весны на Севере. И ещё, наверное, потому, что помнят люди те давние времена, когда все жили в мире и благополучии, а ворона была белой птицей» [66]. Правда, в мифе, зафиксированном Е.И. Ромбандеевой, ворона наелась не падали, а человеческого мяса: «Перед тем, как лечь спать, Белый-Ворон, черный ставшим, только и вернулся. Муж ворону говорит: «Ты ведь, когда ходил, что-то (плохое) сделал!» – Ворон говорит: «Что я сделал? Один человек умер, потом я его поел, тогда черным и стал» [63, с. 35]. Женщины брали с собой в новый дом, когда выходили замуж, сделанную отцом или старшим братом статуэтку вороны. У народа манси вороны – покровительницы детей и женщин. Для них под пенек на окраине поселения складывают стружки из мягкой древесины, которыми выстилают детские колыбели, чтобы, прилетев, они смогла согреть свои лапки. Улетая на зимовку, ворона желает людям, чтобы до ее следующего прилета родилось побольше детей, чтобы ей было где греть лапки следующей весной.

Ворона потому считается священной птицей, что с ней связывают продолжение рода. У манси принято в Вороний день варить особое угощение – густую кашу на воде – ивдельские манси называют ее «саламат», крупинки символизируют ростки новой жизни. Под аккомпанемент национального струнного инструмента «сангультап» исполняются особые танцы, которые отдельно танцуются мужчинами и женщинами. Женщины покрывают голову платком и имитируют весеннее поведение вороны. Эти танцы имеют магическое значение и отражают представление о теле женщины как символе плодородия. Манси часто сближают ворону с мифологической героиней Сянь (Калтац), помогающей при родах. Северные ханты связывают начало менструального цикла у девочек с вороной. На край поселения «чистые» девочки и старушки приносят вороне угощение в виде жертвоприношений, горячей еды, чая. По сути своей весенние праздники манси и ханты очень близки: благополучие детей и семьи лежит в их основе.

«Недалеко от деревни Ванзетур, что на берегу озера Моравитур, в низовьях реки Северной Сосьвы, находилось священное место манси – арацкан (место костра). Весной там собирались женщины с детьми. Все приносили цветные полоски материи и привязывали на сосну, под которой стоял стол с едой и чаем. Женщины кланялись дереву и молились о благополучии семьи. Женские праздники с подобными обрядами проводили и близ деревни Ломбовож на берегу «озера гагары». Ханты, живущие на реке Сыня, свои женские торжества отмечали тоже в Вороний день» [84]. В Вороний день и у манси, и у ханты существует обычай гадания: по знакам природы определяют погоду на будущее. Северный ветер – до тепла еще 40 дней, ворона села на верхушку дерева – будет большое половодье, много снега в лесу – жди урожайный на рыбу и ягоды год. В ночь на 7 апреля на дороге раскладывают лепешки навоза. Тот, кто поутру соберет их больше всех, будет удачным охотником и найдет

много утиных яиц. Также из соломы делают имитацию утиного гнезда и кладут ее рано утром у порога. Чем больше гнездо – тем больше утиных яиц будет найдено семьей в сезоне. Гнезда обычно делают мальчишки -подростки 11–14 лет.

Ханты, живущие по берегам реки Вах, раньше новый год отмечали в марте, этот месяц называется у них «урники», то есть месяц, когда прилетают вороны. В ходе исторического развития обские угры выработали особое отношение к природе, стараясь построить хозяйственную жизнь в такт с ритмами космоса. Цикличность процесса исполнения ритуалов у них соответствует цикличности промысловой деятельности. Вороний праздник тому подтверждение, он свидетельствует о глубоких корнях исконных родственных национальных культур двух народов. Таким образом, в мифологии и обрядах народов ханты и манси мы наблюдаем много общего: птичьи атрибуты, жертвоприношение вороне, особая роль женщин и детей в вороньем празднике.

Также священной птицей манси и ханты считают глухаря, изображение которого часто используется в народном творчестве, его еще называют таежным соловьем или лесным петухом. «Мансин» – так называет его народ манси. Его изображение – это своего рода оберег для сна, он защищает детей и женщин, присутствуя в орнаменте их национальной одежды. Мансийская сказка «Глухарина голова» рассказывает о глухаре как о ленивой птице. «Живет в таежных местах Глухарь Важная птица – главная над зимующими в бору. Зоркие глаза, алые брови, сильный клюв. Могучие крылья, черные перья. С синим отливом, лохматые лапы! Вот какой в мансийском урмане Глухарь. Зимой каждый вечер от стужи Солнце прячется в снег. И Глухарь, как солнце, прячется в снег. Засыпая, ежась от холода, Глухарь думает: Последний раз так ночью. Завтра же срублю избушку. Что же я, летающий великан, сплю-почиваю в снегу!? Наутро вылетит Глухарь из сугроба. Отряхнется. Взлетит на ветвь. Оглядится кругом. Подставит солнечным лучам один бок, потом другой. И забудет свое обещание. Зимний день короток, а дел много. С утра Глухарь душистой хвоей зоб набьет, после обеда березовыми почками лакомится. К тому же свою вотчину владения надо облететь? Надо! А к соседу наведаться и к соседке? У детей у внуков побывать?! Надо! И так всю жизнь. Зимой, ныряя вечерам в снег, решает Глухарь избушку себе ставить. Да так до сих пор не собрался» [88, с. 20]. «Глухарина голова» – поговорка нарицательная, ее адресуют тем, кто много обещает, но не держит своего слова.

Священной птице лебедю посвящен особый праздник, которому предшествует очень красивый ритуал. Это осенний праздник, когда мужчины приезжают к священному месту, трижды стреляют из ружей. Их встречает попечитель святого места, отводит к костровищу. К мужчинам присоединяются и женщины, все они вокруг костра водят своеобразный поклонный хоровод, приговаривая: «Ты наша священная птица, мы в гости к тебе пришли и от чистого сердца все, что нужно, с собой принесли... Скоро настанет разлука, покинешь край свой родной... Мы ждем твоего возвращения весной. На своих могучих крыльях несись над горами, тайгой! Ясного неба желаем тебе над нашей прекрасной землей» [7]. После этого женщины должны повернуться вокруг своей оси через правое плечо, тогда ритуал считается завершенным, и все приступают к трапезе. На колышек неподалеку подвешивают узелок с

дарами для лебедя, а в конце праздника туда же подвешивают туесок с остатками мяса жертвенного животного. В мансийской сказке «Семь лебедей» птицы наделены способностью перевоплощаться в людей: «Приземлились лебеди, сняли крылья и начали купаться» [62, с. 93]. Шесть братьев-лебедей наделены человеческими качествами, а их сестра-лебедь даже создает семью с героем сказки. Сюжет этой сказки весьма схож со сказкой Г.Х. Андерсена «Дикие лебеди», типичность образов и идентичность сюжетов этих сказок являет собой пример того самого первоисточка, коллективного бессознательного, о котором говорил К.Г. Юнг.

С другой крупной птицей, гусем, связан культовый ритуал фратии Мось. В образе этой птицы представала их прародительница Калтащ-эква и ее сын Мир-Сусне-Хум. Гусиные фигурки у народа Мось были медными, очень высоко ценились и хранились в святилищах. В 1704 году Петр I повелел найти место, где хранится шаманский медный гусь, и «<...> сибирские воеводы М. Черкасских и И. Обрютин послали в Белогорскую волость толмача Алексея Рожина, с ним конного казака Степана Мурзинцева «по шайтанщиков по Куланка Пыхлеева да у которого медный гусь по Пьянка Мастеркова»» [23, с. 12]. Но это предприятие не увенчалось успехом, так как Мось хранили свою святыню строго и чужих не подпускали, дабы не осквернить ее. По преданиям же, медный гусь был весьма внушительных размеров и размещался в специальном гнезде, сделанном из кожи, холщовой ткани и других суконов. Ему в качестве жертвоприношения чаще всего приносили лошадей. Упоминание о священном медном гусе встречается в «Кратком описании народа остяцкого» Г.И. Новицкого еще в XVIII веке. Там указывается и ориентировочное место его хранения – Белогорское святилище, которое посещали и ханты, и манси. Это паломническое место – свидетельство того, что народы Югры едины в своих культурных традициях, и эта общность наглядно проявляется в существовании культовых мест, почитаемых обеими фратиями. Гуси в одной из сказок ханты представлены как хитрые и смекалистые птицы, которые сумели перехитрить лису. Они попросили перед смертью разрешить им спеть песню и затянули «га-га-га», причем сначала это было соло, затем дуэт, трио, квартет, и так звучала песня до бесконечности. Лиса осталась при своих интересах. В русском фольклоре гуси тоже неоднозначные образы, они могут быть спасителями, балагурами-весельчаками, но практически всегда для них характерна смекалка и хитрость. Эта черта помогла гусям даже Рим спасти.

2.6. Архетип Всемирного потопы в мифологических сюжетах обских угров

Образы природы, зафиксированные в фольклоре и религии, формировали у наших предков представления о таких категориях, как время, пространство, жизнь. Практически всем обществам на ранних стадиях развития свойственен синтез религии и фольклора. Коренным жителям Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в том числе. Их мифология отражала первобытное мировосприятие и базировалась на донаучных представлениях о человеке и окружающем его мире.

Чаще всего архетипические образы – это образы природы. Земля, море, небо, огонь стали образами-символами, как только человек стал их вычленять из общего пейзажа. Основой архетипов стали идеи движения в пространстве, возникновения земли и рождения жизни.

К общекультурным мифам следует отнести миф о Всемирном потопе. История потопа является универсальным фольклорным мотивом, и сюжет, как правило, укладывается в следующую схему: Бог карает грешников за вероотступничество и посылает на них гнев свой в виде водяного потопа. Лишь праведникам дается возможность спасения, поскольку они знают о небесной каре заранее, им даже назван срок начала потопа и указаны пути спасения. Спасти можно, построив лодку, каноэ, а чаще всего – плот. Возможны и другие варианты спасения: на горе или другой возвышенности, на дереве, на тыкке, на панцире черепахи, в половинке скорлупы кокосового ореха. Выбор спасительного средства зависит от географии и имеющейся растительности. Спасаящиеся от потопа праведники берут с собой различные растения, животных, птиц. Процесс потопа достаточно продолжительный по времени. Когда вода прекращает низвергаться, то на поиски суши отправляются те, кого спасли праведники: птицы, грызуны. Поиски суши длительны: как правило, предпринимается множество неудачных попыток, пока твердь, наконец, не обнаружится. Спасшиеся люди и животные строят новый мир и стараются не допустить повторения кары божьей, живут по священным заповедям. Бог же, раскаиваясь, дает слово не повторять подобное явление, не посылать Вселенский потоп. Данная сюжетная схема имеет в мифологии разных народов различные окраски, но главное остается неизменным: должен быть Герой, способный спасти от вод потопа, ниспосланного как наказание за грехи, не только себя, но и других.

«Так, сюжеты о потопе встречаются в индийской мифологии. К примеру, история о Кришну, рекомендовавшему пастухам не почитать Индру, ниспославшего на землю ливень, чтобы тот стер с лица земли пастухов и их скот. Кришна же, желая спасти их, благодаря своей сверхъестественной силе, продержал семь дней и ночей на самом кончике пальца гору Говардхану, на которой и спаслись люди и животные. Лишь спустя семь дней Индра признал свое поражение и перестал лить воду с небес.

В Китае миф о потопе также имеет место, в нем говорится о страшном наводнении и сопутствующих многочисленным разрушениях, потому что вода поднялась почти до самых небес. Напуганные люди находились в отчаянном положении, и тогда спаситель Гунь, выполняя поручение верховного правителя, начал борьбу с потопом.

У всех индейских племен (а их 130!) Америки (Северной, Южной и Центральной части) также отражена в мифах тема потопа. В древнемексиканском «Кодексе Чималпопока» о потопе написано так: «Небо приблизилось к земле, и в один день все погибло. Даже горы скрылись под водой. ...Говорят, что скалы, которые мы видим теперь, покрыли всю землю, а тен-зонтли кипело и бурлило с большим шумом, и вздымались горы красного цвета...» [26, с. 3].

В мексиканских древних рукописях упоминается Всемирный потоп, во время которого на Земле была уничтожена раса великанов, негодная Богу. Выжить удалось только спрятавшейся в кроне дерева паре, остальные были превращены в рыб» [83, с. 106].

Койт, герой индийских мифов Калифорнии, как и Ной, спасся от потопа, который сопровождался огненным дождем. Под огненным дождем у разных народов также подразумеваются различные природные явления: пожары, извержение вулкана, землетрясения, падение метеорита. Именно о метеоритном сопровождении потопа говорится в мифах индейского племени яганов, живущих на архипелаге Огненная Земля. «<...> много столетий назад Луна упала в море. Морские волны поднялись, подобно воде в ведре, если бросить в него большой камень. Это вызвало наводнение, от которого спаслись лишь счастливые жители этого острова, оторвавшегося от морского дна и плававшего по морю. Даже горы на материке были залиты водой <...>. Когда, наконец, Луна вышла из морской пучины, а вода стала убывать, остров вернулся на прежнее место» [15, с. 367].

«Ученые считают наиболее вероятной версию о том, что в различные периоды на многих территориях Земли случались потопа, а вот причины их возникновения могли быть различны. Не владея научными знаниями, люди пытались объяснить их всевышними силами. И логично, что такое испытание посылалось в наказание за какие-то проступки. Каждый народ находил свои причины и трактовку этого явления» [83, с. 110].

«В эсхатологическом мифе (миф-пророчество о предстоящем конце света) народа ханты говорится о Всемирном потопе, карающем неверных. Но его содержание несколько иное, чем в Библии. Создателем земли, хранителем миропорядка и подателем дневного света является бог Торум. На верхнем небе находится его священный золотой дом, имеющий семь отделений, в одном из которых находится хранилище книг судьбы каждого человека, живущего на земле. Есть у него и лошади, и слуги, и кузнецы. Внешне он похож на старца в золотом одеянии и с золотым посохом в руках. И вот у Бога Торума жена родила сына. Торум велел запереть младенца в каменный дом, где тот жил в одиночестве, пока не стал взрослым мужчиной. Он разломал свое жилище и пришел в золотой дом к отцу. Но отец не принял его, потому что сын не дождался, когда Торум придет к нему, а пришел сам. Пришлось непослушному сыну жить в доме прислужника, там он спутался с женой прислужника. Разгневанный Торум собрал народ и приказал убить сына, сжечь на костре. На месте кострища появилось маленькое озеро, в котором плавал гусенок. Люди подумали, что это и есть сын Бога. Тогда Торум приказал стрелять в гусенка, но гусенок увернулся от всех выстрелов, оборотился опять в человека, пришел в дом прислужника и убил его. Снова пришел сын к Торуму, но опять был изгнан, теперь за смерть прислужника. Торум прогнал его на землю, наказав быть повелителем людей. Сын стал покровителем земного народа, лечил его, защищал, и люди стали ему поклоняться и молиться. Разгневался Торум, что не его почитают люди, и решил послать на землю огненный потоп. Но сын его успел предупредить свой народ о коварном замысле. Люди стали просить своего повелителя помочь: «Мы умоляем тебя, мы дадим тебе много драгоценного шелка и семь чаш золота. Мы забьем тебе в жертву семь пестрых коней, мы убьем семь черных лис. Возьми их,

поднеси твоему небесному отцу» [62, с. 56]. Пришел сын к Торуму просить за свой народ, но Торум прогнал его и пообещал через семь дней послать на землю огненный потоп. Тогда собрал сын со своего народа жертвенную дань из белого и пестрого скота. На седьмой день принесли они ему еще по семи дани всякой: лис, чаш с золотом, занавесей шелковых. Вечером начала на небе бушевать вода, но не попадала она на землю. Перехитрил сын своего отца. Он натянул между землей и небом толстенное медное покрывало, в которое и собралась вода чудовищного потока. А больше воды у Торума не было. Так и осталась земля такой, как была прежде» [83, с. 111].

«Проведем сопоставительный анализ известного библейского сюжета о потопе и хантыйского, мифологического. И в Библии, и в мифе народа ханты самым главным и всемогущим является Бог. Он принимает решение о наказании жителей земли. Люди наказаны за то, что они перестали верить в Бога, перестали жить так, как он повелевал. Только в Библии род людской наказан за грехи вероотступничества и грехи плотские, а хантыйский Торум карает лишь за то, что люди стали больше любить не его, живущего в роскоши на небе, а его сына, разделяющего с ними беды и радости, помогающего им. Если Иисус, сын Божий, в христианской религии за дела добрые и распространение веры на земле был возвращен Господом на небеса, воскрес, то Торум не очень-то любит своего сына. В этом эпизоде он проявляет себя как личность высокомерная, эгоистичная, даже в некотором смысле жестокая. Ведь его сын не сделал ничего дурного для людей, но он отнял славу у Торума, он стал лучше его, и именно за это грозит всем огненный потоп. Таким образом, мотивация ниспослания кары была различной» [83, с. 111].

«Вместе с тем мы фиксируем, что образы карающих Богов сформированы по принципу схожести. Однако, если в Библии все-таки дается Богом шанс хоть одному праведнику выжить, и этот праведник Ной, то в мифе ханты этого шанса нет ни у кого. Люди возлагают надежду на сына Торума, который мог бы повлиять на отца. Но когда лишаются и этой надежды, то им остается одно – нести жертвенную дань и надеяться на чудо. Здесь опять сын Торума оказывается морально выше своего отца. Он готов помогать народу, защищать его. Торумом же движут ревность и злоба. Отношение к сыновьям у Богов разное. Торум за то, что его сын непокорен и добр к людям, готов его стереть с лица земли в огненной воде, а Господь любит Иисуса и по-отечески заботится о нем. И в этом отношении миф народа ханты более приближен к мифологии периода античности, где боги-олимпийцы были наделены теми же эмоциями и страстями, что и простые люди. В то время, как в библейском мифе Иисус, являясь богочеловеком, и мог бы поддаться человеческим страстям, но борется с ними и побеждает искушение» [83, с. 111].

Потоп в обоих случаях – это природное явление, результатом которого является уничтожение водой всего живого. Разница лишь в том, что в хантыйском мифе вода огненная, горячая. При этом следует учитывать тот факт, что в понимании ханты огненным считается все, взаимодействующее с огнем. Огненным считается мясо, приготовленное на костре, рыба, даже вскипяченная вода будет называться огненной.

Анализируя мифологический образ матери морского огня юганских ханты Тёрс-най-анки, А.П. Зенько, говоря о ее происхождении, указывает, что сначала она жила в море, «там, где оно становится огненным» [См.: 30]. Огненное море, по мнению С.А. Поповой, «связывается и с представлением манси о воде как первоначальной основе жизни» [73, с. 152].

«Если Библия воспринимается благодаря нумерологии, привязанности к конкретному времени и пространству, как изложенная разными людьми историческая хроника, имеющая место быть, то хантыйский миф абсолютно нереален. С небес не льет горячая вода. И уж совсем несхожи развязки сюжетов. Если Библейский потоп все же случился, то в мифе ханты его не было. Сын Торума оказался хитрее и благодаря медному покрывалу, куда собралась вся огненная вода, земля и ее народ были спасены. Тождественный по своему характеру архетипический образ потопа, обнаруживающийся в хантыйской мифологии, подтверждает факт невозможности его заимствования из Библейского сюжета, равно как и из какого-либо иного источника» [83, с. 111].

«Главной идейной составляющей мифа являются следующие истины: истинно любящий свой народ герой готов пойти на конфликт с Богом во имя его спасения; хитрость и смекалка могут выручить в любой, казалось бы, даже неразрешимой ситуации; каждый грешен, но может стать героем, если жизнь свою посвятит другим (сын Торума нарушил запрет отца, прелюбодействовал с чужой женой, убил человека, но потом мы видим его добрым, смекалистым и напористым). Впрочем, данный принцип эволюции героя мы видим и в Библии. Это и апостол Павел, хранящий ключи от рая, будучи несовершеннолетним, во время избияния камнями первомученика Стефана сторожил его одежду, то есть косвенно был причастен к смерти человека. И апостол Петр, трижды отрекшийся от Иисуса Христа. Заступники людского мира не всегда были благодетелями, их жизнь – это дорога ошибок, предательств и грехов. Главное, что в зрелости, зрелости духовной, они приходят к единому знаменателю: служить народу – вот истинное благо. В этом и есть элемент типичности героев» [83, с. 112].

«Вместе с тем есть в этих мифах и довольно-таки точные совпадения. Они связаны с нумерологией, а точнее с цифрой семь. За семь дней до потопа Господь велел Ною собрать на плоту все живое, и через каждые семь дней Ной выпускал из ковчега птиц после потопа. Сама цифра семь упоминается в заветах (Ветхом и Новом) около семисот раз: семь таинств церкви, семисвечные подсвечники и т. д. Семерка живет и в хантыйских мифах, у селькупов вообще была семиричная система исчисления. За семь дней народ ханты предупрежден о потопе, семь дней льет вода, жертвенные приношения тоже в семи экземплярах. Таким образом, архетип семерки как нумерального знака в различных мифопоэтических системах ориентирован на качественно-количественную оценку. Число семь возникает из суммы чисел три и четыре, определяющих многие мифопоэтические и классификационные постоянные. Существуют культурно-языковые традиции, в которых семерка характеризует почти все, что подлежит в мифопоэтическом космосе исчислению. Заметим, что семь у

ханты и манси – сакральное число: они просят небо о помощи именно семь раз, делают плоты из семи слоев деревьев, жилище бога Торума имеет семь комнат» [83, с. 112].

У многих народов, проживающих на территории Западной Сибири, встречаются мифы о потопе, порой даже у одного этноса встречаются разные их вариации. Вот как изложен сюжет Огненного потопы еще в одной мифе народа ханты. «За семь лет до начала потопы шаманам стало известно о приближающемся времени огня и воды. Шаманы били в бубны, гадая о том, как можно спастись. Люди, не умевшие плавать, стали строить плоты (пор). Только семислойный плот (лабыт лаур полет пор), сделанный из семи бревен в семь слоев, покрытый семислойным пологом из кож осетра и стерляди, мог устоять против стихии. В какой-то местности, выше Березова, росла священная береза с семью отростками от вершины. Однажды береза упала, и из-под ее корней начала бить вода. Люди укрепляли это место, но никак не могли остановить водяного потока. Тогда люди расселись на плоты, и их понесло вниз течением Оби. Женщин и девушек на плоты не брали, их все равно вода с огнем сжирала, спасались только мужчины и «чистые» девочки. Семь дней вода кипела – огонь и вода вместе шли. Нижние слои плотов разбивались, верхние слои пологов сносило. Вместе с огненной водой несло множество огромных ящеров и змей, которые взбирались на полоты и поедали людей. Много народу тогда погибло – те, кто не успел построить семислойного плота и те, кого смыло водой. Когда стихия улеглась, люди стали высаживаться на высоких островах – пугорах. Приплывших на плотах людей называли нобтын ёх – приплывший народ или пор ёх – люди плотов» [70].

«У народа манси несколько иная версия Огненного потопы: когда-то давно, на северных землях, где они сейчас проживают, случилось неожиданное появление большой огненной воды, о которой люди узнали за семь дней до события. Они успели сделать плоты из семи слоёв деревьев, на которых и спаслись. Причем у манси воды потопы носят название ялпынг-вит, что переводится как «священная вода», а у ханты чек-пай «огонь бедствия». Для народов манси потоки небесной воды в итоге были благом, для ханты горячие потоки рассматривались как бедствие, катастрофа» [83, с. 112].

В некоторых мифах обских угров упоминается и второй потоп, который должен наступить вслед за первым спустя две тысячи лет. Если рассматривать хронологические рамки развития планеты Земля, то можно выделить следующую закономерность: уровень воды на планете последний раз резко повысился ориентировочно 10–20 тысяч лет тому назад, что повлекло понижение температуры, вымирание животного и растительного мира. Ученые Потсдамского института посредством компьютерного моделирования подробно изучили климатические изменения 2014–2015 годов и пришли к следующему выводу: неизбежное потепление климата повлечет за собой повышение уровня мирового океана как минимум на 3 метра, но в течение длительного периода времени, сотен, а то и тысяч лет. Сегодня мы наблюдаем начало периода глобального потепления, который, возможно, приведет к поднятию уровня воды во всем мировом океане, то есть картина мира очень похожа на мифологический потоп. Несмотря на то, что у разных народов он описан по-разному как историческое природное явление, он все же был. Но был ли это один

Всемирный потоп, сказать трудно. Дж.Дж. Фрэйзер в своей монографии «Фольклор в Ветхом Завете» утверждал, что « <...> обнаружены следы сказаний с подобным сюжетом в Вавилонии; Палестине; Сирии; Армении; Фригии; Индии; Бирме; Вьетнаме; Казахстане; Китае; Австралии; на многих островах (Индонезии, Филиппинах, Андаманских островах, Тайване, Камчатке, Новой Гвинее, островах Меланезии, Микронезии и Полинезии); среди множества индейских племен от Огненной Земли до Аляски» [98, с. 157]. Именно широкая география аналогичных мифов наводит на мысль о глобальной водной катастрофе, настигшей все континенты.

О потопе как о локальном явлении можно говорить, выдвигая в качестве гипотезы следующие наиболее вероятные причины: цунами, подводные землетрясения и метеориты, тайфуны. По поводу последних исследователь П.А. Молэн считает, что «<...> кроме тайфуна, ни одно геофизическое явление не способно породить потоп одновременно с помощью ливня и гигантских волн, похожих на волны цунами. Несомненно, упоминаемые в легендах потопы в большинстве случаев относятся именно к этой категории» [76, с. 102]. Широкая география истории о Всемирном потопе и реконструкция его абсолютного возраста позволяют говорить о временном отрезке от восьми до десяти тысяч лет назад, что никак не может классифицироваться как катастрофическое явление вселенского масштаба. Таким образом, научное сообщество не считает Всемирный потоп событием достоверным.

Множество легенд и мифов о потопе связано, прежде всего, с резким и внезапным подъемом уровня воды, а также с некими локальными явлениями, явившимися тому причиной. Но опять же, здесь мы наблюдаем нестыковку времени. В большинстве мифов потоп — явление длительное (от года до семи дней), а все вышеперечисленные явления кратковременны, их максимальный временной период ограничен часами, даже не сутками.

Если учесть, что Западно-Сибирская низменность регулярно подвергается половодьям, то потоп как явление на самом деле мог быть. Более того, очень часто потопы сопровождаются и лесными пожарами, возникающими из-за разрядов молний. Поэтому огненная вода, вероятно, означает единение двух стихий: пожара и наводнения. Разнообразие трактовок сюжета об Огненном потопе в мифах обских угров можно объяснить неоднократностью происхождения этих явлений. Отсюда и разные сюжеты. Огненных потопов было много.

«В любом случае, потоп для ханты и манси – это своеобразная точка отсчета появления на землях Югории пришлых людей. Спасшиеся на плотах люди осели на разных островках суши (емын мув лопсыт – святой земли куски). Все жители одного островка считались родственниками. В наши дни на развилке реки Полуя, после того, как вода спадет, становится виден небольшой островок суши. Для полуйских хантов это место священно, потому что по преданию именно на этом островке спаслись от потопа их предки, после чего семь раз крикнули на небо, и земля поднялась» [83, с. 112].

Иное сказание о потопе мы встречаем у Войкарских ханты. «Вода была везде, кроме Урала. Когда вода прибывала, на высоких склонах Урала собирались и люди, и животные – медведи, волки, лисы, росомахи (священные звери, чьи шкуры и изображения хранят в

домашних святынях). Целую неделю бушевала вода. Люди и животные вместе жили, и никто никого не боялся. На этой горе собрались разных родов и даже народов люди. После спада воды люди разошлись по разным юртам и стали жить родами. Один зырянин пришел из-за Урала (Нерапса ху) и во время потопа оказался с хантами на одной горе, после чего породнился с ними» [70, с. 44].

«Ханты, живущие по берегам Сосьвы, тоже считают, что во время священного потопа Мось-ёх спаслись именно на Урале. Пор ёх и Мось-ёх – это названия фратрий северных ханты. Мось пришли с запада, а пор пришли с юга. Практически каждый род ханты хранит свою версию Священного потопа» [83, с. 112].

«Возможно, язычники ханты и манси пережили потоп так же, как и христиане. Только одно историческое событие, Библейский потоп, случилось в 2104 году до нашей эры, а Огненный потоп ханты и манси, живущий в мифах своего народа, не имеет конкретного временного значения. Мифология вообще требует внимательного изучения с точки зрения типических образов, ведь сам факт схожести не связанных между собой исторически культур был признан этнологами еще в XIX веке» [83, с. 112]. «Исследования в области древнейшей истории человечества обнаружили, что при множестве поверхностных различий первые философские системы, выработанные человеческим разумом, сходны в своих существенных чертах» [98, с. 10]. При изучении мифологических архетипов формируется целостное мировоззрение, которое опирается на извечные аксиологические смыслы. «И здесь задача оценить ту экологию психики и морали, которую сохранило мифологическое миропонимание: не для того, чтобы внешне копировать ритуальность или быт традиционных обществ, но чтобы добавить этот компонент в современное мировосприятие и философию как его образец» [105, с. 124].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Практически все теории, объектом изучения которых являлись понятия «архетип», «миф», «мифологема», предметом своего исследования избирали первобытный миф, являющийся прообразом многих идеологических форм. Углубление в теорию мифа сопровождалось ослаблением интереса к историческим формам отражения действительности. В общемировоззренческом контексте проблема дифференциации понятий «мифологема» и «архетип» является одной из самых сложных. Однозначной и безупречной системы, позволяющей четко установить причинно-следственные связи между ними, нет.

Безусловно одно: процесс формирования литературного архетипа отражает процесс эволюции литературы и литературоведения, также в этом понятии находит отражение традиция общекультурного взаимообогащения. Изучение литературных архетипов позволяет не только глубже понять психологизм художественных образов, но и объяснить их аксиологическую природу. Наиболее логичной нам представляется следующая взаимосвязь понятий «архетип», «миф», «мифологема»: архетип – это инвариантное ядро мифологических сюжетов, а мифологема – конкретная модификация, видоизменение архетипа, запечатленное в мифе. Архетипы способствуют формированию мифов. Мифологема этноспецифична и обладает способностью реконструироваться, ее нельзя свести к конкретному мифу. Мифологемы подвержены процессу модификации и обладают возможностью связи с архетипической доминантой. Миф как особый способ объяснения мироустройства основной своей задачей ставит упорядочение и структурирование человеческой жизни. В нем единичные события приобретают всеобщий характер.

Архетипы представляют собой статичные универсалии, а мифологемы – динамичные. В мифологии мы наблюдаем устойчивые мифологемы, которые способны «раскрывать» архетипические смыслы в пространстве и времени, архетипы же, по нашему мнению, не обладают свойством «развертывания».

Отечественные литературоведы, такие как А.А. Потебня, А.Н. Веселовский, М.М. Бахтин, В.Я. Пропп, О.М. Фрейденберг, Ю.М. Лотман, Е.М. Мелетинский, С.С. Аверинцев и другие внесли большой вклад в рассмотрение понятий «мифологема» и «архетип». Предметом их анализа были взаимообусловленность данных категорий, познавательный характер мифа, метафоричность и символизм мифологических персонажей и языка, вопросы мифопоэтики.

«Термины «мифологема» и «архетип» взаимообусловлены, что объясняет сущность их восприятия сознанием этносов». «Мифологемы являются базовой моделью для создания новых мифов, они объединяют в одном пространстве архаическое мышление и индивидуально-авторское мифотворчество. Сознательно заимствованные мифологические мотивы, трансформированные в художественную культуру, составляют понятие литературного термина «мифологема» [80, с. 50]. Повторяющиеся в фольклоре разных народов мотивы формируются воображением и творческим мышлением этноса, архетипы же являются первичными структурными элементами, лежащими в основе мифотворчества.

Характерной чертой типологии мифов обских угров является анализ сюжетного действия и соотносённость с принципом деления мира на сакральный и объективно реальный. Имеющиеся на сегодняшнем этапе развития литературоведения жанровые классификации А. Регули и Б. Муканчи, Н.В. Лукиной, Т.А. Молдановой, Е.Н. Ромбандеевой обязательно соотносят миф и сказку. Разграничить эти жанры устного народного творчества весьма сложно, исторически оба жанра зародились на ранних стадиях формирования этноса обских угров.

Для обских угров характерно переплетение фольклора и религии. В мифологии народов Югры, представляющей собой систему донаучного мировосприятия, запечатлены мифологемы как первые «воспринятые» формы архетипов. Наличие элементов неслучайного сходства в мифологии ханты и манси свидетельствует о едином первоисточке. Ментальной сущности обских угров характерна отнесенность или родство с определенным божеством. Местные пантеоны и культовые традиции обладают огромным этнокультурным потенциалом, являются мифологизированными коммуникативными перекрестками.

Язычество и христианство тесно переплелись в мифотворчестве ханты и манси. Их картина мира строится по принципу пространственного триединства. Нижний и верхний миры также трехслойны, таким образом, все пространство мира представлено у обских угров семислойным. Архетипические значения мотивов присущи мифологии и ханты, и манси, потому что они не имеют национальной и временной принадлежности.

В процессе исторического развития мифологемы о Богине-Матери в мифологии обских угров сформировался мифообраз, воплощенный в образе жены бога Номи-Торума (Торума) Калтащ-эквы, женщины-матери, культ которой является одним из самых древнейших на земле. Она может выступать в различных ипостасях: покровительница рожениц и детей, богиня-родовспомогательница, мать-земля. Архетип этого мифологического персонажа реализует древнейшее представление о значении матери в жизни человека и о роли женского начала в жизни общества.

Рассматривая мифологему Ада и Рая, приходим к выводу, что в мифотворчестве ханты и манси Ад и Рай запечатлены как вертикальные миры, расположенные зеркально относительно объективного реального мира. Принцип трёхъярусности мира обских угров архетипичен. Трансформация архетипов Ада и Рая является свидетельством того, что пустые архетипические формы каждая мифокультура наполняет своим содержанием. Именно этим объясняется сходство и различие данных понятий в мифотворчестве народов мира.

Архетип Богатыря в мифологии народов ханты и манси представлен как людьми, так и божествами. В пространстве архетипов обских угров архетип Богатыря следует соотносить с архетипом Героизм. Таким образом, богатырь – это всегда герой, имеющий непосредственную связь с верхним миром. Мифологии обских угров характерны развернутые архетипические образы богатырей.

Мифотворчество ханты и манси определяет понятие «дом» как пространственную структуру со своим миром, он повторяет собой образ Вселенной нашего традиционного мировоззрения и предполагает наличие обязательных зон. Существует много свидетельств

архетипичности понимания дома как одного из замкнутых пространств. Дом как архетип присутствует в мифологии обских угров в различных понятиях: родина, семья, жилище, космос, религиозная общность, – и вбирает в себя понимание сущности самого человека. Модель дома у ханты и манси соотносится с моделью мира.

В мифологии ханты и манси нашла отражение трансформация архетипов животных. Элементы тотемизма у обских угров наблюдаются по отношению к различным зверям: медведю, лосю, собаке, щуке, кулику, гагаре, вороне и другим. Трансформация архетипов животных и птиц в мифологии обских угров происходила постоянно, в течение всего исторического развития народов.

Мифологема потопа, гибели человечества и спасения избранных также нашла отражение в мифологии обских угров. Несмотря на детальные расхождения, сюжеты мифов о потопе у ханты и манси весьма схожи, что доказывает наличие архетипа, трансформировавшегося под влиянием исторических событий и культуры обских угров.

Исторически обусловленный синтез язычества и христианства, сформированный в мировоззрении обских угров, безусловно, повлиял на их мифопоэтическое наследие.

Осколки архаической культуры обских угров живут и по сей день, так как культура не исчезает бесследно, она остается запечатленной в фольклоре, в мифах народа. Она трансформируется в глубинные архетипы человеческой психики, оказывая влияние на последующие поколения.

Забвение традиций – это залог упадка и в конечном итоге вымирания этноса, сохранение же архетипов и мифологем, запечатленных в сознании его представителей на генетическом уровне и реализованных в фольклорных текстах, – гарант жизнеспособности.

Сравнительное изучение мифов и мифологических образов в фольклоре народов ханты и манси доказывает общность их исторического развития. Их мифологическая картина мира, имеющая порой существенные различия, схожа в глобальных вопросах: происхождение мира, роль и значение языческих богов. Культурное многообразие мира растворяется в современной агрессивной унифицированной среде, зачастую традиционным культурам характерен процесс утрачивания индивидуальности. На фоне этого проблемы философско-культурологического и литературного изучения мифа становятся весьма актуальными.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов Н.А. Город Тюмень: Из истории Тобольской епархии. Тюмень: Софтдизайн, 1998. 576 с.
2. Аверинцев С.С. Аналитическая психология К. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. 1970. № 3. С. 113-143.
3. Аверинцев С.С. Краткая литературная энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1967. 876 с.
4. Аверинцев С.С. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2-х т. М.: Сов. энциклопедия, 1991. Т. 1. 671 с.
5. Азадовский М. К. История русской фольклористики. М.: Учпедгиз, 1963. Т. 2. 267 с.
6. Алгадьева Т.М. К истории изучения религиозных верований обских угров // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.1: Этнология, социология, экономика. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 28-34
7. Александров М. Проводы лебедя // Ямальский меридиан. 1992. № 1. С. 65.
8. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3-х т. М. Художественная литература, 1957-1958. С. 69-70.
9. Баевский В.С., Романова И.В., Самойлова Т.А. Русская лирика XIX–XX веков в диахронии и синхронии. Математическая морфология: электронный математический и медико-биологический журнал. Смоленск: Издательство Смоленского государственного медицинского университета, 2003. Т. 5. С. 33-57.
10. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. 445 с.
11. Белькова А. Е. Лексическая актуализация разговорного стиля в структуре повествования югорского прозаика Н. И. Коняева // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 1. С. 26-33.
12. Белькова А.Е. Специфика синонимии как проявление номинативного варьирования в югорской поэзии: на материале творчества Владимира Алексеевича Мазина // Вестник угроведения. 2018. Т 8. № 1. С. 15-21.
13. Большакова А.Ю. Архетип – концепт – культура // Вопросы философии, 2010. № 7. С. 47-57.
14. Большакова А.Ю. Теория архетипа на рубеже XX-XXI вв. // Вопросы филологии, 2003. № 1 (13). С. 37-47.
15. Бушков А.А. Планета призраков. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2007. 575 с.
16. Величко И.И. В.Н. Чернецов как исследователь культуры обских угров // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2.: Материалы междунар. симпозиума. Екатеринбург: Волот, 2006. С. 27-34.
17. Верховский И.А. Некоторые аспекты этнометафизики традиционных обществ в свете европейской историко-философской традиции // Материалы III Югорских чтений. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 40-47 с.

18. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989. 405 с.
19. Винклер Р.Л. Существует ли научная школа В. Штейница в области хантоведения // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2: Материалы междунар. симпозиума. Екатеринбург: Волот, 2006. С. 4-11.
20. Волдина Т.В. Основные этапы изучения хантыйского фольклора // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.2: Филология. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2002. С. 130-135.
21. Гемуев, И.Н. Вина демиурга // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. С.175-179.
22. Гемуев И.Н. Мировоззрение Манси. Дом и Космос. М.: Наука, 1990. 232 с.
23. Гемуев И.Н. Народ манси: Воплощение мифа. Новосибирск: Институт археологии и этнографии, 2000. 104 с.
24. Герасимова Д.В. Медвежьи песни вогулов, записанные Б. Мункачи // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.1: Филология. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 140-146.
25. Герасимова Д.В. Мифы народа манси (вогулов) по материалам А. Регули и Б. Мункачи // Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблемы устойчивого развития: сборник материалов международной научной конференции. М., 2004. С. 351-359.
26. Горбовский А.А. Какой была древняя Цивилизация до Катастрофы? М.: Алгоритм, 2012. 240 с.
27. Дмитриенко М.В. Мифологема «поэт» и ее концептуальные модели в русском поэтическом дискурсе XIX – XX вв. // Вестник ЧелГУ, 2009. № 27 (165). С. 29-33.
28. Зеленский В.А. Словарь аналитической психологии. М.: Когито-Центр, 2008. 120 с.
29. Молданов Т.А. Земля кошачьего локотка. Вып. 3. Томск: Изд-во ТГУ, 2003. 229 с.
30. Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Структура и вариативность. Новосибирск: Наука; Сибирское предприятие РАН, 1997. 152 с.
31. Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Сб. ст. памяти В.Я. Проппа. М.: Наука, 1975. С. 44-75.
32. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Томского университета, 1995. Т. 2. 284 с.
33. Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 183-251.
34. Кашталова Л.В. Образ Калтац в фольклоре обских угров: общее и особенное // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.1: Филология. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. С. 147-152.

35. Кобылко Н.А. Мифологема как ключевое понятие мифокритики: современные подходы // Современная филология: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Уфа, июнь 2014 г.). Уфа: Лето, 2014. С. 4-6.
36. Ковалева И. Миф: повествование, образ и имя // Литературное обозрение, 1995. № 3. С. 92-94.
37. Косарев А.Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. СПб: Университетская книга; М.: PerSe, 2000. 303 с.
38. Косинцева Е.В. Метатекст в хантыйской литературе: урбанистический код. БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок». Ханты-Мансийск, 2020. 168 с.
39. Кривошеев Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. Л.: Знание, 1988. 23 с.
40. Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 250 с.
41. Кулемзин В.М. О хантыйских шаманах. Тарту: ЭЛМ, 2004. 210 с.
42. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма, 1992. 548 с.
43. Кулемзин В.М., Лукина Н.В., Молданов Т.А., Молданова Т.А. Мифология хантов. Томск: Издательство Томского университета, 2000. 310 с.
44. Кэмпбелл Дж. Маски бога. М.: Золотой век, 1997. 758 с.
45. Лапина, М.А. Этика и этикет хантов. Томск: Изд-во Том.ун-та, 1998. 198 с.
46. Ларкович Д.В. Миф о вечном возвращении в романе Е.Д. Айпина «В поисках Первоземли» // Имагология и компаративистика. 2021. № 15. С. 173-191.
47. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994. 354 с.
48. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Наука, 1985. 399 с.
49. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М.: Азбука, 2014. 320 с.
50. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Предисловие. М.: Мысль, 2001. 561 с.
51. Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 920 с.
52. Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин: Александра, 1992. 479 с.
53. Мадьярова М.Н. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск: Наука, 2005. 568 с.
54. Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. 304 с.
55. Манн Т. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Худож. лит., 1960. Т. 9. 683 с.
56. Мартынова Е.П. В.Н. Чернецов и проблемы этносоциальной истории обских угров // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч.2: Материалы междунар. симпозиума. Екатеринбург: Волот, 2006. С. 161-169.
57. Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М.: РГГУ, 1994. 136 с.

58. Мелетинский Е.М. Общие свойства мифологического мышления. Функциональная направленность мифа. М., 1995. 408 с.
59. Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство Киевское: Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. СПб.: Н. И. Михайлов, 1869. 895 с.
60. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XX в. Новосибирск, 1975. 265 с.
61. Мифологический словарь. М., 1991. 736 с.
62. Мифы, предания, сказки ханты и манси. М.: Наука. 1990. 568 с.
63. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). М.; Новосибирск: Наука, 2005. 476 с.
64. Молданова Т.А. Нетрадиционные сверхъестественные существа в сновидениях хантыйских детей // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.1. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 66-71.
65. Мосин А.Г. Родовая память и проблемы развития исторического сознания общества (по материалам русского сторожилъческого населения Югры) // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч.2: Материалы междунар. симпозиума. – Екатеринбург: НПМП «Волот», 2006. С. 255-264.
66. Народы России: энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. 479 с.
67. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. Сочинения в 2-х т. Т 1. М.: Мысль, 1990. 830 с.
68. Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в 18 в. Л.: Учпедгиз, 1941. 148 с.
69. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. 364 с.
70. Перевалова Е.В. Войны и миграции северных ханты // Уральский исторический вестник. (Древние и средневековые культуры Урала в евразийском культурном пространстве). Екатеринбург: Академкнига, 2002. № 8. С. 36-58.
71. Песикова А.С. Ландшафт для слабых или сильных? // Языки и культура народов ханты и манси: Материалы Междунар. конференции, посвященной 10-летию НИИ обско-угорских народов. Ч.1: Этнология, социология, экономика. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 208-218.
72. Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005. 463 с.
73. Попова С.А. Мансийская обрядность перевода в иной мир // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Томск.ун-та, 2002. Вып. 9. С. 134-161.
74. Потебня А.А. Слово и миф. М.: Правда, 1989. 624 с.
75. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. 336 с.
76. Резанов, И.А. Великие катастрофы в истории Земли. М., Наука, 1984. 176 с.
77. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом, 1993. 208 с.

78. Ромбандеева Е.И. Мансийские детские сказки с переводами и комментариями. Ханты-Мансийск, 2010. 74 с.
79. Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г. Юнга. М.: Ренессанс, 1991. 304 с.
80. Рымарева Е.Н., Себелева А.В. Архетипы и мифологемы в литературных мифах Е.Д. Айпина «Масай-богатырь» и М.К. Анисимковой «Танья-богатырь» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2017. № 6 (72). Ч. 2. С. 49-52.
81. Себелева А.В. Трансформация архетипов и мифологем в творчестве ханты и манси // Культура, наука, образование: проблемы и перспективы: материалы II Всеросс. науч.-практ. конф. Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. гос. ун-та, 2013. Ч. III. С. 128-129.
82. Себелева А.В., Рымарева Е.Н. Понятие «архетип» и мифология обских угров: теоретический аспект // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2016. № 12 (66). С. 34-37.
83. Себелева А.В., Рымарева Е.Н. Трансформация архетипа «всемирный потоп» в мифологических сюжетах обских угров // Ученые записки Орловского государственного университета. 2017. № 1 (74). С. 109-114.
84. Северные просторы. 1995. № 2-3. С. 53-56.
85. Семенов А.Н. О чтении, с пристрастием и без... Ханты-Мансийск, 2018. 150 с.
86. Семенов А.Н. Теоретические аспекты литературы как культурного пространства. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. 174 с.
87. Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2001. 344 с.
88. Слинкина Г. И. Глухарина голова: сказка. Екатеринбург: Парус, 2002. 226 с.
89. Стеблин-Каменский М.И. Миф. Л., Наука, 1976. 103 с.
90. Сэмьюэлз Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга. М.: ЭСИ, 1994. 183 с.
91. Тахтуева А.М. Материальная культура юганских хантов. Сургут: Северный дом, 1895. 80 с.
92. Телегин С.М. Термин «мифологема» в современном российском литературоведении // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя: материалы Международной заочной научной конференции (г. Астрахань, 19-24 апреля 2010 г.). Астрахань: Астраханский университет, 2010. С. 14-16.
93. Троцкий И.М. Античный миф и современная сказка // С.Ф. Ольденбургу: К пятидесятилетию науч.-обществ. деятельности. 1882-1932. Сб. ст. Л.: Издательство Академии наук СССР, 1934. С. 523-535.
94. Трубецкой Н.С. К вопросу о Золотой бабе // Этнографическое обозрение. 1906. Кн. 1-2. С. 50-65.
95. Уваров М.С. Бинарный архетип. СПб.: Изд-во БГТУ, 1996. 214 с.
96. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М.: Восточная литература РАН, 1998. 800 с.
97. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 832 с.

98. Фрэзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.: Политиздат, 1989. 542 с.
99. Хомич Л.В. Ненцы: Очерки традиционной культуры. СПб.: Русский Двор, 1995. 124 с.
100. Хюбшер А Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века. М.: ЦТР МГП ВОС, 1994. 316 с.
101. Чернецов В.Н. Манси. Из полевого дневника. Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XX в.). М.: Северные просторы, 2002. С. 490.
102. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. 1939. № 2. С. 20-42.
103. Шатилов М.Б. Общее мирозерцание и верования. Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XX в.). М.: Северные просторы, 2002. 528 с.
104. Шульц Л. Р. Краткое сообщение об экскурсии на реку Салым Сургутского уезда // ЕТГМ. Тобольск, 1913. Вып. 21. С. 9.
105. Щепановская Е.М. Систематизация архетипов мировой мифологии: генетический метод // Обсерватория культуры. М., 2011. № 4. С. 124-132.
106. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010. 251 с.
107. Этимологический словарь русского языка. М.: Изд-во МГУ, 2007. 400 с.
108. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 2000. С. 124-167.
109. Юнг К.Г. Аналитическая психология и воспитание. Собрание сочинений: в 4-х т. Т. 2. Конфликты детской души. М.: Канон, 1994. 151 с.
110. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.
111. Юнг К.Г. Подход к бессознательному // Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 124-167.
112. Юнг К.Г. Собрание сочинений. Конфликты детской души. М.: Канон, 1997. 336 с.
113. Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Völker // FFC. Porvoo; Helsinki, 1921. № 44. Vol. 2. S. 250.
114. Munkacsı, B. Jstenekhösièenekel, regèlesidezöigè I. Budapest, 1910. S. 61.

Научное издание

**Рымарева Елена Николаевна
Себелева Анастасия Валериевна**

**ТРАНСФОРМАЦИЯ АРХЕТИПОВ И МИФОЛОГЕМ
В ТВОРЧЕСТВЕ ОБСКИХ УГРОВ**

Монография

ISBN 978-5-00047-611-6



9 785000 476116

Редактор: Солдатова Е.Е.

Технический редактор: Д.В. Вилявин

Обложка: Д.В. Вилявин

Подписано в печать: 20.05.2021

Гарнитура Times New Roman. Усл. печ. листов 5,5

Электронное издание. Объем 1,46МБ. Заказ 2204

Издательство НВГУ

628615, Тюменская область, г. Нижневартовск, ул. Маршала Жукова, 4

Тел./факс: (3466) 24-50-51, E-mail: izdatelstvo@nggu.ru