

Департамент образования и молодёжной политики
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
БУ ХМАО – Югры «Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок»



Кашлатова Л.В.

Женский пантеон обских угров

Монография

Тюмень
2017

УДК 39;398.3(=511.1)
ББК 82.3(=665)+63.521(=665)+63.587
К 31

Научный редактор: доктор культурологии В.И. Семенова
Рецензенты: Н.А. Лискевич, кандидат исторических наук
Т.В. Волдина, кандидат исторических наук

Кашлатова Л.В.

К Женский пантеон обских угров. Монография / Л.В. Кашлатова. –
Тюмень: ООО «ФОРМАТ», 2017. – 158 с.: ил.

В данном исследовании впервые рассматриваются женские божества на основе мифологических источников обско-угорских народов, среди которых особое место занимают представления о материнском начале, сохранившееся у среднеобских хантов. Выявлено, что не одна главная богиня-жизнедательница, а несколько богинь играют важную роль в жизни хантов, установлены места и формы их почитания, определены их роль и функции в системе традиционной религии и культуры.

Материалы исследования могут быть полезны фольклористам, этнографам, историкам, религиоведам, студентам, школьникам и всем тем, кто интересуется традиционной культурой обско-угорских народов.

УДК 39;398.3(=511.1)
ББК 82.3(=665)+63.521(=665)+63.587

ISBN 978-5-6040368-2-2

© Кашлатова Л.В., 2017
© Обско-угорский институт прикладных
исследований и разработок, 2017
© ООО «ФОРМАТ», изготовление, 2017

Оглавление

Предисловие.....	4
Глава I. Женские божества обских угров.....	7
1.1. Богини в культуре народов мира.....	7
1.2. Реконструкция женского пантеона обских угров.....	20
1.3. Богини среднеобских хантов.....	40
Глава II. Обряды среднеобских хантов с женскими божествами.....	61
2.1. Почитание богини <i>Каттась-Ими</i>	61
2.2. Богини-соперницы <i>Каттась-Ими</i> и <i>Ай-Каттась</i>	93
2.3. Феномен среднеобских богинь.....	109
Заключение.....	126
Источники.....	129
Литература.....	130
Список информантов.....	144
Приложение.....	145

Предисловие

В настоящее время «женская» проблематика находится в сфере внимания гуманитарных исследований. Особое место занимает изучение роли женщины в традиционном обществе, в котором существуют некие стандарты женского поведения, уходящие своими корнями в начало человеческой культуры и связанные с архетипом Великой Матери. В мифологических традициях практически всех народов мира сохранились указания на важную роль женщины в жизни древнего общества. В мифах женщинам приписывается изобретение ритуалов, обладание первыми священными предметами, использование магической силы и многое другое, что указывает на их былое и утраченное могущество, следы которого мы обнаруживаем при исследовании фольклорных источников и обрядовой практики. Данное исследование посвящено анализу роли женщины в традиционном обско-угорском обществе. Одним из перспективных регионов в Западной Сибири для изучения женских божеств и духов является Средняя Обь, где проживает группа среднеобских хантов. Формирование этой этнической группы связано с историей Кодского княжества, в управлении которым активно участвовали женщины из рода Алачевых [Бахрушин, 1935: 43-44; Очерки истории..., 1995: 113]. В религиозных воззрениях среднеобские ханты отдают большое предпочтение в почитании божеств именно *Каттась-Ими*¹, как женской богине. Кроме этого среднеобские ханты по сей день почитают сразу двух равно значимых женских богинь – *Ун Каттась* и *Ай Каттась* (Большая и Маленькая *Каттась*).

Цель данной работы – это исследование пантеона женских божеств и духов обских угров по фольклорным источникам и обрядовой практике как целостного явления традиционной духовной культуры, отражающей эволюцию традиционного мировоззрения и своеобразие этнической истории.

¹ Общеугорскую богиню *Калтась-Ими* почитают все группы ханты и манси, на каждой локальной территории их проживания она имеет свои имена: *Калтась* (манс.), *Калтац* (каз.х.), среднеобские ханты её называют *Каттась-Ими*, *Каттась-Анжки*. В данной работе имя обще-угорской богини *Калтась* будет приводиться в вариантах, предложенных цитируемыми авторами.

В работе описываются семейно-родовые обряды, которые отмечались членами семьи, хранителями святого места: обряд переодевания изображения богини, обряд переноса изображения, обряды в честь отлета и прилета лебедей, весной и осенью. Автор их описывает впервые.

В ряду религиозно-культовых церемоний, особое место отводится *Каттась-Ими* в ритуалах, связанных с появлением на свет ребёнка. С ритуалом рождения ребёнка тесно связаны другие обряды: обряд гадания *хунтытта вер*, обряд воскрешения *нох тьяксытта вер*.

В научный оборот вводится новая значительная информация о святилище богини *Каттась-Ими*, отмечены изменения в домашней атрибутике, перемене местоположения святынь (перенос из Калтысьян в Мулигорт).

Новизна исследования заключается в том, что впервые женские божества рассматриваются на основе мифологических источников обско-угорских народов, среди которых особое место занимают представления о материнском начале, сохранившиеся у среднеобских хантов. Описание обрядов и обычаев сопровождается фольклорными материалами и сведениями, полученными у информантов.

Выражаю благодарность всем тем, кто способствовал подготовке и выходу этой книги. На этапе сбора материала всем своим информантам, представителям различных территориальных групп, в первую очередь моим землякам и родственникам: М.А. Дедюхиной (Игрим), З.И. Проскуряковой (Нягань), А.А. Лыскову (д. Мулигорт), С.П. Дедюхиной (Березово), А.В. Лыскову (Березово), В.М. Тымановой (Нарыкары), за то, что делились сокровенными сведениями. Я также благодарна своей тётке Анне Никитичне Лысковой, которая была моим наставником и основным информантом. Светлая память моим родителям: маме Зое Алексеевне Лысковой и отцу Василию Ивановичу Лыскову, привившим мне любовь к родному языку, традициям своего народа.

Особая благодарность научному руководителю доктору культурологии Валентине Ивановне Семеновой, которая на протяжении всей работы высказывала свои замечания и предложения, её советы

способствовали выходу монографии. При разработке темы бесценную помощь оказали кандидат исторических наук С.А. Попова, кандидат исторических наук М.А. Лапина, кандидат исторических наук Н.А. Лискевич. Я признательна своей семье, прежде всего мужу, который на протяжении многих лет морально поддерживал меня; детям, которые понимали меня и оставались надолго одни.

Глава I. Женские божества обских угров

1.1. Богини в культуре народов мира

Почитание женских божеств – универсальное явление, существовавшее и существующее в культурах народов мира. О том, что в древности женщины играли важную роль в обществе, первым задумался И.Я. Бахофен (1815-1887 гг.), который в своём труде «Материнское право», опубликованном в 1861 г. сформулировал теорию о существовании матриархата как специфической стадии развития человеческого социума. Он выделил особую стадию в развитии общества и назвал её матриархатом (букв. «власть матерей») – это ранняя стадия развития первобытнообщинного строя, характеризующаяся доминирующей ролью женщин в семье, хозяйстве, общественной жизни, когда счет родства происходил только по женской линии – от матери к дочери [Бахофен, 1996: 219-220]. И.Я. Бахофен заметил, что до патриархального периода развития общества в течение длительного времени женщина была центром семьи, занимая главное место в обществе и религии. Женские божества, олицетворяющие материнство и плодородие играли важную роль (древнеегипетская Исида, фригийская Кибела, аккадская Иштар, древнегреческая Рея, мать Деметры, покровительницы плодородия и пр.). Он утверждал, что «стадия матриархата была универсальной в истории человечества, что женщины через материнство создали братство всех людей, сознание и признание которого погибают вместе с отцовством. На самых глубоких ступенях человеческого бытия единственным светлым мгновением в жизни, единственным наслаждением в пучине бездонного бедствия была материнская любовь, привязывающая женщину к порождению ее плоти» [Там же, 1996: 229].

Почти одновременно с книгой И.Я. Бахофена выходят работы Д.Ф. Мак-Леннана (1865), Л.Г. Моргана (1870) о матрилинейном счете родства у ирокезов. Американский исследователь Л.Г. Морган (1818-1881 гг.) ввёл понятие материнского рода как начальной, допатриархальной стадии первобытного общества, древнейшей

формы социальной организации и «естественного центра развития религии и местом возникновения религиозных церемоний» [Морган, 1934: 38, 49].

Идеи И.Я. Бахофена и Л.Г. Моргана были поддержаны Ф. Энгельсом (1820-1895 гг.), который отметил, что в древности «убийство матери – тягчайшее, ничем не искупимое преступление» [Энгельс, 1934: 8]. Ф. Энгельс отметил, что женщины имели большое значение в происхождении семьи (главенство женщины в роду). Счет родства по женской линии от матери к дочери, сохранившийся у ряда народов, свидетельствовал о высоком положении и социальном равенстве женщины в архаичных обществах [Там же, 1934: 247].

Теория матриархата не была принята в науке и подверглась критике, как в западной, так и в советской историографии. В последней сохранялась линия признания матриархата в силу следования за марксистской теорией в лице Ф. Энгельса. М.О. Косвен (1885-1967 гг.) в своем труде «Матриархат. История проблемы» (1948), писал, что период матриархата является ранним периодом развития организованного общества, он называет матриархат универсально-историческим этапом развития всего человечества [1948: 3]. Видный советский ученый-этнограф, религиовед С.А. Токарев (1899-1985) считал, что наличие женских статуэток в ориньякской эпохе не что иное, как культ женских предков-прародительниц и это памятники ранней формы материнско-родового культа. А найденные в большом количестве женские статуэтки возле очага, С.А. Токарев считал изображениями хозяйки огня: следы подобного мифологического образа, предмета семейного культа, сохранились у многих современных народов, особенно у народов Сибири [Токарев, 1986: 33].

Следующая волна интереса к роли женщин в формировании человеческого общества связан с распространением ставшего популярным в середине XX в. учения К. Юнга об архетипах, под которым он понимал изначальные образы, первообразы. Среди архетипов К. Юнга присутствует и архетип матери, выражающий стихийное бессознательное начало, с которым связаны такие важные качества, как материнская забота и сочувствие; магическая власть женщины; мудрость и духовное возвышение, превосходящие пределы разума; поддержка всего, что способствует росту и плодородию;

главенство там, где происходит превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его тёмной бездной и миром мёртвых [Юнг, 1997: 211, 217-219].

Многие ученые обратились к изучению женских богинь через мифологию, где прослеживаются древнейшие представления о природе и обществе, о Вселенной, о Великих Матерях-Природы. Многие из них, так или иначе, касались проблемы женского культа. Р. Грейвс (1895-1985 гг.) обратился к мифологии и показал, что у всех народов мира есть мифы, рассказывающие о первенстве женщин. В книге «Белая Богиня» (1948) он заявил, что женщина божественна, что её справедливо называют Великой Матерью богов [Грейвс, 2005: 89]. Для Р. Грейвса богиня вечна, называя её Великой, тем самым обозначил в пространстве культуры феномен изначальной Великой Матери, Великой Богини. В контексте древнейшего религиозного культа не существовало такого понятия, как отцовство. «Великая Богиня бессмертна, неизменна и всемогуща, богов-мужчин не было», что те, кто отреклись от Великой Богини и создали олимпийский пантеон [Там же, 2005: 627, 636].

Концепция Р. Грейвса была поддержана Э. Нойманном, Р. Патаем, Э. Фроммом, Э.О. Джеймсом, и др. Э. Нойманн (1905-1960) считал, что представления о сверхчеловеческих существах женского пола, владычицах в определенной сфере природных явлений или общественной деятельности, возникли в раннем матриархальном обществе в связи с особой ролью женщин. А обилие женских фигурок на территории от Сибири до Пиренеев, предполагает наличие единого «мировоззрения», в центре которого стояла Великая Богиня [Нойманн, 2012: 104]. Р. Патай (1911-1998) нашёл следы древнего женского божества – иудейской богини, в еврейской религии. По его мнению, «женские божества появились одновременно с мифами: из тела первичной богини явилось мировое яйцо или была рождена земля» [2005: 10]. Э.О. Джеймс в древних фигурках женщин увидел материализацию символа культа богини-матери [2006: 157].

Немецкий психоаналитик Э. Фромм (1900-1980 гг.) предложил заменить термин «матриархат» термином «матрицентризм», сделав акцент не на властное положение женщин в древности, а на их центральное положение как матерей, восходящих к единой

Матери-Природе, Женскому Началу. Он считал, что при «матрицентризме» все равны, что «у матери все дети любимые» [Фромм, 2000: 124]. В своем труде «Кризис психоанализа» (1970) он отметил, что священность женщины находится в прямой зависимости от святости Земли. «Образ Великой Матери не исчез бесследно, он сохранился в понятии святой земли» [Там же, 2000: 198].

Таким образом, в западноевропейской традиции образ Великой Праматери был сформулирован на основании анализа этнографических, мифологических источников и подкреплён исследованиями в области психологии человека. Настоящая революция в воззрениях на роль женского начала в становлении человеческого общества была произведена работами М. Гимбутас (1921-1994). Она реконструировала картину матриархального доиндоевропейского общества Старой Европы, опираясь на археологические источники. М. Гимбутас проанализировала тысячи изображений женщин, найденных археологами в древних святилищах, и пришла к выводу, что поклонение женским божествам указывает на центральное положение женщины в первобытной культуре и само существование этой культуры в согласии с природой [Гимбутас, 2006: 243]. Эта миролюбивая матриархальная культура Старой Европы была связана с землей, морем и культом Великой Богини-матери, которая выступала в роли верховного божества, запечатлённая в археологических памятниках в различных ипостасях и образах, а религиозно-обрядовая сфера находилась в руках женщин [Там же, электронный ресурс]. М. Гимбутас также пишет о том, что Великие Богини-Матери были первыми божествами, созданные человечеством. Великая Богиня имела разные атрибуты и функции, она аккумулировала сакральные образы населения Старой Европы. Среди них – Богиня-Змея, Богиня-Корова, Богиня-Птица. Мистерии древнего европейского населения были сосредоточены вокруг отождествления богини и Луны. Три фазы Луны – растущая, полная, убывающая – отвечали трём функциям Богини, которые проявлялись в трёх ипостасях, соответствующим фазам Луны. Богиня даровала жизнь, давала смерть и обеспечивала превращение и возрождение, подобно тому, как рождался, умирал и обновлялся Месяц [Там же, 2006: 376].

По мнению М. Гимбутас, забвение женских богинь началось с вторжения полукочевых иерархически организованных индоевропейских племен с севера и востока, которые принесли в Европу патриархальных богов, уничтожили святилища, но не истребили древних богинь. Они не только разрушили материальную культуру, но и изменили духовную жизнь древних европейцев, их идеологию, принципы и шкалу ценностей, на которых она была основана. Впоследствии, на обломках древнеевропейской цивилизации, под влиянием принесенной индоевропейцами идеологии и религии, начали складываться новые культуры и новый пантеон, в котором место женского божества – олицетворения жизни и благополучия, символом которого была чаша – заняли воинственные боги в мужском облики [Там же, 2006: 302].

М. Гимбутас, обобщив огромный археологический материал, собранный со всей Европы, придала этой проблеме глобальный характер и вызвала интерес к женским культам, их происхождению и наследию. Вслед за ней ряд учёных – историков, этнографов, антропологов, психологов и др., посвятили свои работы культам богини-матери – это М. Элиаде, Б.А. Рыбаков, А. Голан, Э.И. Гоникман и др.

В мифологических представлениях многих народов Земля-Мать мыслилась родительницей всех людей. М. Элиаде (1907-1986 гг.) считал, что поклонение Матери-Земле древнее земледелия, так как долгое время она одна отвечала за рождение и плодородие зверей, растений. Мать-Земля способна зачать сама, без помощи какого-либо праотца, как, например, у средиземноморских богинь – Гера рождает Ареса и Гефеста без отца, а Гея (Земля) выносила Уранаса «существо, равно ей самой, способное накрыть её всю» [Элиаде, 1994: 92].

В зоне внимания М. Гимбутас были женские божества вообще, она сделала упор на глобальность этого явления в эпоху неолита, энеолита. В этнографических исследованиях мировоззренческий образ женщины трактуется, прежде всего, как образ богини-матери, подательницы жизни. Академик Б.А. Рыбаков в своей книге «Язычество древних славян» (1981) не только провёл исследование для конкретной культуры древних славян, но и реконструировал

славянский пантеон по фольклорно-мифологическим источникам, в который вошли и женские богини: Макошь, Берегиня, Жива, Лада, Леля, Дидилия, Род и рожаницы, Баба Яга, Среча, разные русалки, лесные феи, шишиги, кикиморы, болотницы [Рыбаков, 1997: 379, 393, 438]. Древние славяне обожествляли землю, воду, воздух. Особо Б.А. Рыбаков уделил внимание культу двух рожаниц-богинь, уходящих корнями в матриархальный период, обеспечивающих плодovitость и плодородие, которые прошли две основные стадии: охотничью и земледельческую. Одновременно с представлениями о двух рожаницах от предшествующей охотничьей эпохи, у ранних земледельцев появилось представление о единичном женском божестве рождающей земли. У земледельческих племен Великая мать мыслилась – как Мать-Земля, у русских выразилась в образе богини Макоши (Мокошь). Это богиня по своему положению в верованиях древних славян была равна Перуну [Там же, 1997: 509].

Советские археологи не оставили и тему матриархата, продолжая изучать более древние, предземледельческие культуры. Произошёл переход от его понимания как женовластия к его трактовке в контексте формирования древнего мировоззрения и социума. А.Д. Столяр (1985) выдвинул тезис о гносеологических корнях (гносеологической опоре) культа «женского божества» [1985: 254, 257].

К всеобщему образу Великой Матери через миф и символ вернулся А. Голан. Он считал, что у истоков человечества стояла Великая богиня, которая является владычицей судьбы «она всё ведает» [1993: 187]. По его мнению, в эпоху палеолита и неолита женское божество считалось главным и неоднозначным: образ почитаемой богини глобален, она мать-родительница и в то же время злая, жестокая, кровожадная [Там же, 1993: 166, 167, 187].

Важным итогом научных исследований в конце XX в. является то, что образ Великой Богини связывается с древним мировоззрением и пониманием её как женского плодоносящего, порождающего начала, положенного в основу древнего мироосмысления. Э.И. Гоникман сравнивает Мать мира с космическим женским началом, так как мироздание не может не иметь женского (порождающего) начала. Женское начало мира содержит тот же энерге-

тический потенциал, что и мужское, но психический аппарат женщины более тонок, более эмоционален, чем мужской [Гоникман, 1995: 83].

Все рассмотренные выше подходы на сегодняшний день обобщены в исследованиях С.Г. Фатыхова. В своих работах С.Г. Фатыхов [2009, 2011] предложил другое понимание матриархата как эпохи взрывного культурогенеза и социально-биологического величия женщины, как особой функционально-социобиологической системы, в рамках которой происходило становление человеческой культуры [Там же, 2009: 28]. По С.Г. Фатыхову «женщина в матриархате «вскармливала» социальный порядок и являлась хранительницей и контролёром сложившихся культурных форм общественного порядка» [Там же, 2011: 8]. Он и дал новое определение матриархату. По его мнению, это не управляемый женщинами примитивный социально-экономический строй, а социально и биологически обусловленная материнским феноменом фантомная функциональная система, ставшая питательной средой всех человеческих культур, на каком бы континенте и в какую бы эпоху они не возникли, это особая функционально-социобиологическая система, в рамках которой происходило становление человеческой культуры [Там же, 2009: 9].

С.Г. Фатыхов также считает, что не вера в духов и призраков породила бога, а мать-прародительница стала божественным духом в своей семье и в своём роде. Её обожествление можно считать фактом прамотеизма, которого теоретики религии не обнаружили до сих пор [Там же, 2009: 140]. Осознав женщину и свою мать как перво реальность, человек через муки познания увидел в них и конечную реальность, абсолютную реальность, сверхреальность, то есть божество [Там же, 2011: 36].

В своих работах С.Г. Фатыхов широко использует богатые сибирские материалы, что заставляет вычленивать их в особое направление для дальнейших исследований по интересующей нас теме. В мифах бурят Мать-создательница Вселенной возникает сама по себе. В бурятском пантеоне божеств есть множества небожителей *тэнгриш* (их 99), они живут на небе, одни из которых считаются светлыми и добрыми, а другие темными и злыми. Каждая

местность, гора, река, озеро, необыкновенная скала, родник имеют своего *эжина* – ‘хозяин, владыка’. Например: Хозяйка гор, Хозяйка вод [Михайлов, 1987: 10-13]. У долган вообще нет духов мужского пола. Они почитают семь духов-прародительниц, матерей и хозяек стихий природы, солнца, луны и земли [Шахнович, 1971: 200].

Начало планомерного изучения и собирания материалов о мировоззрении коренного населения Севера было положено в XVIII в. участниками Академических экспедиций под руководством Г.Ф. Миллера (1733-1743 и 1768-1774 гг.). В состав экспедиции входили биологи, историки, этнографы: С.П. Крашениников, Г.В. Стеллер, П.С. Паллас, В.Ф. Зуев, И.Г. Георги, и др. В «Сочинениях» П.С. Палласа (1786, 1788), И.Г. Георги (1776, 1799) и студента В.Ф. Зуева (1947) появляются первые достоверные данные о верованиях и ритуалах обских угров, в том числе и сведения о женских божествах.

В XIX в. исследования в области культуры коренного населения Сибири проводили зарубежные учёные. Среди них: А. Регули (1844-1845), М.А. Кастрен (1858), О. Финш и А. Брэм (1882) и др. Ими собран огромный языковой, фольклорный и этнографический материал, в котором есть сведения о религии, обрядности, культе духов-покровителей и о женских божествах.

В XX в. в советской науке активно обсуждались вопросы, связанные с социальной организацией коренных народов Сибири. А.Ф. Анисимов (1959), А.М. Золотарёв (1964), Й. Хекель (2001) зафиксировали наличие дуально-родовой организации, то есть деление родов на две группы — фратрии, прародительницами которых были женские персонажи. Космологические представления народов Севера подробно рассмотрел А.Ф. Анисимов (1959) – деление вселенной на три мира: верхний, средний и нижний, расположенных по вертикали. Жизнь богов верхнего мира представлялась аналогичной жизни самих людей. Хозяйка Вселенной мыслится хозяйкой земли и всего сущего на ней, предстаёт одновременно и женщиной и животным: кетская *Хоседам* – мыслится женщиной, но следы её ног – звериные; эскимосская *Седна* – одновременно является женщиной и моржихой; эвенкийская *Бугады* – женщина и лосиха [Анисимов, 1959: 22, 85]. Проанализировав космологические

представления, А.Ф. Анисимов замечает, что материнский род по своей структуре был матрилинейным, то есть включал в себя только предполагаемую праматерь и её дочерей со всеми потомками по женской линии кровного родства. Он выявил множества почитаемых матерей и хозяек явлений и стихий природы, в тоже время проигнорировал значимость женских божеств как мировоззренческий элемент [Там же, 1959: 59].

Ряд советских этнографов, археологов, антропологов, историков и др. выявили пережитки материнского рода у таких охотничьих народов, как эвенки, кеты, ненцы и нганасаны: Б.О. Долгих (1960), Л.В. Хомич (1966), Е.А. Алексеенко (1967), Г.Н. Грачева (1983), М.Б. Хлобыстина (1987) и др. Особое место в народных верованиях этих народов занимают женские образы. В мифологии именно женские персонажи являются покровителями судьбы, брака, плодородия, домашнего очага, поэтому центром поклонения в религии ненцев были такие женские образы, как: *Я-Миня* – богиня-покровительница и рождения земли, *Я-Мюня* – подземная старуха, *Я-Небя* – Мать-Земля, *Ямал-Нэ* – богиня Ямала, *Ту-Хада* – хозяйка огня, *Мяд-Похуца* – хозяйка чума, *Пэ мал Хада* – хозяйка вершины горы и самая почитаемая богиня на Ямале *Я-Мал-Нэ* – покровительница земли Ямала. [Лар, 1998: 14, 21]. В селькупской мифологии у начала начал стоят женские старухи: *Има-Ылынта-Кота* – Небесная старуха или Жизненная старуха, самая высокочтимое божество селькупов. Эта старуха со своими двумя дочерьми живет на седьмом небе [Прокофьев, 1976: 111]. В кетской мифологии есть два высокого ранга женских персонажа полярной противоположности – *Томем* и *Хоседам*, *Томем* принадлежит к кругу доброжелательных к людям, *Хоседам* враждебна людям, она олицетворяла север, сторону смерти [Алексеенко, 1977: 33, 34]. Г.Н. Грачева провела исследование традиционного мировоззрения охотников Таймыра и считает, что «самой главной все-таки считалась Земля-Мать. Она как будто родит всё живое и без вмешательства Солнца и Луны, но, тем не менее, делит с ними свои функции» [Грачева, 1977: 25]. Женские божества, известные под разными именами, настолько близки своими атрибутами и характеристиками, что создаётся впечатление, что они в сущности, лишь многообразие персонификации одного образа – Матери Мира.

Мифологическую модель мира коренных народов Сибири представила М.Б. Хлобыстина. В ней содержатся архаические представления о женщинах-созидательницах, Матерях Природы. Она рассмотрела множественность Матерей Природы и пришла к выводу, что их сестринские отношения следует считать древним пластом представлений о всепроникающем материнском начале в силах природы [1987: 45, 51]. В мифологии эскимосов просматриваются древние лики архаических Матерей-Природы, Сестер: *Гила* – владычица Воздуха, *Пинга* – владычица Земли, *Седна* – владычица Моря. Женский пантеон – типичная черта эскимосов, где центральный образ занимает *Седна* – Женщина-Моржиха, кормилица морских зверобоев северных широт [Там же, с. 44-45].

Сведения о женских божествах и духах, почитаемых обско-угорскими народами Севера Западной Сибири, появлялись на протяжении XIV-XIX вв. на страницах летописей, в трудах путешественников и исследователей Сибири: М. Меховского [1517], Э. Дженкинсона, А. Вида [1542], З. Герберштейна [1549], Г. Меркатора [1592], С. Ремезова [1697-1710], А. Регули [1844-1845], Б. Мункачи [1892], М.А. Кастрена [1853, 1862], А. Алквиста [1875, 1885], Н.Л. Гондатти [1888], А. Каннисто [1901, 1904-1906], Й. Папаи [1905], У.Т. Сирелиуса [1928] и др. В этих работах упоминается и легенда о Золотой Бабе, которая более всего привлекала внимание исследователей, также записан миф о богине *Калтась* [Гондатти, 1888: 26-27; Трубецкой, 1906: 56-65].

Особая заслуга в изучении религии и традиционного мировоззрения народов Западной Сибири принадлежит К.Ф. Карьялайнену, опубликовавшему три тома в 1921, 1922, 1927 гг., на русском языке они были выпущены в 1994-1996 гг. в переводе Н.В. Лукиной. Для К.Ф. Карьялайнена было особенно ценным то, что вогулы (манси) и остяки (ханты) смогли сохранить в своих обрядах и обычаях наследие ранних ступеней развития, которое у других народов почти исчезло. Древние представления исследователь выделяет в родильных обрядах, когда для рождения детей и помощи при родах обращались к наземным духам, именно дух женского пола даёт душу и жизнь детям [Карьялайне, 1994: 49]. Он пишет об особом положении женщин во время родов, обрядов, на святилищах, о том, что

«...священные места, близость духа...были опасны для женщины, и что она должна их избегать ради себя самой» [Там же, 1995: 17, 68]. К.Ф. Карьялайнен впервые широко представил материал о женских божествах югорских народов и отметил, что и в других районах, под другим названием встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Каттась-Ангки*. Например: *Калтац-Эква* (манс.) у манси, *Торум-Кэнтась* (вост. х.) на Салыме, *Вагнаг-ими* у сургутских хантов, *Пугос-Ангки* у васюгано-ваховских хантов [Там же, 1995: 133-135, 154, 226]. Тем не менее, надо отметить, что К.Ф. Карьялайнен в своих исследованиях дает только описание данного духа. На момент совершения экспедиции, он (К.Ф. Карьялайнен) был знаком с фольклорными текстами венгерских ученых (А. Регули, Б. Мункачи), где встречались мифы о сотворении земли, о богах и духах, о происхождении человека, но не воспользовался ими в своих трудах и не рассмотрел такой аспект, как женский пантеон. Их он рассматривал вместе с мужским пантеоном.

Данные о проведении ритуалов в честь богини *Каттась* принадлежат С.И. Руденко [1910, 1914, 1929], который лично принимал участие в проведении ритуалов в честь богини *Каттась* в декабре 1910 года. Богине восточных хантов *Пугос-Ангки*, функции которой близки функциям *Каттась-Ими*, посвятил свои исследования М.Б. Шатилов [1931].

С конца первой четверти XX века наступает новый этап в изучении традиционной культуры обских угров. Начиная с 1920-х годов, В.Н. Чернецов занимается исследованием религии и традиционного мировоззрения манси и частично хантов. Он изучает их божества и духов-покровителей, их культовые места, священные призывные песни, родовых и семейных духов-покровителей. Валерий Николаевич описал атрибут у каждого божества и духа-покровителя, представленных на медвежьих игрищах, в том числе и *Каттась-Ими*, непременным атрибутом которой является платок с кистями [Источники., 1987: 158]. Большое внимание В.Н. Чернецов уделил родовым и фратриальным духам, представление о душе. Он отмечает, что богиню *Каттась* относят к фратрии *Мось* и связывают её с образом кукушки [1959: 141].

Фундаментальные исследования в области социальной организации обских угров принадлежат видному современному учёному, этнографу-североведу З.П. Соколовой [1971-1980, 1983, 2009]. Собранный ею в процессе полевых исследований материал в настоящее время уникален. Он стал основой красочного альбома «Народы Западной Сибири. Этнографический альбом» [2007] и монографии «Ханты и манси : взгляд из XXI в.» [2009], где помещены ценные материалы о мужских и женских священных местах, о казымской богине *Вут-Ими*, культуре лягушки, культуре предков, медвежьем празднике и Золотой Бабе. З.П. Соколова предполагает, что культ Золотой Бабы и сам образ связаны своим происхождением с индоевропейским, индоиранским миром и зародились очень давно, возможно в срубно-андроновское время на территории европейской части страны, а затем распространился среди предков финно-угров [Там же, 2009: 588]. З.П. Соколова исследуя вопрос о происхождении отдельных священных мест у ханты и манси, приходит к выводу, что «у представителей разных фратрий были разные покровители, поэтому культы их различались» [Там же, 2007: 74].

Систему религиозных верований ханты и манси раскрывают В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина и характеризуют *Каттась-Ими* как главное божество обских угров, которая входит наравне с *Нуми-Торум* 'ом в триаду всеобщих божеств: *Торум, Калтась, Хинь* [1990, 1992].

В 1970-1995 гг. собирала материал непосредственно в деревни Калтысьяны и Мулигорт, где живут хранители священного места *Калтац-Ими* Е.П. Мартынова. Её работы [1992, 1993, 1996, 1998] посвящены религиозным представлениям исследуемой нами группы среднеобских хантов. Она описывает образ *Калтац-Ангки*, её ипостаси, культовое место и обряды, проводимые в честь неё. Е.П. Мартынова в своих исследованиях сообщает, что по представлениям хантов, *Калтац-Ангки* – покровительница женщин («женская богиня», «главный женский бог»), однако почитают её и поклоняются ей как женщины, так и мужчины [1992: 74].

В своей монографии А.П. Зенько сравнивает мансийскую *Калтац-Экв* 'у с восточной хантыйской *Пугос-Ангки* [1997]. В исследо-

вании А.П. Зенько есть ценная информация о сверхъестественных существах женского пола, о женских священных местах и обрядах, о других женских божествах. Он даёт им характеристику и сообщает, что «женские духи осмыслились как покровители семьи, материнства, податели благополучия» [1997: 31].

В последние десятилетия отмечен новый этап в изучении традиционной культуры обских угров. С 1990-х годов сбором фольклорного материала, научными исследованиями в области духовной культуры стали заниматься сами представители национальной интеллигенции, выходцы из традиционной среды, к числу которых относится и автор. В науке появились сведения о локальных особенностях отдельных групп хантов и манси. Духовной культуре и мировоззрению манси посвящена работа Е.И. Ромбандеевой «История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) [1993]. В её исследовании есть сведения о мансийских женских божествах *Нярс-Най-Эква, Нёр-Эква, Суйур-Эква, Сётыр-Най* и др. По Е.И. Ромбандеевой «самые древние обряды – погребальный, проводы души в тёплые края, обряд рождения ребёнка у манси создала женщина. Она является основоположницей языческой веры у своего народа» [Там же, 2001: 91].

Т.А. Молданов [1995, 1999, 2000, 2008, 2010] и Т.А. Молданова [1999, 2000, 2001, 2005, 2008] свои исследования проводят среди казымских хантов. В их совместных публикациях даётся описание духов (богов), почитаемых у казымских хантов, рассматривается пантеон богов данной группы хантов, в том числе представления о *Калтац-Ими* [2000]. М.А. Лапина [1998] раскрывает этические традиции и правила поведения между мужчиной и женщиной народа ханты. Она пишет, что в религии и мифологии хантов имеются представления о женских божествах и духах, занимавших в мировоззрении народа высокое положение. Именно образы женских богинь служат неким идеалом для поведения хантыйской женщины, а её традиционное воспитание связано со сферой жизнедеятельности, включающие взаимоотношения внутри семьи и общества, что приводит к сохранению нравственных норм, обеспечению безопасности членов семьи и всего хантыйского общества [Лапина, 1998: 48-49]. Семейные обряды в традиционной культуре манси

исследует С.А. Попова [2002, 2003, 2008]. Она впервые рассмотрела в отдельности мужские и женские миры в системе отношений традиционной культуры манси и заложила основу женской проблематике обско-угорских народов [Попова, 2002: 15].

Все же, стоит отметить, что при столь обширной научной информации по женским божествам и духам в религиозных верованиях и мировоззрении обско-угорских народов, не рассматривалась такая тема как женский пантеон. Сделав обзор научной литературы, словарей и мифологический энциклопедий, автор обратилась к греческой мифологии, как самой известной мифологии мира. Именно по ней был составлен первый греческий пантеон богов. В него входили как мужские боги, так женские божества. Отдельно женский пантеон не выделялся, такое понятие в греческой мифологии отсутствовало.

1.2. Реконструкция женского пантеона обских угров

В фольклорных текстах действующими персонажами являются мифологические сверхъестественные существа, которые, по представлениям многих народов (в том числе и обских угров), живут на небе, на земле, под землей, в лесах и в воде. Вместе они составляют невидимый мир, в котором каждое божество состоит в различных по характеристикам и влиянию на человека группах. Божества имеют много имен, эпитетов, соответственно множество функций, от них зависит благополучие каждого человека. Вплоть до XX в. многие исследователи считали недопустимым употребление термина «бог, божество» по отношению к языческим религиям. Так исследователи сибирских народов в XVIII в. применяли обозначение для сверхъестественных существ, как «идол, кумир, болван, шайтан, дьявол, божки» [Новицкий, 1999: 47-59; Зуев 1999:162-166] и др.

Впервые К.Ф. Карьялайнен представил весь пантеон сверхъестественных существ в воззрениях обских угров «современный мир духов остяков очень богат, настолько богат, что, наверно, никогда и никому не удастся выявить число и имена этих духов» [1995: 6].

Независимо от местонахождения духа К.Ф. Карьялайнен разделил их на две большие группы: привязанные к местности и непривязанные к местности духи, то есть местные и всеобщие. Почитаемые родом или семьей местные духи различались на домашние и семейные, местные и родовые. Всеобщие по происхождению различны, обязанности очень разнообразны, они живут на небе (в верхнем мире), на земле (в среднем мире) и под землей (в нижнем мире). К всеобщим примыкали и низшие сверхъестественные существа – демоны. К.Ф. Карьялайнен квалифицировал их как многочисленных частично мощных духов, которые могут быть одновременно везде «их может почитать на своей родине как остяк Васьюгана, так и вогул Урала, им можно жертвовать в любом поселении, на любом подходящем месте» [1995: 5-59, 170-282]. Большое внимание К.Ф. Карьялайнен уделил вопросу происхождения, развития и значения духов в жизни обских угров. Происхождение женских богинь он ставил под сомнение и считал, что они не имеют влияния на людские судьбы, это только «сказочные образы» [Там же, 1995: 175]. При описании небесного бога *Торум*'а, он сообщает, что рядом с *Торум*-отцом и только в связи с ним в народных песнях иртышских остяков выступает *Торум-анжки* '*Торум-мать*', как обозначение одного единственного понятия. *Торум-анжки* не имеет самостоятельной личности, а является лишь поэтической опорой [Там же, 1995: 224].

При характеристике «отдельных местных духов» К.Ф. Карьялайнен даёт описание женских духов: это духи Салыма – *Туром-Кэнтась*, Старуха пустоши в юртах Соровских, *Вагнанг-Ими* на Вахе, Старуха-самоедка в д. Верхне-Лумкопольское, Островная старуха реки Кулан, *Касум-Ими* реки Казым, дочь бога войны в д. Мункес Берёзовского района. Подробно описана лишь одна женская богиня *Каттась-Ими*, как местный дух д. Калтысьяны [Там же, 1995: 133-137, 152-159]. При этом он замечает, что местных духов нельзя делить по полу [Там же, 1995: 26]. В отношении богини земли, Земли-матери К.Ф. Карьялайнен сделал вывод, что вообще не существовало духа земли как личности, или было не ясно, была ли она на большей части югорской территории. При этом он считал, что «мать» является эпитетом, как «отец» для небесного бога [Там же,

1995: 236, 238]. Таким образом, К.Ф. Карьялайнен описал патриархальный пантеон божеств, к главным всеобщим духам, а также местным он отнёс только мужские божества. Женские персонажи описаны им как дочери, сёстры, жёны, матери, в чём выразилось их несамостоятельность.

К данной теме обращался В.М. Кулемзин [1984], он рассмотрел представления о сверхъестественных существах обских угров на примере восточных хантов. Характеристику сверхъестественных существ начинает с промыслового культа – лесных и водных духов; затем домашних и семейных; поселковых и территориальных; всеобщих и его помощников (бог грозы, бог ветра) [Кулемзин, 1984: 49-59, 82-99, 104-116].

В отличие от К.Ф. Карьялайнена, В.М. Кулемзин, описывая женских духов, считал, что они в большей мере оказывают воздействие на человека. Например, *Касум-Ими* защищала реку Казым и живущих на ней людей, а власть её выходила далеко за пределы этой реки и распространялась на другие группы хантов [Там же, 1984: 11]. Характеризуя сверхъестественное существо *Ангки-Пугос*, В.М. Кулемзин рассматривал её происхождение от культа Богини-матери эпохи матриархата (термин *Ангки* дословно ‘Мать’), ссылаясь на мнение Б.А. Рыбакова, считая термин бог, более поздним явлением [Там же, 1984: 65].

Е.А. Шмидт в своей кандидатской диссертации, исследуя особое положение медведя в мировоззрении обских угров, описала трехчленное деление Вселенной - небо (или Верхний мир), земля (Средний мир) и подземелье (Нижний мир) вместе с населяющими их богами и духами [1989]. Н.В. Лукина в «Предисловии» к изданию тома «Мифы, предания, сказки хантов и манси» [1990] обобщила материал по верованиям ханты и манси, опираясь на предыдущие исследования, дала подробную характеристику всему пантеону божеств обско-угорских народов. В соответствии с троичным членением Вселенной она выделяет трёх главных божеств: *Нуми-Торум*, *Калтась-Ангки*, *Хуль-Отыр* (манс.) [Там же, 1990: 15]. Описание обско-угорского пантеона Н.В. Лукина начинает с небесного *Нуми-Торум*’а, затем представляет *Калтась-Ангки* и *Кул*’я. В Среднем мире одним из главных

персонажей в мировоззренческой системе хантов является богиня *Калтась-Ими*. Она входит в пантеон небесных богов в разных качествах – сестры, жены, матери, дочери *Нуми-Торум*’у и является подательницей жизни и покровительницей рожениц и маленьких детей. В Нижнем мире, в мире мёртвых правит *Хуль-Отыр* (манс), *Хинь ики* (хант.), один из сыновей *Торум*’а и всевозможные его прислужники, вредоносные для человека существа, они насылают болезни и несчастья. *Хинь ики* забирает людей в свое подземное царство, которых обрёт на смерть *Торум*. К категории главных божеств Н.В. Лукина относит и «детей» *Торум*’а [1990: 15-18].

На интересующем нас вопросе останавливается в своей работе А.П. Зенько. Он считал, что пантеон сверхъестественных существ в его классическом понимании у обских угров отсутствует. В их мировоззренческой системе сверхъестественные существа связаны в единую структуру относительно, без жесткого подчинения [Зенько, 1997: 11]. Всех сверхъестественных существ он делит на небесных и земных. Главой сверхъестественных существ он называет небесное божество *Торум*, *Нуми-Торум*. Ниже стоят его дети: *Мир-Сусне-Хум*, *Калтац*, *Пугос-Ангки*, Луна, Солнце и т.д. Земные божества представлены духами-покровителями и духами-хозяевами. К первой группе относит местных, поселковых, семейных, домашних – называет термином «дух, духи-покровители». Ко второй – относит сверхъестественные существа, которые были связаны с лесом, водой, территориями, животными определяет термином «духи-хозяева» [Там же, 1997: 11-52].

Обско-угорскому пантеону посвятили свои исследования А.В. Головинёв [1995], Т.А. Молданов [1999] и др., разделяющие патриархальный подход к его структуре. В 2007 году вышла обобщающая работа З.П. Соколовой «Народы Западной Сибири. Этнографический альбом», в ней автор излагает тот же взгляд на обско-угорский пантеон. З.П. Соколова пишет о том, что Верхний мир населяют боги-прародители; в Среднем мире, наряду с людьми, находятся боги второго поколения и духи; в Нижнем обитают враждебные существа-антагонисты и души умерших [Ханты..., 2009: 173]. В описании наиболее почитаемых северными хантами

фигур пантеона она указывает Великого *Торум*'а, *Калтась*, *Ас-Тый-Ики* 'Верховьев-Оби-Мужчина', *Ай-Ас-Ики* 'Старик-Малой-Оби', *Ем-Вош-Ики* 'Старик-Святого-Города', *Хинь-Ики* 'Владыка-Нижнего-Мира', *Касум-Ими* 'Женщина реки Казым' и др. [Там же, 2009: 173]. Обще-угорский пантеон автор представила в Приложении (см. Прилож., Схема 1).

Для реконструкции женского пантеона обских угров мы воспользуемся выше приведенными схемами, дополненными классификацией, разработанной французским исследователем Б. Оля по материалам тропической Африки [1976]. Он отметил, что «в иерархии богов играют различные критерии, и в первую очередь генеалогия, врождённая сила (признанная мифология), старшинство, технические способности, сфера действий» [Оля, 1976: 58]. Интересно, что классификация Б. Оля включает в себя людей, то есть некую группу смертных, ведущую своё происхождение от одного тотема, а далее он уже перечисляет группы сверхъестественных существ от низших к высшим, подчеркивая тем самым несомненную связь людей и их богов. Таким образом, структура собственно пантеона включает шесть групп: 1) умершие предки, выступающие посредниками между живыми и богами; 2) различные злые силы человеческого происхождения (привидения, погибшие насильственной смертью, погребённые без надлежащих церемоний); 3) полумифологические и полубожественные создания природы («местные духи» и страшные чудовища – карлики, гиганты, людоеды, оборотни, люди в образе волков); 4) маленькие «настоящие» божества, посредники, могущие помочь людям, им воздаются более или менее постоянно культовые почести; 5) значительные боги, управляющие различными сферами вселенной, их почитают путём жертвоприношений; 6) безличное первородное верховное, далёкое божество, которое почти присутствует исключительно в мифах и которому очень редко оказывают культовые почести [Там же, 1976: 58-59].

На наш взгляд, подход Б. Оля к выстраиванию целостного пантеона сверхъестественных существ близок обско-угорскому материалу: у африканцев тропиков, как и у обских угров, существовала вера в первоначальное абстрактное божество, мир был наполнен духами злыми и добрыми, с которыми надо было иметь дело.

В повседневной жизни человек постоянно ощущал их присутствие и зависимость от них. Все изложенные классификации позволяют описать пантеон языческих сверхъестественных существ практически любого народа, придерживающегося традиционных верований. Но в каждом случае необходимо не забывать особенности мировоззрения, культовой практики конкретного народа. Таким образом, женская часть обско-угорского пантеона может быть реконструирована в следующем виде (см. Прилож., Табл. 1. «Женский пантеон»).

В первую группу входят сверхъестественные существа, которые занимают нижнюю ступень в классификации. Их бесчисленное множество, они характеризуются как вредоносные человеку, что проявлялось в физическом уничтожении, пожирании людей. Это разные злые духи *пурнэ*, *парнэ*, лесные существа *Мис-Нэ*, мусорной кучи женщина *Танар-Пай-Ими*, сказочные персонажи *Пор-Нэ*, *Мось-Нэ*, *Тан-Варун-Эква*, *Кирп-Нёт-Ими*, *Шовар-Танай-Ими*, *Пейт-Хот-Ими*. Их представляют злыми, имеющими раздраженный и часто агрессивный характер. Некоторые могут быть и добрыми, например: *Мис-Нэ*, она имеет антропоморфный облик в виде красивой женщины, может вступать в брак с понравившимися ей мужчинами и дарить им охотничье счастье, но навсегда отлучать от мира людей; могли оказывать помощь – разные виды домовых, которые охраняли дом от злых духов. Имеются сведения, что в земле живет мамонт, которого ханты называют *вес*. По мнению М.А. Лапиной, он встречается женского и мужского пола [2001: 238]. Считалось, что мифические обитатели водной стихии гnevаются, если им не приносят жертвы [Люцидарская, 2001: 46].

Среди злых женских образов самая популярная *Пор-Нэ* (ср.х.), *Пур-Нэ* (каз.х.), *Пэр-Ни* (вост.х). Её считают – чёртом, ведьмой, людоедкой, обжорой, глупой, неумелой, но физически сильной и выносливой женщиной огромного роста. Она неопрятно одета, одежда изорванная, вся в лохмотьях, лицо вечно грязное. *Пор-Нэ* всегда противопоставляется добрая *Мось-Нэ*. Образы *Пор-Нэ* и *Мось-Нэ* рассматривали многие исследователи, в первую очередь в связи с вопросами о социальной организацией обско-угорского общества [Чернецов, 1939; Ромбандеева, 1993; Успенская, 2001;

Попова, 2005; Черниева, 2008 и др.]. Для нашего исследования они интересны тем, что касаются представлений, относящихся к матриархальному периоду. Подробно вопрос о *Пор-Нэ* и *Мось-Нэ* представим в разделе «Богини среднеобских хантов».

Во вторую группу включены духи нижнего мира, духи болезней и смерти, хозяином, которого является *Хинь-Ики* (хант.), *Куль-Отыр* (манс.). В этой группе женские существа не многочисленны. Среди них наиболее яркие представления имеются о злом божестве женского пола, сеющей распри, болезни, опустошения, войны – это *Тарнен-Ими* ‘Богиня огня и войны’ [Карьялайнен, 1995: 260-265; Кулемзин, 1984: 54]. На Сосьве в д. Мункес Берёзовского района почитается *Хон-Торум-Эква* ‘Дочь-Бога-Войны’. Но в основном информанты называли духов болезней иносказательно *каши-муши вертот отыт* ‘болезни насылающие некто’.

В третьей группе объединены семейные – домашние или личные духи-покровители *хотынг тунх* (хант.), *тупыг* (манс.), они принадлежат отдельному человеку или семье. Семейные духи выступают как всеобщие, например, *Каттась-Ими*, так и территориальные в образе земных богинь и духов, от которых зависит человеческая судьба и дальнейшее благополучие при правильном их почитании. К ним обращаются по случаю болезни, во время похорон, при создании новой семьи, рождении ребёнка, ухода в армию, с просьбами «дать детей» и т.д. Они имеются в каждой семье, ведущей традиционный образ жизни. В эту группу входят духи-защитники головы членов семьи, поэтому одна семья может иметь несколько домашних духов. «Все в чуме, не включая баб и девок, имеют каждый своего болвана, а иногда три, коих каждодневно по обычаю своему тешат» – писал В. Зув [1999: 163]. Функции семейных (домашних) духов были чрезвычайно широки, они представлялись помощниками во всех делах: в промыслах, в защите от злых существ, болезней, поэтому им воздаются более или менее постоянно культовые почести. Изображения домашних духов-покровителей хранятся в доме на святой полке. У сынских хантов Н.М. Талигина отметила, что каждая женщина имеет *тунх-ими* ‘дух-женщину’ – изображение женского духа-охранителя семьи. Её изображали в виде

круглого узла из множества платков со свисающими вниз кистями [Талигина, 2001: 113].

Наряду с рукотворными изображениями домашних духов бытуют случайно обнаруженные, необычные предметы – изделия древнего бронзо-литейного производства, наконечники стрел, необычной формы камни. Найденные предметы как бы сами «явились» в семью и, по словам информаторов, их необходимо почитать. Р.К. Бардина пишет, что в Вежакарах жила семья Партановых, которые почитали женского духа-покровителя *Нярас-Най-Эк’у* (обск. манси) ‘Лягушку-женщину’. В их семье есть предание, в котором говорится о том, как лягушка стала семейным духом-покровителем. «В один из мартовских дней, когда стало припекать солнце, дед Партанов вышел из дома и видит – перед входом на снегу сидит большая лягушка. Дед подумал и решил, что это определённый знак – *Нярас-Най-Эка* явилась к ним и хочет быть семейным духом-покровителем. Дед подобрал её, сделал из неё мумию и поместил в отдельный ящик. Так в семье Партановых стали почитать духа-покровителя *Нярас-Най-Эк’у*» [Бардина, 2011: 75-76]. Анализируя фольклорные тексты, мы заметили, что подобные легенды встречаются на всех территориях проживания хантов и манси.

По мнению А.В. Бауло, «наиболее часто обращались к образу лягушки в Нижнем Приобье, культ которой был в этих местах чрезвычайно распространён. В этих местах, в святом сундуке, хранили изображение лягушки или её шкурки. Преподносили ей угощение перед началом промысловых сезонов и по праздникам» [Бауло, 2002: 76].

Исследователи предполагают, в прошлом это был фратриальный культ, ставший впоследствии культом генеалогических групп, принадлежавших к фратрии *Мось*. На стадии культа предков генеалогических групп изображение лягушки стало играть, вероятно, роль «вместилища души-имени», отсюда впоследствии и особая роль, которую придавали ханты изображению лягушки или самой лягушке при родах и в свадебном обряде [Ханты..., 2009: 521-526].

Домашним духом повсеместно считается *Най-Ангки* ‘Огонь-Мать’. Почитание огня в культуре северных народов – явление очень устойчивое. Олицетворение огня в женском образе было

характерно для многих северных народов [Алексеевко, 1971: 264-265]. За непочтительное отношение к себе огонь может наказать пожаром. Для задабривания ему приносили жертвы, причём очень часто. Не забывали про огонь и в тех случаях, когда жертвоприношение осуществлялось в честь какого-нибудь духа-покровителя на священном месте. Таким же образом поступали во время проведения обряда, совершаемого внутри жилища. Если хозяин совершал действия у святого места в доме, то почитание домашнего огня (очага) у печи – это прерогатива женщин. Возле огня или перед открытой дверцей печи (дома) они обязательно ставят тарелки с едой, рюмки со спиртным. После прочтения молитвы огню приносят жертву в виде красной ткани, с завязанными на концах монетами, а лучшим подарком считалось миниатюрное платье красного цвета – любимая одежда *Най-Анги* [Кулемзин, 1984: 56]. Далее они угощали огонь лучшими кусочками еды, брызгали жиром или вином из первых рюмок. В молитвах люди обращаются к огню так же, как и к *Катмась*, с просьбой о покровительстве ребёнка, чтобы огонь охранял, защищал дом, детей: «*Най-Анги, Сорни-Анги, няврематын тайтатын* ‘Богиня Огонь-Мать, Золотая мать, оберегай своих детей’» [ПМА, 1997-2007]. Или просят: «благополучия для младенцев, оберегать маленьких детей, если начнёт ползать, не бросать на него искры» [Гемуев, Бауло, 2001: 10; Попова, 2008: 97].

О том, что огонь требует определённых правил обращения с ним, подтверждают полевые материалы автора [ПМА, 1997–2013]. Во время проведения обрядов зафиксированы разнообразные формы пожертвования красной ткани огню. Ткань наматывают в виде куклы на палку либо просто из ткани делают куклу, затем кладут в огонь, где она сгорает [ПМА, 2005]. На Казыме автор наблюдала, как тканью накрывали полностью огонь [ПМА, 2000], на территории проживания березовских ханты ткань наматывали на концы двух палок так, чтобы закрыть огонь полностью [ПМА, 2008]. Среднеобские ханты ткань кладут в огонь с завязанными монетами, после ткани отдельно жертвуют огню бумажные деньги [ПМА, 1997-2013].

В научной литературе тоже есть сведения почитания огня различными группами хантов. По материалам Н.В. Лукиной на Югане «огню шили громадный красный халат, который сжигали на костре, обращаясь к богине: «Сделай нас счастливыми, сделай так, чтобы не болели дети» [Знакомьтесь: ханты, 1992: 93]. Аганские ханты накрывают костер большим куском красной ткани, который является подарком Огню-Матери. При этом смотрят, как горит ткань, если сразу же сгорит, значит, огонь принял подарок с радостью, если ткань не догорела, значит, будет какая-нибудь неприятность.

Огню приписывают лечение, исцеление от болезней [Айпин, 1998: 153-159]. По огню предсказывают ближайшие события или гадают, чтоб предсказать будущее. Когда дрова в печи горят с треском, то огонь предупреждает хозяев о неприятности. Перед приездом дальних родственников или кого-нибудь, огонь начинает трещать. Если вылетели искры из печи, то говорят, что он сердится. В традиционной жизни в каждой семье были люди, которые могли разговаривать с огнем.

Считалось, что огонь не даст войти в дом злым духам. В связи с этим возник обычай разжигать огонь во время траура и поддерживать его все 40-или 50 дней до тех пор, пока он сам не погаснет. О том, что угасла жизнь и зажигается огонь, заметили многие ученые [Ромбандеева, 1993: 100; Кулемзин, 1994: 365; Зенько, 1997: 98]. Огонь снимает «нечистоту» с оскверненных предметов, в этом случае оскверненный предмет обязательно трижды по солнцу проводят над огнем.

Именно женщина обеспечивает очаг теплом, поддерживает огонь, варит пищу. В повседневной жизни женщины следят за тем, что нельзя класть грязные дрова, бросать мусор в огонь, плевать, тыкать острым предметом, за это огонь может рассердиться и навсегда покинуть жилище. Когда разбирают палкой головешки, то произносят: «Береги глаза» [Кулемзин, 1984: 56]. Во время шитья женщины кладут в огонь оставшиеся лоскутки ткани, при этом объясняют своим детям, что «её надо угощать кусочками ткани, ей это нравится». Уходя, родители оставляют огонь горящим, обращаются к нему с просьбой охранять младенца. Ещё на заре истории культуры огонь оказался связан с жилищем и очагом,

сферой труда женщин – это одна из древнейших особенностей человеческой культуры. О большой древности этого образа писали многие исследователи: К.Ф. Карьялайнен [1996], М.И. Шахнович [1971], С.А. Токарев [1987], В.М. Кулемзин [1984], Н.В. Лукина [1990], А.М. Зенько [1997] и др.

Более «древнейший» тип представлений о женском божестве в образе огня сохранили юганские ханты. У них *Терс-Най-Анги* ‘Морского огня мать’ считается матерью всего сущего в мире, в том числе – верховного божества *Санки* и светил. Она изначально обитала в море, там, где оно (море) становится огненным, и была старше всех сверхъестественных существ. В представлениях юганских ханты, *Терс-Най-Анги* создала Землю и человека [Зенько, 1997: 20]. Восточные ханты полагали, что их *Чарос-Най* (*Щарас-Най*) ‘Морской огонь’ обитала в море и считалась дочерью верховного божества. Согласно легенде, она родила по приказу отца первых людей: сына и дочь – и велела им размножаться на земле [Дунин-Горкавич, 1996: 36]. Восточные ханты представляют Матерью-Огня женскую богиню *Анги-Пугос*, которая «обитает близ Восходящего солнца, там она «выкачивает» детей и посылает их людям» [Шатилов, 1968: 101,129].

У сынских и полуйских хантов *Хинь-Ики* выступает в роли домашнего духа, в этом случае его называют *Кур-Илти-Ики* ‘Находящийся под ногами старик’. *Кур-Илти-Ики* передаётся по женской линии: жена получает его от матери мужа [Талигина, 2001: 113-114]. Тем не менее, власть домашних духов не слишком велика, и если нужна помощь в более важных ситуациях, то её искали у духов более высоких рангов.

К четвёртой группе отнесены духи поселения (или местные) и родовые духи-покровители: *Шухтыр-Най* – покровительница д. Шухтынгорт на Малой Сосьве, *Пашит-Ими* – покровительница хантов р. Горная Вогулка, *Ханглас-Най-Эква* – покровительница манси на р. Сосьве и др. Они имели антропоморфный и зооморфный облики и считались предками соответствующих коллективов людей, родов. Местные (поселковые) духи наделены способностью оказывать помощь в промыслах, в случае болезни или несчастья, а также обеспечивать благополучие отдельной семьи и всего посёлка.

Они живут везде, где поселился человек или ходит за добычей. Им оказывают почести очень часто, как дома, так и на родовых, деревенских святилищах.

Представления о духах-хозяевах определённых мест играли одну из наиболее важных ролей в жизни обских угров, поскольку повседневная жизнь была связана с промыслами. Обские ханты и манси в промысловой деятельности большее предпочтение отводили рыболовству (обские – рыболовы, северные – охотники). Ловили рыбу круглый год, зимой занимались подледным ловом, с открытием рек ото льда и до поздней осени находились на воде, подвергая себя опасности каждый день. По наблюдению многих исследователей, находясь постоянно в лодке, ханты не умели плавать [Знакомьтесь: ханты, 1992: 57]. Поэтому, естественно, люди уделяли немалое внимание водным божествам, от которых, по их представлениям, зависела жизнь. Для того чтобы обезопасить себя на воде, совершали обряд почитания – *Йингк-Хон-Ойк*’е – хозяину вод, рек и озёр и его дочери *Йингк-Хон-Эви* (хант.) *Вит-Хон-Аги* (манс.) ‘Дочь Водяного царя’. Считают, что Дочь Водяного царя является более грозным духом, чем её отец. Информанты предупреждают, чтобы в призывной молитве обязательно упоминали её, не забывали про неё [ПМА, 1998].

По воззрениям обских угров, эти водные божества распределяют стаи рыб и направляют туда, где им хорошо поклоняются. Обряды проводили дважды в году: как только вскрыются реки после ледохода и в августе. Автору доводилось наблюдать обряд почитания Водяному царю и его дочери на многих территориях, как среди хантов, так и у манси, бескровные *поры* и с жертвоприношением животных *йир*. Бескровные *поры*, угощение пищей, пришлось наблюдать во время посещения поселкового святилища *Куртынг-Ойк*’и в деревне Мулигорт в 2010 году. Хозяева священного места приготовили посуду с едой трём сторонам: одну поставили хозяину поселения *Куртынг-Ойк*’е и его жене *Поитек-Ими*, вторую чашу с едой поставили перед костром *Най-Анги*, третью – поставили у берега для *Йингк-Хон-Ойк*’е и его дочери *Йингк-Хон-Эви*. Подобный обряд автор наблюдала весной, сразу же после вскрытия реки в посёлке Берёзово. Поклоняющиеся выехали на середину

реки, сделали три круга по ходу солнца, затем опустили на воду приношения в виде пищи, завернутые в белую ткань. В молитвах просили *Йингк-Хон-Ойк* 'у и его дочь обеспечить всем безопасность на воде, чтоб они могли помочь «всем нуждающимся на воде, всем голодающим на берегу» [ПМА, 2010], или «Сохрани мой запор, столько-столько рыбы дай» [Новикова, 1995: 53].

В 2001 году во время полевого сбора материала, автору пришлось наблюдать у манси, как из лоскутков ткани с завязанными на концах монетами всеми участниками была сделана женская фигура. Обряд проводили для Дочери Водяного царя *Вит-Хон-Аги*. Приношение ей и её отцу совершили на воде. Выехали на середину реки Хулга, сделали семь кругов с выкриками, опустили на воду подарки в виде белой ткани, с завернутой внутрь едой и куклой, и пустили всё по течению реки [ПМА, 2001].

В 2005 году в посёлке Ванзетур Берёзовского района проходил «Праздник Югорского искусства», основная цель праздника – спортивные соревнования, гонки на калданках (вид местной лодки). Перед соревнованиями пожилые люди поселения провели обряд для *Вит-Хон* и *Вит-Хон-Аги* с жертвенным животным. Затем один из участников обряда заполнил посуду кровью жертвенного животного, взял посуду с едой и спиртным, подарки, которые привезли участники праздника, завернул в них камни и выехали с помощником (напарником) на середину реки. Пока первый мужчина делал семь кругов по солнцу, второй прочитал молитву *Вит-Хон* и *Вит-Хон-Аги*. В молитве попросили оказать содействие людям во время проведения праздника, а также в летней путине для местных жителей (богатого улова рыбы). Совершив семь кругов, мужчины встали и сделали выкрики, чтоб услышали водяные боги. После этого вылили кровь в воду, спустили на воду приклады, семь кусочков еды и вылили спиртное из рюмки, причастились сами к трапезе. Затем вернулись к берегу [ПМА, 2005].

К категории поселковых «местных» покровителей может относиться всеобщее божество, например: *Каттась-Ими* покровительствует в д. Калтысьяны.

В пятой группе описываются территориальные (региональные) боги и духи, в первую очередь дети верховного бога *Нуми Торум* 'а –

Каттась-Ими, *Касум-Ими*, *Нярс-Най-Эква*, *Кец-Лор-Ими* и др. Они являются духами-покровителями и оказывают непосредственное каждодневное влияние на жизнь человека и имеют наибольшее «практическое» значение, за это им воздаются постоянные культовые почести. Их изображения помещают в определенном месте, там, где они «обитают», места считаются священными. Здесь совершаются жертвоприношения животным. Родственными узами либо происхождением они связаны с небом и высшими божествами [Зенько, 1997: 21].

Функциональное сходство богини *Каттась* у других локальных групп ханты породило множество божеств со своими названиями. Они все являются главными на своих территориях, их почитают как всеобщих матерей. Автор относит их к территориальным, так называемым «местным» божествам. Например, К.Ф. Карьялайнен пишет: «В других районах, под другим названием, встречается дух женского пола, обязанности которого соответствуют *Каттась-Ангки*. Сургутские ханты почитали важный дух женского пола *Вагнаг-Ими*, на крыше её жилища висит 6-7 колыбелей, в которых лежат предназначенные для рождения души. Салымская *Турум-Кэнтась* не имеет местожительства, и изображение этого духа не встречается» [Карьялайнен, 1994: 49; 1995: 134-135, 154, 226]. На Иртыше была известна своей неограниченной властью богиня *Сангэ*, которая жила наверху, пребывала в стороне восходящего солнца и ассоциировалась со светом. Богиня *Сангэ* с лучом солнца посылает душу новорожденного, и только благодаря её воле, происходит зачатие [Знакомьтесь: ханты, 1992: 94].

Ваховские ханты почитали свою богиню, которая называлась *Пугос-Ангки* и осмыслялась как жизнеподательница, «обитает в той стороне, где разгорается солнце – на востоке; там, на большой воде, на море, есть остров – город *мыг-най-ват* или *ват-пугос-лунг* 'город матери-духа'. Она мать всех огней, дочь Солнца, живет близ Восходящего Солнца, в картине мироустройства помещена в стороне восходящего солнца. Поэтому восточные ханты считают, что с востока каждый день первый луч солнца несет новые человеческие жизни от *Пугос-Ангки*, «она маленьких ребят выкачивает, таких маленьких, что «на глаз не видно», а при восходе солнца,

с первым лучом посылает на землю. Куда этот луч попадает впервые, там и родится ребенок» [Шатилов, 1968: 101,129].

Казымские ханты почитают богиню *Касум-Ими* 'Богиня-женщина реки Казым'. Они (казымские ханты) богиню *Касум-Ими* ставят наравне с *Каттась*, но свой мир она творит сама. *Касум-Ими* является покровительницей казымской территории, которую называют *Кань куш отынг* 'Земля кошачьего локотка'. В священных песнях богини поётся о её жизни, о том, что она отдала дочь замуж за бога *Ем-Вош-Ики* 'Священного городка мужчину' как ездила в гости, что встречалась «с такой же среброволосой женщиной *Калтац*». По представлениям казымских хантов *Калтац-Ими* и *Касум-Ими* по рангу занимают равные положения между собой [Молданов, Молданова, 2000: 65-66]. В представлениях среднеобских хантов *Касум-Ими* приходится сестрой *Каттась-Ими*.

Подобно *Калтац-Ими*, она назначает духов-охранителей различных территорий, упорядочивает мир на Казымской земле, устанавливает с духами родственные и социальные связи. Но, выступает она в роли защитницы людей только подвластной ей территории, «если её внуки в беду попадут, в болезнь попадут, то она обязательно явится на помощь» [Там же, 2000: 13,14]. Весть о *Касум-Ими* давно вышла за пределы казымской территории, и ей поклоняются ханты других регионов [Там же, 2000: 7-14]. Местом поклонения является озеро Нумто, где она восседает богиней. Оленеводы данной территории во время обряда жертвуют для *Касум-Ими* важенку [Молданов, 2008: 126].

Самая северная группа хантов, (на Ямале близ г. Лабытнанги) почитают – *Сое-Ики* 'Горноста́й-старик' и его сестру *Хотанг-Ими* 'Женщина-лебедь'. Легенда гласит, что она была некогда украденной *Хынь-Ики*, но отвоёванной братом [Электронная библиотека о Ямале].

Среди хантов очень популярная богиня, зооморфная ипостась которой *Мис-Кут-Ими*, 'Между кочек живущая женщина' *Навырты-Нэ* 'Прыгающая женщина' – в образе лягушки. Особо почитают 'Прыгающую женщину' на Сосьве у манси *Нярс-Най-Эква* 'румяная женщина', здесь она наиболее крупное божество [Бауло, 2002: 64]. По мнению Е.И. Ромбандеевой «она сама, по-видимому,

тоже была 'румяной героиней', поэтому и называют её *Нярс-Най-Эква* [1993: 57]. Она считается хозяйкой дорогих пушных зверей – соболя, горноста́я, бобров, выдры, хозяйкой лосей и иных богатств. Это героиня-покровительница славится тем, что дала сильное потомство, её дети-потомки всегда были краснощёкими. *Нярс-Най-Эква* 'е приписывается способность дарить семейное счастье, определять количество детей, облегчать роды [Знакомьтесь: ханты, 1992: 91].

Кроме *Нярс-Най-Эква* 'ы манси почитали ещё одну женскую богиню – дочь *Тагт-Котиль-Ойк* 'и, жившую около Хангласанских юрт на Северной Сосьве – это *Ханглас-Най-Эква* 'Великая женщина Хангласам', владения которой простираются в верховьях Сосьвы, начиная вверх по течению от деревни Нильдино Березовского района. Территориальную группу сосвинских манси нередко именуют *нярас махум* 'лягушки-народ' [Мифология манси, 2001: 104]. Здесь она считается предком, покровительницей. По сведениям В.Н. Чернецова «*Ханглас-Най-Эква* считалась одной из дочерей *Нуми-Торум* 'а, но чаще упоминалась как старшая сестра *Тайт-Котиль-Ойк* 'и 'Хозяина-Середины-Сосьвы'. У неё было семь дочерей, три из которых жили на Оби. Иногда её называли *Нярс-Най-Эква* или *Порыхпан-Эква* (манс.) 'лягушка'» [Источники..., 1987: 96]. Изображение лягушки из дерева и мха в рост человека, в женской одежде и украшенную в парчу нашли исследователи мансийских святилищ И.Н. Гемуев и А.В. Бауло в юртах Хангласам [2001: 75]. Кроме *Нярс-Най-Эква* на Сосьве почитают *Тагт-Котиль-Эква* 'у 'Женщину-Середины-Сосьвы', *Нёр-Эква* 'у 'Женщину-Гора', жену *Нёр-Ойк* 'и, хозяина Уральских гор [Ромбандеева, 1993: 76].

На исследуемой территории божество в образе лягушки не почитали, знали лишь о том, что она является священным животным, детям не разрешали трогать, ловить и мучить лягушку. Е.П. Мартынова отметила, что если кто-либо случайно наступил на лягушку или убил её, необходимо было завернуть тело в «чистый *арсын*» и положить на пень [1992: 80]. Лягушке приписывали магические свойства привораживания в любви, охранительные функции во время родов. В прошлом повсеместно её изображению дарили платки после рождения ребёнка. В схеме мирового древа или

космологических зон лягушка (вместе с другими хтоническими животными) была приурочена соответственно к корням и к нижнему миру, прежде всего к подземным водам.

Особое почитание лягушки прослеживается и у усть-казымских ханты. В деревне Тугияны Белоярского района на берегу Лягушачьего озера *Тым-Кут-Ики* находится священное место *Хартс*. Здесь почитают богиню *Наварт-Нэнг* 'Женщину-Лягушку' (хант.) [Бауло, 2002: 44-45].

В образе лягушки представляли своего духа-покровителя александровские ханты. У них существовал обычай вышивать бисером изображение лягушки на платке, которое выполняло охранительные функции во время родов [Пелих, 1972: 273-275]. В фольклорных текстах с лягушкой связывается представление о счастье, изобилии. Изображение лягушки встречается в орнаменте у хантов и манси в виде ромба с крючком [Мифология хантов, 2000: 216]. Чаще всего встречается на женских мешках для одежды и на *тучанг*'ах 'мешок для рукоделия'. В изображениях лягушки подчеркивались женские черты, и она нередко понималась как прародительница людей. Богиню в образе лягушки почитают ханты с реки Вогулка. Их местный дух по имени *Пашиит-Ими* 'Женщина по имени Пашиит' имеет зооморфную ипостась лягушки, место её почитания находится в деревне Большие Шаганы [Бауло, 2002: 15].

Многие локальные группы хантов почитают богиню, зооморфная ипостась которой *Кук-Кук-Ими* 'Женщина-Кукушка'. Жители деревни Теги Березовского района считают, что она приходится дочерью *Тэк-Ики* 'Тегинского-Богатыря', одного из сыновей *Нуми-Торум*'а. Известная сказка о кукушке «*Кук-Кук мощь*» имеет прямое отношение к основателям рода. В сказке говорится о том, как женщина имела двух сыновей. Однажды она сильно заболела и попросила детей принести ей воды. Дети не выполнили её просьбу. Рассердившись на них, мать прикрепила себе гусиные перья, сделала хвост из дощечки и улетела. Оставшиеся дети и стали основателями рода тегинских хантов. Для жителей деревни Теги она является священной птицей, её здесь нельзя убивать, трогать яйца в гнезде, обижать, а детям запрещается передразнивать [Плесовских, 1992: 33]. Священной считалась кукушка для юганских

хантов, здесь кукушку считали женщиной, её также нельзя убивать [Кулемзин, 1984: 161]. В исследуемом районе в образе кукушки была богиня деревни Проточные Октябрьского района *Кук-Кук-Эка* 'Женщина-Кукушка' [Источники..., 1987: 221; Бардина, 2009: 62-65].

О кукушке существует множество преданий, песен и сказок. Основной сюжет состоит в том, что женщина превращается в кукушку и оставляет детей: «*Кукушка рассердилась: «Пить коль не приносишь мне, от вас я улечу»... став кукушкой, мать их улетела*» [Земляной братец..., 1997: 54-58]. Во время побега она ранит ноги, они начинают кровоточить, отчего кустарник краснотал имеет кроваво-красный цвет [Там же, 1997: 158-159]. В других сказках ранят ноги её дети [Няврем путрат, 2008: 39]. Автором записано предание о кукушке от хантов исследуемой территории. «*В одну деревню прилетела кукушка и села на дерево. При виде молодых парней она начала куковать. Ребята играли и не обращали на неё внимания. Ей это не понравилось, и она стала прилетать каждую ночь. Взрослые стали ворчать на молодых ребят: «Вот не спите всю ночь, тревожите кукушку, она своим пением никому не даёт спать». Теперь ребята рассердились на кукушку и решили прогнать её. Как только в очередной раз она прилетела на край села, села куковать, ребята стали в неё кидать различными предметами, чтоб прогнать. Перелетела кукушка на другое дерево и опять стала куковать, ребята за ней, она дальше, ребята за ней. Так улетела в лес и ребят увела. Искали потом долго их, так никого и не нашли*». С тех пор взрослые предупреждают детей, чтобы не трогали кукушку [ПМА, 1998].

В шестой группе боги, которые живут между небом и землёй, управляют различными сферами Вселенной и природными явлениями. Единственным женским божеством, которое относится к данной группе является солнце *Хатт-Ими*, *Хотал-Эква* 'Солнце-Женщина' *Хатл-Най-Ангки* 'Солнце-Богиня-Мать'. В мировоззрениях обских угров Солнце относится к небесным божествам и связывается с женским началом. Лучи солнца, как и огонь, выступают в качестве сил, убивающих «нечисть», души мертвецов. Красный цвет Солнца символизирует предупреждение,

беду. По мнению Т.А. Молдановой: «Не исключено, что красное Солнце соотносится и с неуправляемым, все испепеляющим Огнем (грозная женщина в красном) [2001: 267].

Солнце представляют женщиной, дающее свет, тепло, жизнь, а Луну представляют её мужем, и люди произошли от их брака. Солнце олицетворяет жару, а месяц – холод. В фольклорных текстах часто встречается сюжет о спрятанных, а затем освобожденных светилах [Лукина, 1990: 16, 41]. Согласно одному из преданий, Солнце и Луна в начале мироздания находились в царстве мёртвых, но были похищены и вызволены оттуда *Мир-Сусне-Хум* 'ом, седьмым сыном *Нуми-Торум* 'а [Мифы..., 1990: 294].

В настоящее время не удалось собрать фольклорных текстов о *Хатт-Ими*, бытуют лишь различные поговорки, заговоры или просьбы, обращённые к природным стихиям. Смысл этих поговорок в просьбе выплянуть солнышку, прекратиться дождю или туче пройти стороной. Например, вот как просят выплянуть солнышку: вытягивают руки к небу, в сторону солнца и кричат: «*Хатт-Ими, хар, хар, Хатт-Ими хар, хар. Вой кушин куштум, нёхс кушин куштум, венгум хулын ай ернаса муя тангемасын?* ‘Солнце женщина, хар, хар, Солнце женщина, хар, хар. Звериными когтями царапаю, соболиными когтями царапаю, в штаны грязные зятевы, зачем спряталась?» Игра ли эта детская, или заклинание взрослых, сегодня судить сложно. Такие заклички, по мнению Т.А. Молдановой, бытуют на всей территории проживания ханты [Перевалова, 2004: 236; Молданова, 2005: 37; Кашлатова, 2008в: 98].

Верховные, небесные божества отнесены к седьмой группе. В этой группе заслуживает внимание женское божество *Торум-Ански* ‘Мать Небесного бога’ (хант.), *Торум-Сянь* (манс.). Она обладает самым высоким статусом и часто встречается в фольклорных текстах как ‘Мать Небесного бога’ [Материалы..., 1978: 18]. Манси считают, что в образе всеобщего духа выступает богиня *Калтась*. В мансийском мифе «О возникновении земли» говорится о том, что первая женщина, проживающая на торфяном клочке, родила сына человека, вырастив его, сообщает ему, что она и его отец будут жить на небесах. Отныне она будет называться *Калтась*, а её муж – *Торум* [Ромбандеева, 1993: 91]. По представлениям казымских

хантов, когда *Нуми-Торум* ссорится с женой *Торум-Ански*, «то он начинает рвать её заячью шубку и тогда на землю летят большие хлопья снега» [Молданов, 1999: 64].

В восьмую группу включены всевышние или главные божества. В мифах у небесной семьи есть родители, которые живут выше их, для человека они недостижимы: отец *Нуми-Торум* 'а *Карс-Торум* и его мать *Сисьнай* [Героический эпос..., 2010: 59]. В данном мифе *Сисьнай* является Всевышной богиней, нарекающей детей. В иерархии покровителей мансийского пантеона, составленном Е.И. Ромбандеевой, у *Карс Торум* 'а и *Сисьнай* есть дети: *Нуми Торум*, *Топал Ойка*, *Сяхыл Торум*, дочь *Калтась-Эква* [Там же, 2010: 381]. Информанты из среды среднеобских хантов утверждают, что если есть отец, значит должна быть мать, иначе, как бы он (*Торум*) появился. Также нет подтверждений существования матери детей *Торум* 'а. Как выглядит она и что собой представляет, информанты не знают. Матерью называют *Торум-Ански*, при этом, утверждают, что она на небе живет [ПМА, 1998].

Так выглядит общий женский пантеон божеств и духов, встречающихся у всех групп обско-угорских народов. Женские мифологические образы многочисленны, они не менее универсальны и актуальны, чем мужские. Каждое мужское божество имеет женский аналог по всем уровням (см. Прилож., Табл. 1): 1) *Миш-Ху* – *Мис-Нэ*, *унт-тунхыт* – *унт-ими*, *Семсай-Ойка* – *Тан-Варуп-Эква*; 2) *Хинь-Ики* – *Тарнен-Ими*; 3) *Мир-Ванты-Ху* – *Каттась-Ими*, *Най-Ански*; 4) *Куртынз-Ойка* – *Пойтек-Ими*, *Вит-Хон* – *Вит-Хон-Аги*, *Нёр-Ойка* – *Нёр-Ойка-Эви*, *Хинь-Ики* – *Хинь-Ики-Эви*; 5) *Тагт-Котиль-Ойка* – *Нярас-Най-Эква*, *Полум-Торум* – *Полум-Торум-Эви*, *Тэк-Ики* – *Касум-Ими*; 6) *Тылысь-Ики* – *Хатт-Ими*, *Пай-Ики* – *Пай-Най*; 7) *Нуми-Торум* – *Торум-Ански*; 8) *Карс-Торум* – *Сись-Най*, *Санге* – *Тарс-Най-Ански*.

Женские божества, как и мужские, представлены на всех уровнях мифологической вселенной. Они также играют важную роль в жизненном цикле человека и имеют непосредственное отношение к нему. Женские божества, так или иначе, проявляли свое отношение к нему (человеку), и отношения могли быть как благоприятными, так и враждебными. Человек, в свою очередь, точно также

мог на них воздействовать, поэтому структура женского пантеона подчеркивает тем самым несомненную связь людей и их богов, начиная от группы низших сверхъестественных существ к высшим. Всего выделено восемь уровней: 1) женские низшие (злые) сверхъестественные существа; 2) духи нижнего мира; 3) семейные духи; 4) местные и родовые духи; 5) хозяйки территорий; 6) духи природных стихий; 7) всеобщие, небесные божества; 8) всевышние или главные божества. Реконструированная женская часть общегорского пантеона даёт возможность заметить, что одно и то же женское божество может быть встречено в разных группах, что говорит об их более сложном характере и древнем происхождении.

1.3. Богини среднеобских хантов

Для введения нового понятия в культурологию как женский пантеон, автор предлагает обратиться к мифологии обско-угорских народов, где сохранился наиболее архаичный пласт представлений о богине-матери. В настоящее время в распоряжении ученых появились новые материалы, которые необходимо ввести в научный оборот. В фондах Берёзовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок хранятся: рукопись В.Н. Чернецова, с кратким описанием записанных им сказок; фольклорные тексты Е.А. Шмидт (перевод на среднеобский диалект хантыйского языка Л.В. Кашлатовой); книги Б. Мункачи, А. Каннисто, В. Штейница, изданные в Венгрии, Финляндии, Германии на венгерском, финском и немецком языках, с хантыйскими и мансийскими текстами в финно-угорской транскрипции (Ф. № 6); сказки, легенды, песни, загадки, нравоучения и запреты, бывальщины, собранные сотрудниками фольклорного архива [Ф. № 3., д. 010].

Устное народное творчество обско-угорских народов характеризуется богатством и разнообразием видов и жанров, классификация которых разработана слабо [Мифы..., 1990: 31]. В зоне внимания данного исследования находятся тексты, в которых имеются сведения о женских богах и духах. В основу классификации взяты разработки З.Н. Куприяновой [1972], Е.А. Шмидт [1984], Н.В. Лукиной [1990].

Всего было выделено пять групп: 1) мифы и мифологические или священные сказания; 2) призывные песни на праздниках и обрядах в честь духов, цикл эпических медвежьих песен; 3) героические песни и священные сказки; 4) легенды, предания и фольклорные тексты с мифологическим концом; 5) *йис потыр*, (*йис* 'старинный', *потыр* 'рассказ'), бытовые рассказы.

В текстах первой группы «О творении мира» действуют женские персонажи *Каттась-Ими*, *Касум-Ими*, *Йолы-Торум-Сянь*, *Терс-Най-Анжки*. Например, в хантыйском мифе «*Миг ховтым моцц*» 'Сказка о сотворении (всплытии) Земли'² инициатором творения Земли выступает старшая дочь. В мансийском мифе «О возникновении земли» мы узнаем её имя – *Калтась* [Ромбандеева, 1993: 91].

Тексты второй группы (эпические и призывные песнопения) посвящены конкретным женским божествам – *Каттась-Ими*, *Касум-Ими*, *Ар-Хотынг-Ими*, *Тэв-Куттун-Миш-Нэ*, *Вит-Хон-Ази* и др. Например, богиня *Каттась-Ими* является обязательным персонажем медвежьих плясок. Её песня и танец исполняются (если есть исполнитель) во всех локальных группах ханты и манси, где проходили и проходят медвежьи игрища. По мнению Т.А. Молданова³, «основная цель прихода божеств и духа на медвежьи игрища – оставить после себя «удачу приносящий танец», то есть они ведают изобилием, удачей, счастьем и раздают их всем присутствующим» [1999: 24].

Третья группа текстов – священные сказки. На хантыйском языке среднеобского диалекта священная сказка звучит как *емынг моньсь*, (*емынг* 'святой, священный', *моньсь* 'сказка'), на казымском диалекте сказка звучит как *моцц*, на шурышкарском – *мось*. Эти сказки повествуют о древнем времени (*йис пора*), о 'времени женщин-богинь, времени мужчин-богатырей (богов)' (*Найинг йис пора*, *Уртынг йис пора*). Многие женские персонажи являются хозяйками территорий: *Касум-Ими* – хозяйка казымской территории,

² Данный миф на магнитофонной ленте и расшифрованный текст в 1998 году передала Е.А. Шмидт в Березовский научно-фольклорный фонд народа манси автору данной работы для перевода с хантыйского на русский язык (среднеобский диалект). Текст записан от Григория Прокопьевича Смолина, 1900 г.р., уроженца с р. Малая Сосьва.

³ Т.А. Молданов знаток и исполнитель медвежьих песен, исследовал мифологическую картину мира в песнопениях медвежьих игрищах. В 1999 году по этой теме вышла его монография.

Ар-Хотынг-Ими – покровительница реки Помут, *Тэв-Куттын-Миш-Нэ* – Середины Сосьвы Женщина-Миш, *Куртынг-Ими* – хозяйка деревни Верхние Нарыкары, *Кукжук-Ими* – хозяйка деревни Проточные и деревни Теги Берёзовского района и т.д. В конце сказки героев сажают божествами или духами-охранителями на той или иной территории «...старшая дочь – на среднюю Обь богиней, с кровавыми жертвами пусть сядет, на среднюю Обь богиней, с простыми жертвами пусть сядет (*Каттась-Ими*). На вершине *Казыма* другая пусть сядет, на вершине *рыбного Казыма* вторая пусть сядет (*Касум-Ими*)». В этой группе источников особенно ясно проявляется конкретизированная история, отражающая какие-то реальные события обских угров. По выражению В.Я. Проппа, «в сказках отражается время, эпоха..., волшебные сказки имеют реально исторические корни» [1986: 360].

В текстах четвертой группы – предания, самыми популярными персонажами являются *Пор нэ* и *Мось нэ*, лесная женщина *Мис-нэ*, сказочные персонажи *Ими-Хиты*, *Тан-Варуп-Эква*, *Кирп-Нёт-Ими*; легенды, в них рассказывается о происхождении родов (например, о Лысковых), основании поселений (например, о д. Калтысьянах), о духах-покровителях семьи (например, о *Каттась-Ими*). Нередко в легендах отражены реальные события и факты.

В текстах пятой группы – преданиях, бытовых рассказах *йис потыр* повествуются события, произошедшие с каким-то конкретным лицом, либо со слов очевидца. Считается, что все описываемые в этих рассказах события происходили на самом деле. Характерные особенности предания состоят в том, что оно может быть любым по размеру, не имеет структурного канона и в его основании лежит яркий исторический эпизод [Куприянова, 1972: 140]. Довольно много рассказов о контактах живых с миром мертвых, о встрече с душой умершего, различного рода рассказы о злых женщинах (мусорной, жилы выделяющей, длинноволосой и т.д.).

Для глубокого понимания роли и значимости древних богинь необходимо привлечь материалы, в которых сохранились системные мировоззренческие пласты. На наш взгляд, таковыми являются фольклорные источники о двух богинях среднеобских хантов –

Каттась и *Ай-Каттась*, а также народная классификация богов, которая была выявлена в ходе полевых экспедиций [ПМА, 1998].

На основании исследования фольклорных источников, все божества распределяются по четырем группам (мы выделяем только женские персонажи): 1) *Сэмсай отыт* ‘невидимые некто’, низшие сверхъестественные существа – это полу божественные создания природы, лесные существа *унт тунх*, *унт отыт*, *Мис-Нэ*, водные чудища, сказочные персонажи *Пор-Нэ*, *Мось-Нэ*, разные злые духи *Кирп-Нёт-Ими*, *Тон-Верты-Ими*, *Пейт-Хот-Ими*, *Тапар-Пай-Ими*; 2) *Хотынг тунх* ‘ат ‘домашние духи-покровители’ чаще являются семейными или личными, в образе земных богинь и духов, от которых зависела человеческая судьба и дальнейшее благополучие семьи или человека при правильном их почитании; 3) *Мийнг-куртынг тунх* ‘ат ‘местные-деревенские божества’, «местные» богини» *Пойтек-Ими*, *Хинь-Ики-Эви*, *Куртынг-Ими*, *Йинк-Хон-Эви* ‘Дочь-Водяного-Царя’ – она связана со стихиями и т.д. 4) *Найнг-Уртынг тунх* ‘ат ‘всеобщие божества’ (богиня *Каттась-Ими*).

В первой группе описываются низшие сверхъестественные существа, которые встречаются в легендах, преданиях, в сказках и в фольклорных текстах с мифологическим концом (например, Сказки о *Ими-хиты*, *Мис-Нэ*, *Пор-Нэ* и *Мось-Нэ*). В преданиях и сказках, обитающие в тайге *унт ёхт* ‘лесные жители’ доброжелательны к людям, они близки лесным духам, живут в лесу, имеют семьи. Они невидимы для людей и могут показаться им только по своему желанию. Для нашей работы вызывает интерес самая популярная – это лесная женщина *Мис-Нэ*. В фольклоре она показана красивая и привлекательная, добрая. Если охотник, встретивший её в лесу, соглашается жить с ней, то она приносит мужчине охотничье счастье, если отказывается, то *Мис-Нэ* отбирает охотничью удачу. В фольклоре обских угров есть множества сюжетов о *Мис-Нэ*, где она либо одаривает охотников, либо наказывает [Сказки..., 1995: 68-69]. Может наказать даже смертью. Мною записан старинный рассказ *йис потыр* об истории одного охотника. «*Мужчину застала ночь в пути, он остановился в охотничьей избушке и решил переночевать. Вдруг среди ночи дверь распахнулась и в доме оказалась женщина, лица своего она не показывала. Мужчина рассердился*

и прогнал её. По возвращению из леса, он никому не сказал об этой встрече. Осенью этого мужчину постигло несчастье, он утонул. Во время похорон при проведении обряда гадания родственники узнали, что его наказала и забрала лесная женщина Мис-Нэ» [ПМА, 1998]. В случае отказа жениться на Мис-Нэ мужчина через короткое время должен был умереть, та же участь ожидала весь род. Образ Мис-Нэ считается древним, её относят к первоителям земли. Часто в сказках встречается эпизод, где говорится, что она (Мис-Нэ) сама выбирает себе мужа, или предлагает себя охотникам, но те, заметив на ноге звериное копыто, отвергают её и вместе с тем лишаются всего оленьего хозяйства и охотничьей удачи [Мифология манси, 2001: 92].

Другой распространенный сюжет о том, как мужчина (или женщина) тайно живёт в лесу с Мис-Нэ (Миш-Ху). Женщина, вышедшая замуж за Миш-Ху, должна уйти в лес, невидимый посёлок этого народа. У среднеобских ханты записана песня, которая входит в серию песен, исполняемых в берестяных масках на медвежьих плясках «Тангыттып ар» 'Заносимая (вносимая) песня'. В ней повествуется о судьбе женщины, которая не согласилась с намерениями отца (выдать дочь за приезжего купца) и ушла в лес. Там она встретила с лесным духом Миш-Ху и стала жить у него. У них появляется совместный сын, но женщину тянет к людям. Она возвращается в деревню, там над ней все смеются. Она не выносит насмешек и возвращается вновь в лес к Миш-Ху, он успокаивает её и поет: «В моем доме впредь будешь жить, в моем доме дальше будешь жить, мы увидим поколение с дочерьми, мы увидим поколение с сыновьями» [Песни..., 2007: 24]. В старинных рассказах йис потыр часто встречаются сюжеты о браке с лесным духом Миш-Ху. Инициаторами таких браков всегда выступает Миш-Ху, отказ от его предложения мог привести к болезни или к смерти. Женщина мечется между лесом и родным селением, либо между оставленными детьми и вновь рожденными детьми от Миш-Ху. Здесь, в лесу, к ней относятся ласково, нежно, а в деревне жестоко высмеивают, либо она не чувствует любви к себе. В таких историях нет счастливого конца, даже если женщина получает награду. Дары не приносят ей счастья, она всегда несчастлива. На территории

проживания среднеобских ханты почитание в народе лесных существ Миш-Ху и Мис-Нэ не сохранились, персонажи встречаются только в фольклоре. Но в памяти народа они остались как унт тунх 'лесные духи'. Во время посещения леса, люди обязательно проводят обряд поклонения им. Мужчины перед началом промысла и после его окончания всегда оставляют подарки в виде отрезков материи и горячей еды и просят благополучной охоты. Женщины во время сбора ягод ставят лесным хозяевам угощение в виде пищи и обязательно отдают им первую горсточку ягод и благодарят их за помощь, за хороший урожай, за благосклонное отношение в лесу.

Широкую популярность в фольклоре получили сказочные персонажи Мось-Нэ 'Женщина Мось' и Пор-Нэ 'Женщина Пор'. Пор-Нэ предстает всегда отрицательной героиней в сказках: физическая ущербность дополняется внутренней неполноценностью. Она ленивая, жадная, прожорливая, завистливая, неряшливая. Её часто сравнивают с Бабой-ягой из русских сказок [Пропп, 1986: 78]. Почти во всех фольклорных текстах она выступает в роли кровавой женщины-людоедки. В одном варианте «Сказка о женщине Пор-Нэ и Ай-Мось-Нэ» Пор-Нэ съела сначала своего ребёнка, а затем начала гоняться за ребёнком Ай Мось-Нэ. Пор-Нэ всегда противопоставляется Мось-Нэ. Мось-Нэ – красивая, умная, трудолюбивая. На территории проживания среднеобских хантов её имя Ай-Мось-Нэ 'Молодая женщина по имени Мось'. В «Сказке о трех женщинах Пор-нэ и одной Ай-Мось-Нэ» Пор-Нэ одета в ветхую одежду, а на Ай-Мось-Нэ красивая шубка, расшитая орнаментом, на ногах всегда ниры (женская обувь) из шёлка. Женщины постоянно соперничают друг с другом. Их соперничество связано с поисками мужей, та и другая являются объектом сватовства филина. Мотив сватовства, когда девушки выбирают себе мужа, или сёстры отправляются на поиски мужей, очень популярен в сказках о них. Сказки о Пор-Нэ и Мось-Нэ есть на каждой территории, их бесчисленное множество, это любимые персонажи и их любят слушать дети. К.Ф. Карьялайнен считал Пор-Нэ и Мось-Нэ лесными духами или «женскими существами», но со временем они утратили сакральный смысл [1995: 276]. Почитание этих двух героинь в народе уже не существует.

К данной категории сказок можно отнести фольклорные тексты о *Кирп-Нёт-Ими* 'Женщина с коростой на носу', *Тон-Верты-Ими* 'Сухожилия делающая женщина', *Танар-Пай-Ими* 'Мусорной кучи женщина', *Пейт-Хот-Ими* (досл. *пейт, пейта* 'париться', *хот* 'дом', а *ими* 'женщина') 'Женщина дома, где парятся' (соответствует русскому слову баня, банная женщина). Все героини представляются злыми, пожирающими людей, не спящими ночью. Особенно они опасны для женщин, которые шьют допоздна (как в сказке о *Тон-Верты-Ими*), или поздно ночью моются в бане (как в рассказе о *Пейт-Хот-Ими*). В детстве бабушки часто пугали своих внуков *Танар-Ими*. Данный персонаж – Женщина, живущая в *тутьюх пай*, где *тутьюх* 'дрова', *пай* 'куча', (поленница дров, поставленная конусом, в виде чума). Это было излюбленное место для игр деревенской детворы, но опасное для жизни. Скорее всего, взрослые боялись, что дети во время игры могли нечаянно уронить дрова, тогда их могло придавить или поранить. Могли также разжечь костер, что тоже могло привести к беде. Поэтому пугали детей, говорили, что *Танар-Пай-Ими* заберёт их (детей) и унесет к своим детям, которые находятся в куче мусора.

Рассказ о *Пейт-Хот-Ими* автор слышала в детстве от своей бабушки по материнской линии Евдокии Афанасьевны Ендыревой, 1910 г.р. Он запомнился особенно, наверно потому, что нам в детстве постоянно напоминали о ней в бане. Скорее всего, это была сказка, но так как автор слышала в детстве, что-то могла упустить, или сконцентрировать внимание на том, что она представляла страшный рассказ. Мы постоянно переспрашивали бабушку об отдельных эпизодах или просили рассказать вновь самые страшные части. А в бане внушали, что нельзя пить воду с открытыми глазами, иначе мы можем увидеть её отражение в воде и напугаемся. Последний моющийся должен оставить воду для банной женщины, чтоб она могла помыться и со словами: «Я оставила тебе и воду, и жар, мойся и не сердись на моих маленьких и глупых детей», уходили из бани. Если вода не оставалась, она могла рассердиться. Нельзя поздно мыться в бане. Поэтому в моей памяти о ней остался этот случай. «В деревню поздно ночью приехал мужчина. Дело было зимой, стояли морозы, и он сильно замерз. Остановился

у знакомых, которые как раз в этот день топили баню. Он сразу же собрался в баню, чтоб погреться. Хозяйка не пускала его, говорила, что поздно, что в такое время всегда моется хозяйка бани *Пейт-Хот-Ими*. Он отмахнулся от неё, ответил, что все это басни. И ушел в баню.

Придя в баню, он разделся и собрался париться. В это время дверь распахнулась и в бане оказалась женщина. Она вела себя очень агрессивно, проявляла недовольство: с грохотом поставила таз для себя, опрокинула таз с водой у мужчины, вылила почти всю воду из бочки на пол. Мужчина как был голым, так и выскочил из бани и не помнит, вообще, как выскочил. Домой ворвался, глаза блестят от страха, стал кричать на хозяйку, что это она специально наворожила. С тех пор он поздно в бане больше не моется».

Во второй группе мы знакомим с *хотынг тунх* 'ат 'домашними (семейными)' духами. Домашние (семейные) духи могут быть как всеобщими, так и местными, и даже низшими сверхъестественными существами. По выражению К.Ф. Карьялайнена «домашние духи могут быть копиями крупных местных духов» [1995: 11]. В одних семьях они являются главными духами–покровителями, в других почитаются только одним членом семьи, для него этот дух является «защитником головы». У каждого члена семьи имелся свой дух–покровитель (защитник головы), а также общий семейный, главный. Функции семейных духов широки, они должны защищать от злых существ и болезней, заботиться о благополучии членов семьи, то есть «участвовать» в жизни семьи. Повсеместно домашним духом–покровителем является *Най-Ангки, Тут-Ангки* 'Огонь-Мать', она считается «хозяйкой дома», отпугивает злых духов, выполняет очистительные функции. Её считают сестрой *Каттась-Ими*, забота о ней лежит полностью на женщине. О её почитании людьми описано выше.

В прошлом повсеместно было распространено подношение платков изображению духа–покровителя семьи, например, той же лягушке по разным случаям: после рождения ребенка, чтобы обеспечить ему здоровье и благополучие. З.П. Соколова считает, что лягушка в начале нашего столетия была семейным или домашним духом–покровителем отдельных групп хантов [Ханты..., 2009: 526].

Наряду с антропоморфными изображениями домашних духов были зооморфные. Существовал запрет на поедание священного облика домашних духов, нельзя было трогать, убивать, собирать яйца (если это птица).

Хранителем и распорядителем домашних духов является хозяин дома. Затем эти духи передаются по наследству к сыну. Например, в семье автора у бабушки по отцовской линии духом-покровителем головы была *Нёр-Ойки-Эви* 'Дочь *Нёр-Ойки*', у матери *Сори-Нэ* 'Женщина-Чайка', у отца *Овас-Вот-Ойка* 'Богатырь-Северного-Ветра', у старшей сестры *Ем-Вош-Ойка* 'Богатырь-Святого-Города' и т.д. Таким образом, все члены семьи поклонялись данным божествам, так как каждый был обязан проводить обряды почитания своим «защитникам головы».

Третья группа женских персонажей представлена в фольклорных текстах местными божествами. На территории проживания среднеобских ханты, кроме главных божеств *Каттась* и *Ай-Каттась*, встречаются женские духи, которых автор отнесла к «местным». Многие женские божества, которые были вытеснены мужскими богами, просто не имеют имен. Но память о женском культе, о женщине-родоначальнице осталась у людей. Их бесчисленное множество, так как на каждой территории проживания ханты называют их либо хозяйками деревень, либо хозяйками рек, гор, озер. Например, в соседней деревне Верхние Нарыкары почитают *Куртынг-Ими* 'Деревенскую-Женщину' (хант.), *Павлынг-Эка* 'Женщина-Селения' (обск. манс.) в образе рыжей лисы [Бардина, 2009: 72]. *Тори-Сов-Эка* 'Женщина-Резимова' почитали в деревне Резимова; *Тоя-Павыл-Эка* 'Весеннего-Поселения-Женщина' была местным духом деревни Проточные [Там же, 2011: 115]. На Малой Сосьве почитали *Шухтыр-Най* 'Женищину-Глухарку' [Источники..., 1987: 206; ПМА, 2013]. Её постоянный эпитет *Сорни Най*, *Шухтыр хурынг Най*, *Шухтыр вецна Най* 'Золотая Богиня, Богиня, имеющая образ глухарки, Богиня, имеющая облик глухарки', почитается родом Маремьяниных [ПМА, 2013]. По словам информантов у *Каттась-Ими* и *Емынг-Тор-Ойк*'и было семь дочерей, которые якобы все «ушли» на Сосьву, они тоже безымянные [ПМА, 1998].

В фольклорных текстах преобразование и освоение территорий часто происходит при военных столкновениях. Всюду они – богатыри побеждают, за мужество и отвагу им дают имена, их возвеличивают, начинают почитать и поклоняться. *Пусть славится твоё имя: Богатырь с Вертелом для Весенней Сушки Рыбы, пусть славится твоё имя: Богатырь с Вертелом для Осенней Сушки Рыбы* [Мифы..., 1990: 138]. Главное их занятие – покровительствовать на той или иной территории, где им назначено быть божеством *светлым отцом, имеющим золотое дымовое отверстие, он назначен на священный мыс, ... чтобы нескончаемую кровавую жертву со стрелы принимать, нескончаемую кровавую жертву с лука принимать* [Там же, 1990: 124]. В героических сказаниях богатыри, в результате военных походов, получают невест от противников, либо устраивают походы с целью сватовства или поиска жены, *когда наступит завтрашний день, отправимся на военную ногу, на сватовскую ногу* [Там же, 1990: 166]. В конце сказки обретают жену и возвращаются домой, *устраивают они большой пир на всю деревню, на весь город, с тем в счастье до сих пор живут* [Сказки..., 1995: 66].

Многочисленные женщины-правительницы-героини перешли в статус жены, их место заняли мужья-богатыри, постепенно вытеснив их с пьедестала на задний план. По мнению наших информантов: «Боги тоже как люди, у них есть семья, соответственно должна быть жена» [ПМА, 1998]. В обрядовой практике женским божествам – женам, сестрам, отдают почести такие же, как и мужским божествам. В молитвах их обязательно упоминают вместе, например, как отца и дочь, как мужа и жену, или как брата и сестру; вместе вводят их на представление во время периодических священных плясок; на святилище, где проводят обряд жертвоприношения, призывают каждого из них. Например, *Хинь-Ики-Эви*, дочь *Хинь-Ики* 'Дочь Хозяина Нижнего мира' приходится женой *Овас-Вот-Ойк*'и 'Богатыря-Северного-Ветра'. На медвежьих плясках они появляются во всем чёрном. Во время проведения обрядов приношения делают обоим, призывают в молитвах так же обоим. В этом случае информанты поясняют: «Богов надо приглашать вместе с женами». При этом информанты приводят пример: «Если меня пригласили

бы в гости, а мужа нет, то он бы рассердился» [Кашлатова, 2005: 43]. Священное место *Хинь-Ики-Эви* и *Овас-Вот-Ойк* и находится в бывшей деревне Костин яр, на хантыйском языке звучит как *Емынг курт* 'Святая деревня'. Здесь же записана призывная песня, которую исполняют на плясках *тунх як* в Вежакарах. *Овас-Вот-Ойк* у и *Хинь-Ики-Эви* заводят в паре. В песне поётся, что она *Хинь-Урт-Эви сэват ай Най* 'Молодая Богиня с косами *Хинь-Урта* дочь' [Песни..., 2007: 46,49].

В Мулигорте Октябрьского района почитали богиню *Пойтек-Ими*, которая имеет зооморфную ипостась в образе куропатки, она приходится женой *Куртынг-Ойк* 'е 'Деревенскому старику', хозяину-покровителю этой деревни. На медвежьих игрищах их священные танцы и призывные песни исполнители исполняют всегда вдвоем, изображая их супружеской парой. Представляют её одетой только в белую меховую шубу, на голове платок белого цвета, что символизирует белый цвет куропатки. Являясь священной птицей для жителей деревни Мулигорт и рода Посоховых, её не трогают и не убивают, а мясо не употребляют в пищу [Кашлатова, 2005: 42-47]. Для остальных жителей деревни она является незначительным духом [Источники ..., 1987: 240].

В четвёртой группе всеобщей, главной является богиня *Каттась-Ими*. В фольклорных текстах среднеобских хантов прослеживается особенность почитания богини *Каттась-Ими*. В роду Лысковых бытуют легенды о месте нахождения, о спуске её с небес, о родословной богини. Подобных текстов нет ни у манси, ни у ханты других территорий. Автором записана «Легенда о спуске богини *Каттась* на Землю» от Анны Никитичны Лысковой, 1915 г.р. В легенде говорится, что *Каттась-Ими*, дочь *Торума* живет в доме размером в семь сажений, размером в шесть сажений. В доме её отца было отверстие в полу, через которое он наблюдал за землёй. Дочь тоже смотрела туда каждый день и любила Землю. Так ей она нравилась и думала: «Как же хорошо жить внизу на Земле, она вся покрыта зелёным ковром». И стала она просить отца, чтобы спустил её на Землю. Уговорив отца, он спускает дочь на Землю. Вместе с ней он отправил деревянную бирку (палку), наказав, чтобы она записывала души мальчиков,

души девочек при рождении и определяла, сколько человеку нужно прожить [ПМА, 1998].

В роду Лысковых Анна Никитична слыла исполнительницей песен. У неё был прекрасный голос. По этой легенде она сочинила песню о *Каттась*, «*Каттась-Ими ар⁴*». В песне поётся о местонахождении богини *Каттась-Ими*: ... земля, заросшая зеленой травой, земля, заросшая зеленой молодой травой, богом была велена, птицей лулы была поднятая. Это излюбленная земля, куда садятся гусята, это излюбленная земля, куда садятся утята, земля, где размножаются мальки, земля, где размножаются сырки» [Песни..., 2007: 19]. В другой песне поётся, что богиня находится возле изобильной *Оби* с осетрами, изобильной *Оби*, возле изобильной *Оби* с нельмами, изобильной *Оби*, в устье у обрыва, намытым течением, в устье у обрыва, намытым ветром, *Най там посажу*. Затем в богатое гнездо черного зверя *Най там посадили*, в сказочное гнездо (из *Миш-Ху*) красного зверя *Най там посадили*. В верховьях *Оби* весть про неё распространяется, в низовьях *Оби* имя её распространяется [Штейниц⁵, 1975: 347-354]. Информанты объясняют, что её гнездо-дом, в котором она сидит, находится на святом месте и называют ур 'у⁶, там же находится изображение богини. Кроме этого гнездом считают священное место в доме [ПМА, 1998].

По рассказу информанта, у *Каттась-Ими* есть муж (А.Н. Лыскова, д. Мулигорт, 1998 г.) *Емынг-Тор-Ойка* 'Священного сора хозяин' и сын. О муже информации в фольклорных текстах нет, его упоминают только при проведении обряда. На священном месте *Емынг-Тор-Ойк* и проводят *мирынг йир* 'всенародное жертвоприношение' один раз в семь лет, посвященное *Торум-Аци пета* 'обряд для Отца-Торум'а' [Кашлатова, 2005: 44-45].

Имя сына местные жители не знали, называли *Каттась-Ими-Пох* 'Сын *Каттась-Ими*'. Указывали, что он, приняв орнитоморфное изображение в виде крылатой птицы, «улетел» в деревню

⁴ Песня записана автором в 1998 году в д. Мулигорт Октябрьского района Тюменской области, опубликована в фольклорном сборнике «Песни тётушки Анны из рода Шишки», 2007 г.

⁵ В. Штейниц записывал фольклорный материал на территории проживания среднеобских хантов. Опубликован этот материал в Германии в 1975 году на немецком языке. Перевод с финно-угорской транскрипции сделан Л.В. Кашлатовой.

⁶ *Ура* – специальная постройка для хранения изображения божеств.

Тугияны Белоярского района [ПМА, 1998]. На исследуемой территории В. Штейниц записал песню о сыне «(На) сто волосяную с волосами голову, (на) голову с множеством волос шапку из (шкур) осенней лисицы, шапку из (шкур) весенней лисицы, я там положу. Потом, после этого, на краю другой деревни я там покажусь, на краю другого города я там покажусь». В песне поётся о том, как он стал духом-покровителем данной деревни [Штейниц, 1975: 354-360]. Жители деревни Тугияны его называют *Курт-Аки* 'Деревенский дядя', его эпитет *эви куртынг тац тавтты Аки*, *пох куртынг тац тавытты Аки* 'Дядюшка, оберегающий богатство деревенских девочек, Дядюшка, оберегающий богатство деревенских мальчиков' [записано со слов Л.М. Гришкиной].

Согласно исследованиям автора, *Каттась-Анки* воспитывает сироту в качестве приемного сына⁷. Повзрослев, он принимает орнитоморфное облик речного гуся и «улетает» в село Троицу, где до сих пор находится его священное место [Кашлатова, 2005: 46]. Впоследствии он становится сильным духом *Мир-Ванты-Ху* 'За народом-Смотрящий-Богатырь'. На территории проживания среднеобских хантов его называют *Урт-Ойка* 'Богатырь-Мужчина', *Урт-Пох* 'Сын Богатыря', *Сорни-Урт* 'Золотой-Богатырь'. В фольклорных текстах встречается как: *Ими-Хиты* 'Женщины внучек', *Микуль-Ойка* 'Мужчина по имени Микуль', *Микола* 'Никола', *Мастер-Ай-Урт* 'Мастер-Маленький-Богатырь'. Ханты других территорий его называют: *Ас-Тый-Ики* 'Мужчина-Верховьев-Оби', *Вун-Хон* 'Большой-Царь', *Мир-Нумас-Керты-Ху* 'Мысли народа меняющий человек' и др.

Во многих сказках *Каттась-Ими* выступает бабушкой. Например, в сказке «Ими-Хиты» герой-внучок живет с бабушкой, она его растит и воспитывает. Учат, как обращаться с луком и стрелами. По мнению М.Д. Хлобыстиной, «мотив воспитания героя именно бабушкой, а не матерью весьма древний. Именно старшая женщина в коллективе... оказывалась... наставницей своих внуков» [1987: 65]. Внук узнает от бабушки названия зверей, она мастерит ему лук и стрелы. А когда он добывает зверя, учит его

⁷ Легенда о нем записана от Лысковой Анны Никитичны в 1998 году в д. Мулигорт Октябрьского района

свежевать: «Твой отец вот так свеживал, вот так правил шкурки» [Мифы..., 1900: 128].

По фольклорным данным среднеобских хантов у *Каттась* есть две сестры, дочери *Нуми-Торум* 'а. Одну из сестёр называют *Касум-Ими* 'Казымская женщина'. *Нуми-Торум* назначает её богиней на казымской территории (о ней мы говорили выше). В фольклоре среднеобских хантов богиня *Касум-Ими* не встречается. Довольно много мифологических текстов о ней у казымских хантов, так как там она является главным божеством и духом-покровителем территории *Кань куш отынг* 'Земля кошачьего локотка' [Молданов, Молданова, 2000: 13]. Вторая сестра – *Ай-Каттась*, к ней мы вернёмся в параграфе «Богини-соперницы *Каттась-Ими* и *Ай-Каттась*».

В фольклорных текстах мы находим, что кроме сестёр у *Каттась* есть ещё братья *Ас-Тый-Ики*, *Ем-Вош-Ойка*, *Хинь-Ики* (сыновья *Нуми-Торум* 'а). В мифах среднеобских хантов братья не принимают участия в сотворении мира. Их рассказывает сам *Нуми-Торум* и назначает богами-духами на определённой им территории. Явившись на сотворённую Землю, они выполняют динамичную роль преобразователей и устроителей природы и социума в лице культурного героя с большим творческим потенциалом чаще в орнитоморфном облике гуся, лебедя, орла, гагары. Деяния культурных героев связаны с облагораживанием Земли, созданной Матерями Природы, с добычей материальных благ для первых людей, с утверждением определенного общественного устройства [Хлобыстина, 1987: 50; Фатыхов, 2011: 193]. Первожители – это старуха тундрового холма, женщина-медведица, люди *Мось* и *Пор*, разные старухи в птичьем и зверином обличье: *Пойтек-Ими* 'Женщина-Курупатка', *Сори-Нэ* 'Женщина-Чайка', *Кук-Кук-Ими* 'Женщина-Кукушка', *Шовар-Танай-Ими* 'Женщина-Зайчиха'. В последующее время, в сказках и мифах, о них говорится вскользь, в связи с упоминанием в качестве жен мужских божеств. Например: в «Сказке о Северном ветре», записанной от Василия Ивановича Лыскова в 1998 году в д. Мулигорт Октябрьского района, есть сюжет военных столкновений, в конце сказки герой обращается к отцу *Нуми-Торум* 'у и просит от себя и имени жены *Хинь-Ики-Эви* назначить их духами-покровителями данной территории. «Здесь, где Обь

разделяется на две реки, остров образовался, вот там я буду сидеть с женой, с Хинь-Ики-Эви вместе. На земле с женскими богами, на земле с мужскими богами будем сидеть. А люди, от пупа рождённые, если вверх поедут (против течения), будут останавливаться, если вниз (по течению) поедут, так же будут останавливаться» [ПМА, 1998].

Спустив на Землю своих детей, Нуми-Торум наделяет каждого из них функциями. В мифологическом сказании «*Миг ховтум моньсь*», спуская на Землю старшую дочь, Нуми-Торум определил функции *Каттась-Ими*, которые являются для жизни человека существенными, поскольку связаны с рождением и смертью. Среднеобские ханты считают *Каттась-Ими* главным женским божеством. На территории проживания данной группы хантов у неё есть ещё одно сакральное имя *Каттась-Ангки*, где *ангки* в переводе с хантыйского языка означает ‘мать’. Н.В. Лукина и В.М. Кулемзин в своих трудах дают объяснение сакрального значения этого слова, которое заключается в том, что *ангка* обозначает «прамать всего», «мать всех матерей», «мать света вообще», поэтому в картине мироустройства она помещена в стороне восходящего солнца, либо в чреве каждой женщины [Мифология хантов, 2000: 204]. Также называется детский послед – *ангки*, у среднеобских ханты он называется *няврем сэма питты ангки* ‘мать на глаза, появившегося ребенка’. Усть-казымские ханты послед называют *Калтац-Ангки хир* ‘Матери *Калтац* мешок’ [Пятникова, 2008: 41]. Отсюда вытекает её главная функция – посылать людям детей. Один из её эпитетов звучит так: *атанг эви китманг Сорни Ангки, етын пох китманг Сорни Ангки* ‘утром дочерей посылающая Золотая Мать, вечером сыновей посылающая Золотая Мать’. В песнях поётся *эвиен китта неранг Каттац, похинен китта неранг Каттац*, ‘своенравная *Каттац* посылающая дочерей, собственравная *Каттац* посылающая сыновей’ [Песни., 2007: 19].

Следующая её функция – давать душу вновь появившемуся ребёнку «*святую бумагу, куда пишут души дочерей, вместе с ней опустил Торум, святую бумагу, куда пишут души сыновей, вместе с ней опустил. Каттась, посылающая дочерей, Каттась, посылающая сыновей*» [Песни., 2007: 19]. Как заметили многие учёные,

для рождения ребёнка недостаточно было участие родителей, они полагали, что души детей посылает *Калтась-Ими*, которая является помощницей при родах [Чернецов, 1947: 171; Зенько, 1997: 78; Гемуев, Бауло, 2001: 10]. В мифе о сотворении человека *Калтась*, когда оживляет людей, отправляет *Топал-Ойк’у*... «*Сестра, этих людей сможешь оживить? Оживлю, только ты отсюда уходи. Топал-Ойка ушел*». С тех пор, когда дети на свет появляются, мужчинам при этом быть нельзя [Мифы., 1990: 229]. Всё, что связано с деторождением, с появлением детей на свет, относится к сфере жизнедеятельности женщин, держится в секрете от мужчин. В священной песне *Калтац* даёт наставление женщинам, чтобы вовремя родов они уходили в специальный дом *ай хот*, где *ай* – это ‘маленький’, а *хот* – ‘дом’ и соблюдали все традиционные предписания непосредственно перед родами [Молданов, 1999: 39].

До середины прошлого столетия в хантыйских деревнях встречались ещё такие избушки. В памяти автора уже не было *ай хот’ов*, женщина рожала в жилом доме и ей отводилось место у порога (во время регул она тоже находилась здесь). В связи с этим возникло выражение *ов хоньнг ими* ‘у порога женщина’. Характерно, что если женщина рожала в доме, мужчины не только уходили из жилища, но и забирали с собой святыни, за исключением вещей, связанных с *Калтац-Экв’ой* [Гемуев, 1990: 29].

Следующая важная функция богини *Каттась* – определение продолжительности жизни. При спуске богини *Каттась-Ими* на землю, отец *Торум* наказал своей дочери, чтоб жизни людей при рождении она записывала. Богиня «наносит» жизненный срок новорождённого на «украшенную золотом семикратную ветвь, на вырезанную с золотом семикратную ветвь» [Карьялайнен, 1995: 135], имеется в виду деревянная палка с зарубками. Среднеобские ханты поют, что «...длинную жизнь маленькой дочери у *Най там спрашивают*, длинную жизнь маленькому сыну у *Най там спрашивают*», или ‘*короткая хорошая душа маленькой дочери укорачивается, короткая хорошая душа маленького сына укорачивается, дальнейшую жизнь дальше (ты) предсказываешь, дальше (им) предскажи*’ [Штейниц, 1975: 348]. Существует ещё одна версия: у *Каттась* имеется посох, на котором множество

сухожильных нитей, каждая из которых – человеческая жизнь. На каждой из нитей завязан узелок, у одних он находится в начале нити, у других – в конце. Это срок их жизни. Чем больше расстояние от узелка, тем длиннее жизнь человека [Кулемзин, 1984: 106; Молданов, 1999: 66]. Самая древняя, самая мудрая *Каттась* взяла на себя священное право и в тоже время тягостную обязанность отмерять каждому человеку срок его жизни, «одною рукою детей вам даю, другою назад забираю», поётся в священной песне богини *Калтац-Ими* [Молданов, Молданова, 2000: 38]. Она также ведаёт судьбой человека и каждому отмеряет, «будет он жить на земле бедно или богато, будет ли он счастлив или несчастлив в своих делах» [Карялайнен, 1995: 135]. В молитвах обращаются к ней и называют *Сорни-Най*, *Сорни-Анги*, что в переводе ‘Золотая богиня, Золотая Мать’.

По представлениям среднеобских ханты, *Каттась-Анги* является покровительницей женщин, эта функция особенно проявляется при родах. Со слов информантов, богиня выглядит старой седой женщиной, так как ей приходится мучиться за все страдания и болезни женщин и детей [Кашлатова, 2001: 104]. Женские страдания и болезни она принимает на себя во время родов. Если вспомнить название схваток на хантыйском языке *кашынга ис* ‘больной стала’, *кашанг* ‘больная’, *кашитам ёхтсыт* ‘болезни пришли’, то понятно состояние женщин, а она, богиня, не может допустить такого страдания и берет все муки женщин на себя [ПМА]. В священной песне поётся как *плод носящие многие женщины девочек рождающее (в) высокое гнездо, женщины, если вы сядете тоже, островерхий маленький дом, с гнуцимися жердями маленький дом, вы тоже сделаете* [Молданов, 1995: 150].

Каттась-Анги выступала как покровительница детей и защитница от болезней. Самой главной причиной поездки в Калтысьяны люди считали вымолить лично у богини покровительство детей от болезней и несчастий, поэтому женщины старались брать с собой детей, чтобы привезти к её (богини) «коленам». В молитвах обращались к ней так: *няврем ке масын, муя тув шук вантыт, кашетат-мушетат ет воштатын* ‘если ребенка дала, зачем он мучается, болезни, недомогания в сторону отведи’ [ПМА].

Отправляли просьбы *эви ант ке шатитасын, ет пет хухытты эви антом утыс тутын, пох ант ке шатитасын, ет пет хухытты пох антом утыс тутын* ‘если не пожалела бы дочь, не было бы вперёд (далее) идущей (бегущей) дочери, если не пожалела бы сына, не было бы вперёд (далее) идущего (бегущего) сына’ [Штейниц, 1975: 348]. В дальнейшем *Калтась* может обеспечить для детей ‘землю, недоступную эпидемии, недоступную болезни’, равно как и ‘гладкий жизненный путь’ [Гемуев, Бауло, 2001: 10]. Автор располагает многочисленными данными, где информанты рассказывали, как их в детстве возили в Калтысьяны [Ф.И. Новыхова, д. Теги, 1994 г.; Е.Н. Тарлина п. Казым, 2002 г.; А.В. Отшамова, п. Березово, 2007 г., и т.д.]. Богиня могла наказывать родителей за не соблюдение традиционных норм поведения в обществе, отказ от проведения обрядов для духов-покровителей, а также, если плохо говорят о других, ругаются, проклинают. У северной группы ханты есть сказка «Сын трех сестёр», где герой родился от старшей сестры с физиологическими отклонениями «ни рук, ни ног, голова одна». Далее он рождался с такими же отклонениями от двух других сестер. Оказывается, отец его «проклятья отправил Богине Матерей, половину проклятий отправил Отцу Небесному, третью часть послал Царю Подземному». В конце сказки отец признается сыну о содеянном и раскрывает ему свою тайну: «Что проклял небеса я и словом осквернил Богиню Матерей. За то наказан ты, за то нас наказали боги» [Лонгортובה, 2008: 77, 91].

У среднеобских ханты есть сказка «*Микуль ойка мощь*», где бог по имени *Микуль-Ойка* (он же *Урт-Ойка* или *Мир-Ванты-Ху*) под видом обыкновенного человека ночью приходит в одну семью и стучится в окно. Хозяева не пускают его, говорят: «Такой-сякой ходит, самим негде спать». Его впустили младший сын и служанка. Он лёг на лавку, возле дверей. Ночью младший сын проснулся и слышит, что гость говорит с кем-то: «В этой деревне родился мальчик, он проживет долгую хантыйскую жизнь. А вот на другом конце деревни только что появившейся на свет ребенок, скоро умрет. Одна мать только его увидит...». «А что будет с хозяевами этого дома?» «Хозяева дома все умрут, превратятся с неба падающих капель дождя, превратятся с неба падающих

снежинок и превратятся в червей». «А с теми, кто меня пустил?» «А эти будут жить хорошо, много красных зверей будут добывать, много черных зверей будут добывать. До седых волос будут жить счастливо. После этого гость исчез» [М.П. Гындыбина, д. Мулигорт, 1989].

В данной сказке *Микуль-Ойка* является посредником. Он через приоткрытую дверь говорит с Верховным отцом *Нуми-Торум* 'ом, который решает, жить ребенку или нет, а *Каттась* исполняет его решение, вдохнуть ему жизнь или нет, давать ему душу или нет. Когда ребёнок умирает, обычно говорят: «Она (*Каттась*) дала, она и забрала» [ПМА, 1997], подобно русской пословице «бог дал, бог взял».

Появившись на Земле, как первая женщина и как первая Мать, *Каттась* организует социальный миропорядок, устанавливает нормы поведения, систему ценностей, то есть всё, что мы называем традиционным мышлением, мировоззрением, религией [Попова, 2008: 34]. Данную функцию на территории проживания среднеобских хантов *Каттась* передала своему отцу *Нуми-Торум* 'у. На этой территории *Каттась* выделяет *Хинь-Ики* 'Духа-Нижнего-Мира', *Тэв-(Лев)-Куттып-Ики* 'Мужчина-Середины-Сосьвы', *Урта (Ас-Тый-Ики)* 'Верховьев-Оби-Мужчина' и *Ем-Вош-Ойк* 'у 'Старика-Святого-Города'.

На основе фольклорных сюжетов, рассмотрим мифологическую родословную божеств по женской линии, другими словами, рассмотрим систему родственных связей, существующих между женскими персонажами.

Из мифов мы узнаем, что у небесной семьи есть родители, которые живут выше их, они считаются всевышними, для человека недостижимы: отец *Нуми-Торум* 'а *Карс-Торум* и его мать *Сисьнай* [Героический эпос..., 2010: 59]. В данной мифе *Сисьнай* является Всевышней богиней, нарекающей детей. В иерархии покровителей мансийского пантеона, составленная Е.И. Ромбандеевой, у *Карс Торум* и *Сисьнай* есть дети: *Нуми Торум*, *Топал Ойка*, *Сяхыл Торум*, дочь *Калтась-Эква* [Там же, 2010: 381]. У *Нуми-Торум* 'а и *Калтась* есть свои дети: шесть сыновей и одна дочь *Нярс-Най-Эква*. В хантыйских мифах тоже упоминается *Карс-Торум* и его жена,

мать небесных детей *Торум-Ангки* [Молданов, 1999: 64]. В других вариантах *Торум-Ангки* приходится женой *Нуми-Торум* 'у, она мать семи сыновей и одной дочери [Карьялайнен, 1995: 231; Лукина, 1990: 18]. У среднеобских хантов она приходится матерью двум сыновьям и трем дочерям, одна из них *Каттась*. На этом заканчивается небесная жизнь богини, далее она различными путями оказывается на Земле. Здесь у неё создается своя семья, где по представлениям среднеобских хантов, у неё есть муж *Емынг-Тор-Ойка*. У них есть свои дети (уже земные) семь дочерей и один сын, дочери все ушли на Сосьву [В.И. Лысков, 1998 г., д. Мулигорт]. О существовании дочерей у *Каттась* имеется сообщение в литературе [Источники..., 1987: 241; Сагалаев, 1991: 65]. На одной из дочерей, у которой «по одной косе живой соболю вверх поднимается, по другой косе живой зверь вниз опускается», женится мансийский герой *Отыр* (он же *Мир-Суснэ-Хум* 'Народ-Оберегающий-Человек') [Героический эпос..., 2010: 113].

Рассмотрев родословную по женской линии, будем считать, что: *Сисьнай* – это прапрабабушка, *Торым-Ангки* – это прабабушка, *Каттась-Ими* – это бабушка, на небе она приходится матерью, на Земле она приходится дочерью *Нуми-Торума*, её дочери, их семья, они разошлись по разным сторонам – это внуки, дочери дочерей – местные божества будут правнучками.

В хантыйской культуре число семь является сакральным числом. В нашем случае получилось семь женских матерей по нисходящей линии. В каждой линии есть еще число семь, например: у *Нуми-Торум* 'а есть семь детей, у *Каттась-Ими* есть семь дочерей и т.д. Таким образом, в хантыйской культуре есть семь поколений матерей, о которых говорит С.Г. Фатыхов. Он выводит, что семь – это «СЕМЬ Я», семь восходящих и нисходящих поколений женщин, составляющих единый образ фантомной матери, где прапрабабушка – это «там и тогда», мать – «здесь и сейчас», правнучка – «потом и когда-то» [Фатыхов, 2009: 50-51].

Таким образом, рассмотренный фольклорный материал среднеобских хантов дал широкий аспект женских божеств. Они встречаются как в космологических мифах, так и в легендах, сказках, песнях, рассказах. Выявлено и доказано, что не одна, а несколько

богинь играют важную роль в жизни северных этносов, получены сведения о женских божествах различного ранга, установлены места почитания, определены роль и функции этих божеств. Согласно народной классификации автор дала характеристику женским божествам и духам, выделила их в четыре группы: *сэм-сай отыт* 'невидимые некто', то есть низшие сверхъестественные персонажи; *хотынг тунх* 'ат 'семейные' (домашние); *мийнг-куртынг тунх* 'ат 'местные'; *Найнг-Уртынг тунх* 'ат 'всеобщие' (см. Прилож., Табл. 2.). Среднеобский женский пантеон может служить аналогом для реконструкции женского пантеона божеств и духов на других локальных территориях проживания ханты и манси.

Глава II. Обряды среднеобских хантов с женскими божествами

2.1. Почитание богини *Каттась-Ими*

В религиозных представлениях среднеобских хантов богиня *Каттась-Ими* относится к всеобщим божествам и приходится дочерью *Нуми-Торум* 'а. Она самая главная богиня, покровительница женщин, посылающая вновь появившемуся на свет человеку душу. Она почитаема и любима всеми группами ханты и манси, поэтому каждый человек хоть раз должен приехать к ней на поклонение.

Из этнографической литературы известно, что святилище *Каттась-Ими* находилось в Калтысьянах и действовало до 1960-х годов [Лукина, 1990: 15; Мартынова, 1992: 76; Молданов, 1999: 55]; и др. Первое сообщение о том, что богиня *Каттась* находится в Калтысьянах появляется в конце XIX века. Н.Л. Гондатти, записал миф у манси, в котором говорится, что *Нуми-Торум* рассердившись на свою жену *Сянь-Торум* или *Калтысь-Торум*, бросил её на землю. Упала она вблизи Калтысьянских юрт, где и поселилась. Из мифа также известно, что она «со своего местопребывания никуда не выезжает» [Гондатти, 1888: 27].

В священном мифе о сотворении земли «*Миг ховтум моньсь*», записанный Е.А. Шмидт у среднеобских хантов, *Нуми-Торум* спускает своих детей – богов на землю по лестнице. Из представлений народа ханты поселения Калтысьяны следует, что *Каттась-Ими*, приходится дочерью *Нуми Торум* 'а, и её, также как и других детей *Торум* 'а спустили по лестнице. Место она якобы выбрала сама на берегу протоки, недалеко от Оби в березовой роще, вблизи ныне не существующей деревни Калтысьяны, где она стала жить, и где её до сих пор почитают [Кашлатова, 2001: 104]. *Дом, покрытый одной шкурой лосёнка, дом, покрытый одной шкурой зверя – это Калтысьяны*, дает пояснения информант М.П. Гындыбина (Лыскова).

Есть сведения, что второе священное место *Каттась-Ими* находится на севере в деревне Горнокняжево Ямало-Ненецкого автономного округа для самых северных групп ханты и называется оно

Калтась хар [со слов Е.А. Шмидт]. «...Живет в низовьях Оби под именем *Калтась*. Здесь она выступает как местный дух и не как жена *Нуми-Торыма*, а как его сестра... Затем тётка с племянником на Обь пришли, там жить стали» [Мифы..., 1990: 345; Попова, 2003: 22].

Автор данной работы располагает информацией о современном состоянии культового комплекса *Каттась-Ими*, собранной у хантов, живших вблизи д. Калтысьяны в период с 1994 по 2013 годы.

Святылище *Каттась* находится в д. Калтысьяны Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В Калтысьянах ныне никто не проживает, но до сих пор сюда приезжают люди, для того чтобы выразить своё почтение богине [Кашлатова, 2001: 104]. До 1960-х годов на географических картах деревню обозначали как Калтысьяны. На среднеобском диалекте хантыйского языка деревня Калтысьяны звучит как *Каттась курт* ‘деревня *Каттась*’. По версии Н.А. Лысковой, родившейся в этой деревне, *Каттась* – это *каты* ‘кровь’ (кровавое жертвоприношение) и *тась* ‘богатство’ (приношения) [Бардина, 2011: 67]. В культовый комплекс⁸ *Каттась-Ими* входят: священное место в лесу или святылище, атрибутика, жилой дом в деревне со святой полкой, «святое» место за домом, чердачное помещение.

Само святылище расположено к югу от поселения на березовой гриве, примерно, в двух километрах от деревни. Оно считается сакральным, так как это место предназначено для жертвоприношения кровью жертвенного животного *йир* ‘кровью’ и называется *емынг тахи Каттась-Ими*, где *емынг* ‘святой, священный’, *тахи* ‘место’ – священное место *Каттась-Ими*. По представлениям хантов здесь обитает сама богиня. На территории святылища находится озеро, оно тоже священное, к нему нельзя подходить, брать воду для питья и хозяйственных нужд даже хозяевам-хранителям. Местные жители обходят стороной это озеро. В связи с запретом не подходить к озеру, существует множество легенд. Вот одна из них, «однажды мужчина заблудился на гриве и случайно вышел на озеро. Дело было зимой. Когда переходил озеро, то лед треснул под ним, и он по колено провалился в воду. Придя домой у него стали болеть ноги, а затем

⁸ специальные сооружения для различных религиозных обрядов

они сгнили» [А.А. Лысков, 2004 г., д. Мулигорт]. Само ритуальное место по размерам небольшое, расположено среди берёз.

Со слов информантов [А.В. Лысков, 2008 г., д. Мулигорт], в центре святылища устроено кострище, его при каждом посещении разводят, на нем готовят жертвенное мясо и кипятят чай. Недалеко расположена сакральная постройка *ура* [Источники..., 1987: 205; Сагалаев, 1991: 156; Бауло, 2001: 150-151] и др. В *ур*’е находится антропоморфное изображение богини, приклады, привозимые для неё, а также посуда. По описанию *ура* сбита из досок в виде маленького домика, в передней части постройки находится дверка. К ней приставлен стол. Во время проведения обрядов обычно открывают дверку *ур*’ы, вынимают посуду и всё ставят на стол, зажигают чагу, все привезённые вещи окуривают, затем читают молитвы, делают поклоны головы перед изображением, трижды поворачиваются по солнцу. По рассказам отца автора, В.И. Лыскова, хранителя священного места, «...иногда кажется, что она – богиня – наблюдает за нами, всё ли мы правильно делаем. Когда был молодой, мне было жутко, я побаивался смотреть в сторону *ур*’ы» [ПМА, 1998]. *Ур*’у в 1994 году обновили, так как у старой сгнили подпорки, и она упала на землю.

К атрибутике святылища относятся также деревянные бирки – *шумт юх*, где *шумт* ‘зарубка’, *юх* ‘дерево’. Делают её из дерева в виде бруска, примерно 30 – 40 см. длиной, с 4-5 выструганными гранями, на которых делают зарубки. Этими «зарубками» отмечают/«вырубают» количество людей, принимавших участие в обряде. Затем эту бирку кладут в *ур*’у. По словам информантов, там «накопилось, наверное, целая поленица из этих деревянных бирок» [А.Н. Лыскова, 1998 г., д. Мулигорт]. Также *шумт юх* являются своего рода «счетной машинкой», так как при проведении *мирынг йир* ‘всенародного жертвоприношения’ на гранях деревянной бирки отмечают зарубками количество принявших участие людей. Затем делят потраченную сумму на приобретение животных, на количество всех записавшихся людей (зарубок). Такие бирки важны и для статистики, по ним можно определить: когда, сколько людей принимало участие в обряде. В деревне, в священном сундуке хранят списки, записанные на бумаге. По этим спискам можно прочитать, в какие годы, сколько людей записалось от каждого рода или семьи [ПМА, 2000-2007 гг.].

В культовый комплекс входит и атрибутика, которая находится в доме хозяев-хранителей. Прежде чем посетить святилище богини *Каттась-Ими*, мужчины совершают ритуальные действия в доме, сопутствующие основному обряду в лесу. В Калтысьянах культовый дом назывался *Ун хот* 'Большой дом'. Он действительно был больших размеров по сравнению с другими жилыми домами и имел две комнаты. В первой части дома находилась домашняя утварь для хозяйственных нужд. Во второй, дальней комнате отведено место для святынь, которое называется *емынг сунгк*, где *емынг* 'святой', *сунгк* 'угол', он находился в правом, дальнем от входа, углу жилища. Здесь были сооружены две полки, одна из которых почти под потолком, где за занавеской, помещался священный сундук. На уровне высоты сундука между стенами протягивают веревку, на ней развешивают привезенные приклады, предназначенные в дар для богини *ет ихты сох*, где *ет* 'в сторону', *ихты* 'весить', *сох* 'ткань' (или вещь). Перед тем как развесить привезённые вещи, хозяин окуривает их над дымящейся чагой, обводит по солнцу три раза, и только затем развешивает на верёвку. Вторая полка сооружается на высоте около одного метра от пола, на этой полке обычно ставят еду во время обряда, посуду с дымящейся чагой. Полка делается именно углом, чтоб соответствовать названию *сунк* 'угол'. В последнее время идет замена данного угла, все чаще вместо второй полки устанавливают стол, куда выставляют посуду с едой.

Обычай требует, чтобы вновь привезенные вещи, повисели на веревке перед священным сундуком. Лишь на третий/седьмой день хозяин-хранитель проводит *поры*, сопутствующий основному обряду в лесу, либо, если до этого приезжали с жертвенным животным, варит мясо, оставленное специально для этого дня. Блюда с горячей едой, от которой поднимается пар, ставят в передний угол, зажигают чагу, молятся, просят благополучия для тех, кто приехал на поклонение. Затем приступают к трапезе. После совершенного действия складывают все привезенные вещи в сундук, предварительно окурив их над дымящейся чагой три раза по солнцу.

Сакрально «чистым» местом на улице считается угол дома *хот шани*, где *хот* 'дом', *шани* 'спина', 'за спиной дома', который располагают там, где находится святой угол в доме. Наружную

сторону угла дома огораживают от домашнего скота, от посторонних людей и детей. Детям строго запрещается заходить или играть на этой территории. Огороженная территория считается священной землей, и она является местом обитания духа, поэтому обычай требует исполнения запрета – нельзя обходить дом вкруговую. Для женщин – это запретная территория, им не разрешалось даже близко подходить к этому месту. Здесь обычно проводят семейные обряды с жертвоприношением по случаю болезни, призыва в армию, сватовства или свадьбы детей, рождения ребёнка, по завершению строительства нового дома и т.д.

Ещё одно место для хранения ритуальной атрибутики – чердачное помещение дома, его описали многие исследователи [Карьялайнен, 1995: 17; Гемуев, Сагалаев, 1986: 33; Зенько, 1997: 30; Бауло, 2002: 12]. В хантыйской мифологии фольклорные персонажи, в частности духи-покровители, перевоплощаются в «кожу-одеяние» того или иного священного животного «*запретного лебедя священный облик (оболочку) я, может быть, возьму (одену)*» [Материалы..., 1978: 43]. По рассказам, в Калтысьянах, в углу чердачного помещения, рядом со священными прикладами, находилось чучело из лебяжьей шкуры [А.А. Лысков, 2008 г. д. Мулигорт].

Современная ситуация с домашней атрибутикой богини в д. Мулигорт иная. В настоящий момент в д. Мулигорт священные сундуки богини находятся в трех домах. Сундук Проскуряковых, перевезенный из Калтысьян, находится в доме бывшего хозяина Никифора Васильевича Проскурякова. Впоследствии здесь жила его сестра Анна Никитична Лыскова и называли этот дом *Вут хот* 'Дальний (последний или отдалённый от берега) дом'. В данный момент он нежилой, но близкие родственники посещают по-прежнему и поклоняются святыням в этом доме. Второй сундук, который принадлежал Лысковым, также перевезен в д. Мулигорт, он находится в доме Алексея Андреевича Лыскова. В последнее время его дом почти не посещают. Все приезжие совершают обряд поклонения в новом доме, там, где находится третий (новый) сундук. В 2000 году на финансовые средства Северного фонда было построено новое здание, которое местные власти окрестили «молебным» (деревенские жители называют его по-прежнему *Вут*

хот). Строительство нового жилья должно было быть для Анны Никитичны Лысковой, так как её дом (Проскуряковых) сильно обветшал. Но администрация п. Нижние Нарыкары (Октябрьского района, Тюменской области) решила по-своему и посчитала, что помещение должно быть общественное. Это противоречит традиционному мировоззрению хантов и хантыйской этике приема гостей – в доме должен быть хозяин и хозяйка. Так никто и не поселился в нём, стоит он без хозяина. К окончанию его строительства Е.А. Шмидт на свои пожертвования заказала новую мебель и сундук местному умельцу из Нарыкар. Внесение нового сундука в дом было ритуально обставлено, собралось много гостей из Нарыкар, Перегрёбного, Игрима. С этого времени стал существовать третий дом, и здесь также совершают обряды с жертвенными животными. В феврале 2011 года в этом доме проходили Медвежьи пляски. Узнав о том, что пляски будут проходить на священной земле богини *Каттась*, гости приехали даже с Ямала.

Исторически хозяевами-хранителями культового места богини *Каттась* был род Лысковых (по мужской линии – ханты, по женской – манси). Им изначально принадлежали все святыни рода: священный сундук в доме, святилище в лесу. Затем священный сундук оказался у Проскуряковых. По этому поводу есть легенда, записанная от Анны Никитичны Лысковой в 1998 году. «*Давно это было. Старик со старухой [здесь она имела в виду прапрадеда Павла Лыскова – прим. Л.К.] состарились, а сына так и не дождались, имели только двух дочерей. Пришлось священный сундук отдать в дом старшей дочери Проскуряковой (по мужу) Дарье Павловне. Они с мужем стали ухаживать за сундуком и принимать гостей. Но на склоне лет богиня Каттась-Ими одарила стариков сыном. Когда он вырос, когда пришло время быть хозяином-хранителем священных вещей богини по отцовской линии, она, богиня, якобы не захотела «уходить» от Дарьи Павловны» [ПМА, 1998]. С тех пор люди стали приезжать и к Лысковым, и к Проскуряковым. Так в первой трети XIX века священный сундук оказался у двух хозяев. Когда не было дома Проскуряковых, гости приезжали к Лысковым. У них проводили обряды, и все привезенные приклады*

оставляли у Лысковых. Когда были дома Проскуряковы, то гости останавливались у них. Таким образом, оказалось два священных сундука, один из которых был у Лысковых, второй у Проскуряковых, и они одинаково пополнялись привезенными прикладами [ПМА].

Следует особо отметить, что внешнему облику духа ханты придавали большое значение. Это проводилось с той целью, чтобы можно было по внешнему признаку различать друг от друга множество создаваемых духов-покровителей. В этих целях за каждым духом-покровителем закрепляется определённое символическое изображение. На хантыйском языке изображение называется *хур* ‘образ или облик’. Во время проведения обрядов на изображение надевают привезенные приклады. Надетое изображение помещали на священные полки (в доме) или в *уру* (в лесу), которые служили местом обитания «*в гнездо из тонкого шелка Най там посидим*», поется в одной из песен богини *Каттась*.

В результате исследования, автор нашла информацию о нескольких вариантах изображения, например, Е.П. Мартынова сообщает, что изображение богини было сделано из дерева [1992: 76]. Автор была свидетелем, когда в д. Калтысьяны привезли изображение, выплавленное из олово. В деревне, в жилом доме хозяина-хранителя в священном сундуке находилось изображение, выполненное из ткани. Часто антропоморфное изображение могло быть с основой в виде белой заячьей шкурки, на которую надеты несколько платьев и халатов. Но в основном основа из заячьей шкурки просматривается у манси, в сундуках которых вместе с другими священными предметами хранили такие изображения [Гемуев, Сагалаев, 1986: 156]. В чердачном помещении дома обычно находилось чучело лебедя, которое тоже служило изображением (см. выше).

Вещь-подарок, полученная в результате поездки к «её коленам», также может быть основой изображения богини *Каттась*. Из неё делали фигуру богини, затем «надевали» из новых приносимых прикладов, в результате получалась «толстая» кукла (одна из черт образа матери – она должна быть толстой, «кукла толстая») [Мартынова, 1992: 76; Гемуев, Сагалаев, 1986: 156]. Таким образом, на других территориях в домашних святынях появлялся особо почитаемый дух, в образе богини *Каттась*. В одной из песен поётся, как «её водят

по селам и показывают отцу *Торыму до бегущих облаков, до идущих облаков Най там покажут* [Штейниц, 1975: 351]. В фольклорных текстах часто встречается сюжет, как её одевают *ат пусантытум туматсохт танкыра тумтым, вох росеп росынг охиам уха понымат* 'нестиранную (ненадеванную, купленную) одежду на плечи одели, с деньгами (завязанными на угол) платки с кистями на голову положили' [Мункачи, 1906: 175]. В другом варианте песни поется *большой платок пестрый (как) луна (на) Най положат, большой платок (как) пёстрое солнце (на) Най положат, на голову со ста волосами* [Штейниц, 1975: 347-354]. Изображение богини хранили либо в отдельном сундуке, либо в одном и том же, где хранятся домашние святыни. Достаточно подробно об этом описано И.Н. Гемуевым [1990: 74] и А.М. Сагалаевым [2001: 71].

Антропоморфное изображение богини *Каттась-Ими* всегда хранили на священном месте в Калтысьянах. Это подтверждается сказкой, где говорится о том, что её образ в доме нельзя держать... она же «общая мать» [Гемуев, 1991: 176]. Тем не менее, в литературе есть сведения, что на святилище часто не было изображения. Об отсутствии изображения писал ещё К.Ф. Карьялайнен в нач. XX в.: «кукла находилась в сундуке, теперь куда-то подевалась» [1994: 134]. Информант по имени Алексей вот что сказал В.Н. Чернецову: «... на Оби в *Калтац-пауль* русские из Березово разорили *Калтац щань пупых*» [Источники..., 1987: 144]. Е.П. Мартынова по рассказам респондентов сообщает, что 1960-х г. на священном месте в Калтысьянах изображение было выполнено из дерева, высотой около метра [1992: 76]. Информатор автора [А.Н. Лыскова, 1994 г., д. Мулигорт] рассказала, что изображение богини якобы украли цыгане, но никто не помнит, когда это случилось [ПМА]. Таким образом, изображение периодически исчезало [Гемуев, Сагалаев и др. 1989: 142]. Возможно, это связано с популярностью богини и с легендой о том, что ее фигура была сделана из золота.

Отсутствие изображения богини всегда волнует ее хранителей, одна из них – Анна Никитична Лыскова. По просьбе Евы Шмидт, в 1994 году такое изображение было отлито из олова в Венгрии, на основе рассказа самой старой женщины из рода Лысковых [1915 г.р.] о том, как такое изображение должно выглядеть. Фигура

была сделана примерно 20 см высотой (без одежды) и доставлена на место проживания хранителей священного места в деревню Мулигорт. Затем её перевезли на святилище в Калтысьяны.

Изображения в виде женских фигур до сих пор находят археологи, которые относятся к эпохе палеолита на древних стоянках людей и их жилищах. Многие ученые, например: А.Д. Столяр [1985], А. Голан [1993], З.А. Абрамова [1966] и др., исследуя изображения женских статуэток, заметили, что они в основном выглядят реалистично. Они представляют собой обнаженных женщин с развитыми половыми признаками, с большими грудями, часто с вздутыми животами и объемными бедрами. Многие отличаются друг от друга размерами, полнотой, тучностью. Полнота, тучность свойственна старости, поэтому такие типы статуэток олицетворяли «бабушек», худощавые статуэтки – «девушек», классические статуэтки – «матерей» [Абрамова, 1966: 13-16]. По такому признаку полноты женщины разных эпох делали и делают до сих пор изображения женских богинь. С.Г. Фатыхов считает, что трансформация палеолитических Венер в примитивные куклы матерей-прародительниц подчеркивает неистребимую память, (даже у современных народов) о матриархальном прошлом, о культуре женщины-матери, которой поклонялись их далекие предки [2011: 149].

Многие женские персонажи обско-угорского пантеона известны своими способностями к перевоплощению. Великая и могущественная *Каттась-Ими* имеет несколько ипостасей. В местах компактного проживания ханты и манси её представляют в орнитоформном, зооморфном и антропоморфном облике.

Рассмотрим орнитоморфные ипостаси *Каттась* – гусь, лебедь, ворона, кукушка. В фольклорных текстах *Каттась* встречается в образе птицы, что, несомненно, является самым архаичным. *Нумты яхта курынг сот Сорни анки, нумты яхты тухлынг сот Сорни ангки* 'Как ногастые сотни, вверху летающая Золотая мать, как крылатые сотни, вверху ходящая Золотая мать', информанты говорят, что они (божества) все крылатые духи. По информации Т.А. Молдановой, существует поверье, что раньше, если женщина не могла долго родить, то к ней приходила *Калтац* в облике лебедя [2003: 374]. По мнению С.А. Поповой «*Калтась* в облике лебедя

(гуся) как бы закрепила за собой «небесные» черты богини-матери» [2003: 25].

На исследуемой территории богиню почитают только в ипостаси лебедя *Каттась тув хотанг хорасып яхта тунх* 'Каттась она в образе лебедя летающая богиня'. Лебедь для данной группы хантов (а также для казымских, усть-казымских, васьюганских хантов) считается священной птицей. Жителям деревни Калтысьяны и хранителям её священного места нельзя трогать лебедя, собирать яйца, а женщинам носить шубы и одежду из лебяжьей шкуры. Для хозяев-хранителей священного места богини *Каттась* был строгий запрет на убийство лебедя [Кашлатова, 2001: 104].

В ранних текстах, записанных А. Регули, Б. Мункачи есть сюжеты, где богиня сидит в птичьем гнезде: «в дорожное гнездо из черного зверя, ты сядешь, в дорожное гнездо из красного меха, ты сядешь» [Мункачи, 1906: 44]. Образ богини *Каттась*, сидящей в гнезде, часто встречается в фольклорных текстах. Данные мифы являются самыми древними, где богиня в образе птицы сидит на дереве. Порой богиня-мать в «образе птицы высидивает в гнезде яйца на берегу семи озер, поросших осокой, из сухой осоки, дочерей (для) выращивания хорошее гнездо, сыновей (для) выращивания хорошее гнездо птица я, делаю [Чернецов, 1964: 90]. Из снесенного ею яйца появляется самая первая женщина-прародительница.

Часто в фольклорных текстах встречается гусыня, как параллель к лебедю, особенно в обрядовом фольклоре «на спину животного, спину имеющего (лошадь), она опускается, в хорошем облике золотистой гусыни опускается» [Гемуев, 1990: 49]. Или, они с сыном в образе гусяного пера, *Урт-Ойк*'ой, сядут в доме «в богатом гнезде черного зверя, в богатом гнезде красного зверя [Штейниц, 1975: 349]. В других текстах она встречается в образе утки *так обитая, ко всем священным концам (земли) пугливой морянки чутким ухом прислушивается, пугливой черняди чутким ухом прислушивается* [Каннисто, 1958: 43].

Птичья ипостась в образе вороны впервые была рассмотрена С.А. Поповой [2003]. Для почитания Небесной матери устраивали праздник Вороний день, который является самым древним. В старину он был большим священным днём, этот обряд стали

проводить со времен установления земли. Ворона считается главной, поэтому ей угощения и делают. По мнению С.А. Поповой «Вороний праздник отмечается не в честь духа-предка – богини *Калтась*, а в честь некой силы, воплощенной в *Сянь* – духа Матери-природы, породившей небо, Землю, Воду и все, что обитает в этих стихиях» [2008: 88]. Начало года у хантов связано с наступлением весеннего равноденствия, прекращения зимней охоты, переездом из зимних поселений в весенние. В это время проводят ритуальные праздники в честь прилета вороны *Ворнга хатт* – 'Вороний день'. Считалось, что ворона приносит весну, тепло, поэтому её почитали и ассоциировали с Солнцем. В основу данного праздника заложены представления о возрождении и обновлении, имеющие связь с родильной обрядностью. Почитание вороны, как одной из ипостасей прародительницы, связано с женским началом и культом животного возможно, в этом качестве она является самым древним, собственно угорским духом [Там же, 2008: 79, 89].

Усть-казымские ханты считают, что Земля предстает «в облике вороны, *Калтац*-женщина и Мать-Земля – это одно и то же». По их сведениям «ворона, будто Небесная мать, Главная мать, и в старину Вороний день был большим священным днём, этот обряд стали проводить со времен установления земли» [Пятникова, 2008: 23].

На исследуемой территории Вороний праздник называли *Нянь вой хатт*, где *Нянь* 'хлеб', *вой* 'звери', *хатт* 'день' – День, когда пекли из теста зверей. Выпекали животных, обязательно лепили лося, оленя, лошадь, фигуры остальных зверей зависели от локальных территорий или выдумки хозяйки, которая лепила. Выпеченные из теста звери встречаются и на других праздниках, таких как: медвежьих игрищах, *Тылысь поры* 'Праздник рождения Луны'. Фигурки животных условно убивают, на медвежьих игрищах – посохом, на Вороньем празднике и *Тылысь поры* – деревянным ножом, имитируют жертвоприношение животным, затем раздают всем присутствующим. Видимо, данный обряд является древним и посвящен Матери-прародительнице, в память о ней как владычице зверей (культ животных).

В деревне Калтысьяны Вороний праздник не проводился, так как здесь почитают лебединую ипостась богини. По мнению многих

ученых [Карьялайнен, 1995: 137; Мартынова, 1992: 80; Попова, 2003: 22], и др. *Камтась* в образе лебедя выступала местным божеством в Калтысьянах (см. выше). Почитание лебедя, по мнению исследователей [Сагалаев, 1992: 48-49] имеет иранские корни, видимо, у обских угров это позднее явление.

Последняя птичья ипостась – кукушка. О связи *Камтась* с кукушкой достаточно подробно писал В.Н. Чернецов [1959: 144-142]. По поверьям хантов, это не настоящая птица, а образ какого-то сверхъестественного существа. Это существо в образе кукушки доносит до *Нуми-Торыма* просьбы людей и отмеряет срок их жизни. В мировоззрении хантов именно богиня *Камтась* отмеряет жизнь людям, о чем упоминалось выше. Выше мы подробно описали функцию дарительницы жизни богини *Камтась*. А. Голан приводит примеры, где кукушка – одна из птиц, соотносившихся с богиней. В греческих поверьях кукушка – существо, предвещающее смерть, ведущее в загробный мир, а в Индии и Японии кукушка – символ любви [1993: 173]. У нас, в России, до сих пор люди верят в то, что кукушка своим пением отмеряет срок жизни. Услышав в лесу кукушку, они спрашивают: «Кукушка, кукушка, сколько я ещё проживу?» Затем начинают считать, огорчаются, если мало насчитали. Сбиваются, если не могут досчитать и говорят: «До седин мне кукушка лет нагадала, в ум-разум впаду, и не буду я знать, сколько мне лет» [ПМА].

Ханты полагают, что в облике кукушки выступает одна из душ, обитающая в голове. Чаще всего душа человека представлялась в виде птицы. Согласно традиционным представлениям, ханты считают, что у них четыре/пять душ (у женщин четыре, у мужчин пять). Одна из них «уходящая вниз по реке душа» имеет вид птицы: трясогузки, синички, ласточки, сороки, но чаще кукушки [Чернецов, 1959: 126]. В.Н. Чернецов писал, что душа, покинувшая тело, существует в облике кукушки. «Когда кукует кукушка, то у неё спрашивают: «Если ты моя душа, то замолчи!» Если кукушка оказывается душой этого человека, то она замолкает, что свидетельствует о скорой его смерти [1959: 129-130]. Кукушку считают вещей птицей и другие народы [Алексеев, 1980: 100, 109].

Зооморфный облик проявлялся в трех ипостасях: заяц, лягушка, бабочка (насекомое), который прослеживаются в основном у

манси [Чернецов, 1939: 30; Мартынова, 1992: 79; Головнев, 1995: 537; Попова, 2003: 24]. Они (манси) представляли богиню в виде белой зайчихи, один из её эпитетов – покровительница «в шапку из зимнего зайца одетая *Най*, в шапку из весеннего зайца одетая *Най*, наша мать» [Ромбандеева, 1993: 127]. По сведениям В.Н. Чернецова, «наличие заячьей шкурки, облачённой в женские одежды, согласуется с представлениями манси об одном из фратриальных предков, в данном случае зайчиха – женщина *Камтась*» [1939: 30]. Н.В. Полосьмак и Е.В. Шумакова [1991] достаточно полно проанализировали значение зайца в культуре обских угров, при этом они предполагают, что зооморфная (заячья) ипостась богини могла сложиться в раннем Средневековье, около VI в. н.э., именно в это время зафиксирована популярность образа зайца в искусстве бронзового литья; вообще же заяц, связанный с плодородием – почти универсальный символ женских божеств [Полосьмак, Шумакова, 1991: 40-42]. В ипостаси зайца *Калтась* почитали в основном сыгвинские манси [Попова, 2003: 24]. Они представляли её «в образе очень старой женщины, волосы были седые, что походило на весеннюю или осеннюю шкуру зайца [Ромбандеева, 1993: 127].

В образе белой небесной «зайчихи» богиня *Камтась* параллельна с богиней-матерью *Умай* алтайских народов. Те же параллели просматриваются в якутской богине-матери *Айыысыт*, заячью шкурку вывешивали над местом для родов якуты, и она считалась воплощением богини, и в то же время у якутов воплощением *Айыысыт* считался лебедь [Сагалаев, 1991: 71, 77]. Таким образом, якутская богиня *Айыысыт* своими функциями более близка к хантыйской *Камтась-Ими*.

У среднеобских хантов заяц, зайчиха не являются священным животным. О почитании зайца они лишь слышали от приезжих гостей, в частности от сосьвинских манси [Кашлатова, 2001: 105]. Однако заячий след хорошо прослеживается в родильной обрядности. Информанты [А.Н. Лыскова, 1998 г., д. Мулигорт] рассказывают о том, что заячьей шкуркой укрывали новорожденных детей [ПМА, 1998]. По сведениям Е.П. Мартыновой, «в родильном обряде хантов в шкурку зайца заворачивают *уи най*, а женщина

подкладывает под мышки во время родов кусочки заячьей шкурки» [1992: 79].

Вторая зооморфная ипостась *Камтась-Ими* – лягушка. Про *Камтась* в образе лягушки мои информанты тоже слышали, в этом образе она здесь не почитается. Для среднеобских хантов она считается только священным животным. Не разрешают детям трогать и мучить её. Почитание богини в образе лягушки широко практикуется у манси, особенно на Сосьве как дух-покровитель территории, начиная вверх по течению от деревни Нильдино Березовского района. В первой главе было уже сказано, что данную территориальную группу манси нередко именуют *нярас махум* ‘лягушки-народ’ [Мифология манси, 2001: 104]. Здесь она считается предком, покровительницей. В своих исследованиях Е.П. Мартынова выводит, что *Калтац-Анки* в ипостаси лягушки почиталась всеми хантами [1992: 80]. Но более точно сказал по этому поводу А.В. Бауло: «культ лягушки относится изначально к палеосибирскому (уральскому) субстрату. Основанием для такого предположения может являться то обстоятельство, что этот культ характерен не только для обских угров, но и для самодийцев, в частности селькупов» [2001: 104].

О том, что функции лягушки в мифологии хантов близки функциям *Камтась* заметила З.П. Соколова, которая описала культ лягушки у обских угров [1972]. Она заметила, что к лягушке обращались с теми же просьбами и даже с теми же подарками, что и к *Камтась*. З.П. Соколова также считает, что лягушка была не семейным, а скорее, поселковым духом-покровителем в Шишингах [1975: 154]. Г.И. Пелих полагает, что «мать-лягушка, жила когда-то на небе, но затем ушла на землю» [Пелих, 1972: 276]. Богиня *Камтась* сначала тоже жила на небе, затем её *Нуми-Торым* опустил на землю [Кашлатова, 2001: 104].

Как отмечал В.Н. Топоров: «Лягушка выступает в функции тотемного животного. Она несет положительную функцию, так как связана с плодородием, землей, женской производящей силой» [1975: 84]. У обских угров её почитали члены фратрии *Мось* [Соколова, 1995: 15]. Неудивительно, что её (лягушки) изображение нашли многие ученые в священных вещах, почитаемых у групп манси и хантов [Соколова, 1971: 216; Гемуев, Бауло, 1999: 75; Бауло,

2002: 16]. В связи с почитанием лягушки как тотемного животного фратрии *Мось*, она (лягушка) несет те же функции, что и *Камтась*.

Третья ипостась *Камтась-Ими* – бабочка (насекомое). Про бабочку мои информанты ничего не смогли сказать. По материалам В.М. Чернецова, у манси богиня могла перевоплощаться и в бабочку. Если бабочка залетит в дом, то принесет счастье, а о беде предупредит огонь очага своим треском [Мифология манси, 2001: 21]. По мнению А. Голана «В Европе и даже в Бирме существовало поверье, что бабочки – это души умерших» [1993: 175]. Богиня *Камтась* тоже связана с душами умерших, эти души «она в руках держит», поэтому и представляется в образе бабочки. Именно от *Камтась* зависит, кому из умерших старших родственников предстоит возродиться в облике новорожденного [Гемуев, Бауло, 2001: 10].

В антропоморфном облике у среднеобских хантов богиня *Камтась* является в образе женщины. Информанты говорят, что она выглядит в виде старой женщины с седыми волосами. Ей пришлось много страдать за женщин и детей, поэтому она кажется такой старой. То же самое сообщает Н.Л. Гондатти, он пишет, что это «старая женщина в собольей шубе» [1888: 27]. В более поздних мифологических представлениях *Камтась* предстает в основном в образе женщины: бабушкой, матерью, женой, дочерью.

В вогульских песнях *Калтась* встречается «как молодая, красивая женщина». Когда Золотая *Калтась*, так говорится в одной песне – *распускает свои косы, они развеваются, как семикратная Обь вместе с устьем, как семикратное море вместе с устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный свет*» [Карьялайнен, 1995: 134]. В то же время Е.И. Ромбандеева сообщает: «*Калтац-Эква* – пожилая женщина с весенней или осенней заячьей шкуркой на голове, якобы, это её седые волосы, до такой степени поседевшие от времени. На медвежьем празднике её представляли в образе очень старой женщины. Руки её сжаты в кулак, трясутся от старости и волнения из-за бед и мук людей, она переживает за всех, льет слезы за них. И эти слезы вытирает своими дрожащими кулаками. Вид её тревожный, трогательный» [Ромбандеева, 2001: 127].

«Много горя видевшая женщина» с накинутыми платками появляется на медвежьем празднике у хантов. На исследуемой территории, в 2011 году проходили Медвежьи игрища в деревне Мулигорт Октябрьского района. Последний раз здесь проходили пляски более сорока лет назад, знатоков не осталось, поэтому исполнители приехали с других территорий. Священную песню и танец богини *Каттась-Ими* исполнил знаток и исполнитель священных песен Андрей Александрович Ерныхов [1944 г.р.] из посёлка Казым Белоярского района. Все присутствующие на празднике, особенно женщины, с волнением ждали этого момента, и когда начался танец, они накинули свои платки на исполнителя с верой на благополучное будущее своих детей [ПМА, д. Мулигорт, 2011].

Повышенный интерес хантов к женской богине связан с главнейшими событиями в жизни человека – рождением и смертью, для чего он на протяжении всей жизни осуществляет обряды почитания [Бауло, 2002: 7]. С жертвоприношением животных для *Каттась-Ими* человек должен хоть раз в жизни приехать *тув шани хоша* ‘к её коленам’ в деревню Калтысьяны. По детским воспоминаниям, автор помнит, как все лето приезжали люди в деревню Мулигорт, затем вместе с отцом Василием Ивановичем Лысковым отправлялись в Калтысьяны для исполнения обряда.

Среднеобские ханты обряд с жертвоприношением называют как *миринг йир*, *миринг* – ‘народ, народный’, *йир* – ‘кровавое жертвоприношение’. Информанты объясняют, что это всем народом (миром) собранные деньги на приобретение животных [А.Н. Лыскова, 1998 г, д. Мулигорт]. Руководит этим обрядом один человек, который ведёт списки и собирает деньги. Затем, потраченную сумму он делит на всех записавшихся. Обычно в список вносится глава семьи и напротив фамилии ставится количество родственников. Человек, который вносит деньги, считает всех своих родных, включая внуков.

На территории проживания среднеобских хантов в Октябрьском районе коллективные обряды или всенародные *миринг йир*, считаются самыми главными обрядами, их два: один называется *миринг йир Торум-Аци нета* ‘обряд для небесного отца *Нуми-Торум*’а,

второй, посвященный *Каттась-Ими*, как местному духу. Его периодичность три года. Коренные жители – ханты и манси Октябрьского района, в основном живущие вблизи деревни Калтысьяны (из Перегребного и Нарыкар), в последние годы периодически совершают такие церемонии. Заранее с хозяином договариваются о дне проведения обряда, ищут животное (или нескольких). По словам информантов, точного числа животных в культовой практике для *Каттась-Ими* нет. Это зависит от самих поклоняющихся. Сколько животных они заказали для *Каттась-Ими*, столько и везут в Калтысьяны, главное чтоб животное было женского пола. В те времена, когда были *цартынг от* ‘шаманы’, люди обращались к ним, и они определяли, какое животное и сколько необходимо для проведения обряда. К намеченному дню все съезжаются в деревню Калтысьяны «жертвенных столов оленя с копытом, жертвенных столов с рогом множество приносят, как солнце сменяется семь раз, с молитвой они там поворачиваются, как солнце сменяется шесть раз, с молитвой они там поворачивают» [Кашлатова, 2001: 108]. Ритуальные действия проводят мужчины во главе с хозяином-хранителем, который впоследствии на «деревянной бирке» отмечает/вырубает зарубками всех участников обряда, включая детей и внуков.

Частные или индивидуальные обряды носят иной характер. К ним люди готовятся самостоятельно. Самостоятельно покупают животное (самку), платки или ткани и свежие продукты. Приклады для богини стараются привозить белого цвета, а лучшим подарком для неё является белый шёлковый платок, хотя принимают и цветные вещи, не отказывают гостям [Кашлатова, 2001: 105]. По мнению А.А. Богордаевой «белая одежда, в частности халат у обских угров ... носила обрядовый характер и, вероятно, являлась наиболее древней» [1999: 98]. Во время проведения обряда (в лесу), все привезенные приклады (платки, ткани) передают хозяину-хранителю. Он на один из углов завязывает монеты, окуривает над зажженной чагой, три раза обводит по солнцу, затем вывешивает на берёзу, которая является символом *Каттась-Ими*. О связи березы и богини *Каттась-Ими* писали многие ученые [Сагалаев, 1991: 76; Лукина, 1992: 95; Молданов, Молданова, 2000: 23-24; Попова, 2003:

24]. По окончании обряда привозимые приклады хозяин-хранитель складывает в ур'у.

По словам информантов, человек в своей жизни должен совершить обряды поклонения *Каттась-Ими* три раза [Каннисто, 1958: 26; Карьялайнен, 1995: 135-136; Мартынова 1992: 77]. По исследованиям автора в первый раз человек приезжает в возрасте ребенка и его привозят родители, затем он приезжает сам со своими детьми и в третий раз уже проститься. По данным Е.П. Мартыновой «*Калтац* жертву приносили после рождения ребенка. Приезжали на поклонение и супружеские пары, не имеющие детей, они просили *Калтац* дать им ребенка» [Мартынова, 1992: 78].

После проведения обряда обычай требовал гостям не разъезжаться из селения в течение трех ночей. На третий день варили оставшееся от жертвоприношения мясо. Хозяин культового места убирал в священный сундук привезенные приклады, а взамен передавал гостям *нос* – что-то из одежды, снятой с изображения *Каттась-Ими*. Причем одежда действительно должна иметь отметку, так как *нос* с хантыйского это ‘отметка, зарубка, знак, след’. В основном отметиной служила дырочка, проеденная молью. Полученную вещь они хранили у себя дома в переднем углу, так как вещь, снятая с изображения богини, считалась сакральной, священной, как ответный подарок от *Каттась-Ими*, в знак благодарности за проведенный обряд [Кашлатова, 2001: 108].

Местное население, в основном живущие в окрестности д. Калтысьяны и Мулигорта, периодически посещают святилище в 1, 2, 3 года. Посещения совершают в летнее время, начиная с весны и до осени. Считают, что в это время богиня в образе лебедя «прилетела» и «находится» на месте. «Присутствие» богини является необходимым условием для проведения церемонии. По мнению самих людей, в это время просьбы доходят по назначению. Лучшим временем для проведения обряда считают новолуние «с молитвой такой мягкой, как соболиный мех, перед ней там стоят» [Песни..., 2007: 20]. А они (боги) оставляют им «пляску лесных духов, речных духов, чтоб реки были полные рыбой, чтоб леса были полные зверем» [Штейниц, 1975: 354].

Зимой приезжали только те, кто имеет оленей, так как летом они не имели возможности приехать – это оленеводы с Казымской и Сосьвинской территории. Люди с данных территорий старались привезти в жертву белого оленя. Когда весной «прилетала» *Каттась-Ими* на свое священное место в деревню Калтысьяны в образе лебедя, то во время проведения обряда, оставшиеся помощники – хозяева её священного места отчитывались перед ней при произношении молитвы: кто приезжал, что привозили, и какое животное было принесено в жертву [Кашлатова, 2001: 108]. Причины приезда были разные, но в основном просят благополучной жизни в семье, чтобы не болели взрослые и дети, а если есть больной, то просят выздоровления. Когда забирают в армию ребят, просят, чтобы они хорошо отслужили, целыми и здоровыми вернулись домой и т.д.

Есть ещё один обряд для богини, который проводят зимой один раз в семь лет. Это единственный обряд жертвоприношения, совершённый для неё зимой хозяевами-хранителями. Данный обряд входит в церемонию ритуальных действий, посвящённых *Торум-Аци нета* – «обряд для небесного отца *Нуми Торум'а*» (о нем говорилось выше). Во время церемонии одно животное (*сурты* ‘годовалую тёлку’) оставляют на святом месте в Калтысьянах и жертвуют это животное для *Каттась-Ими*, так как она приходится дочерью *Нуми-Торум'а*. Сведения о проведении этого ритуала в честь богини *Каттась* сообщает С.И. Руденко, который принимал участие в декабре 1910 года [1914: 12].

Рассмотрим подробно семейно-родовые обряды, связанные с богиней *Каттась-Ими* по данным автора [Кашлатова, 2001: 104-108].

Обряд перевоза изображения. Выше автором было отмечено, что изображение, выплавленное из олова в 1994 году, было доставлено в Мулигорт. Встреча богини сопровождалась специальным ритуалом. К нему готовились заранее. Необходимо было фигурку богини доставить на святое место в Калтысьяны. Автору довелось принять участие в данном обряде. Его проводят в узком кругу, в основном принимает участие члены из рода хозяев-хранителей.

Когда Е.А. Шмидт сообщила, что везет готовое изображение, хозяева-хранители наметили день по лунному состоянию (в

намеченный день луна только начала расти), начали искать жертвенное животное, покупать приклады, свежие продукты. Рано утром, к назначенному дню, все участники обряда съехались в Мулигорте. В доме, где находятся священные сундуки, собрались все деревенские жители, а также гости из Венгрии. Каждая семья принесла еду за себя и за родственников, так как далеко не каждый мог принять участие в обряде. Женщины все приношения разделили на три части. Одну часть поставили в передний угол, где находятся святыни, вторую – перед очагом. Третья часть предназначалась для мужчин, отбывающих на святилище. Привезенные приклады передали руководителю обряда Василию Ивановичу Лыскову (ханты, 1933 г.р.), самому старшему из мужчин рода хозяев-хранителей. Он открыл сундук, зажёл чагу, развесил приклады с завязанными в уголке монетами, расставил еду. Завершив ритуальные действия, хозяин пригласил всех помолиться. Все встали лицом перед святынями, впереди мужчины, за ними женщины. Один из присутствующих начал *пойксята* ‘молиться’, обычно это делает самый старший из хозяев-хранителей. Остальные, молча, повторяют за ним молитву и просят здоровья для своих близких и родных. Закончив обращение к богине, все присутствующие совершают трёхкратные поклоны головы и повороты вокруг себя по солнцу, затем расходятся по местам.

Руководитель обряда под пристальным вниманием самой пожилой женщины рода, в данном случае Анны Никитичны Лысковой (1915 г.р.), приступил к «одеванию» изображения богини (в данном случае описывается обряд «одевания» с новым изображением). Из-за её высокого статуса (дочь *Торум* 'а) прикасаться и видеть изображение богини запрещается: непосвященным, людям из чужого рода и женщинам. Из скопившихся вещей в сундуке, вынули семь *сах* 'ов ‘распашные халаты’, трижды совершили окуривание над зажженной чагой, затем «надели» на изображение *Каттась-Анжки* [Кашлатова, 2001: 105]. Непременным атрибутом богини является платок с кистями ‘с длинными кистями кистяным платком, если накроете мать, долгую жизнь дочерям, долгую жизнь сыновьям буду давать вам’ – поется в одной из её священных песен [Молданов, Молданова, 2000: 48].

Надетое изображение богини, поместили в новую *ур* 'у, которая в это время была в Мулигорте. *Ур* 'у решили обновить, так как у старой сгнили подпорки, и она упала на землю (см. выше). Затем все стали собираться для переезда в Калтысьяны. Двое мужчин подняли *ур* 'у, с помещенным в ней изображением, вынесли на улицу через окно (специально вынули раму), и понесли к реке. Женщины всё это время сидели поодаль молча, с опущенными на лицо платками. После ухода мужчин они некоторое время ещё продолжали сидеть. Затем совершили обряд поклонения домашнему очагу – *Най-Анжки*. Только после этого женщины стали собираться в дорогу.

Мужчины на берегу поместили *ур* 'у в отдельную лодку, которую предварительно очистили, окурив дымящейся чагой. В эту же лодку поместили жертвенное животное (овцу). Из Мулигорта эта лодка выезжает первой. Отчалив от берега, сделали семь кругов по солнцу с выкриками. Крик мужчин – обязательный ритуал – это предупреждение богов, духов о намерении посетить святое место [Источники., 1987: 238]. Далее лодка направилась до Калтысьян. Остальные участники выехали за ней на другом транспорте. В Калтысьянах на протоке, напротив священного места, повторили все те же семь кругов по солнцу с выкриками. Причалив к берегу, мужчины сразу же ушли на священное место, взяв с собой *ур* 'у с изображением и жертвенное животное.

Женщины и гости остались в деревне (в Калтысьянах). Развели костер, приготовили *аны* ‘посуду’ с едой и стали ждать выкриков мужчин. Услышав семикратные выкрики, женщины встали лицом в сторону святилища, причитали молитву и совершили поклоны головой. Затем те же действия совершили перед духом Огня. После завершения ритуальных действий все сели за стол с трапезой.

По возвращению из леса мужчин, вновь проводят традиционные ритуальные действия. В качестве свежей еды присутствует мясо жертвенного животного, которое принесли мужчины (для этого мужчины специально оставляют мясо в котле в лесу и не вынимают, несут в деревню). Теперь уже молятся вместе с мужчинами и совершают те же поклоны головы, повороты вокруг себя, в молитвах благодарят богиню за разрешение побывать на святилище, за то, что приняла жертву и просьбы людей.

Затем все садятся за общий стол и приступают к трапезе [ПМА, д. Калтысьяны, 1994, 1998, 2008, 2013 гг.].

Обряд переодевания. В качестве подарков для богини люди привозили и привозят различные приклады – это ткани, платки, сшитые *sax'u* ‘женская распашная одежда – халат’. По мере накопления вещей её периодически переодевают, для этого проводят обряд «переодевания», который относится к семейно-родовым церемониям. Необходимо было новые вещи надеть на изображение богини, а старые снять. В детстве нас бабушки просили сшить *sax* ‘халат’ для *Каттась-Ими*. Самостоятельно сшитый распашной халат, а не покупной в магазине, приравнялся к жертве [со слов информанта В.А. Плесовских, 2002].

Родители автора, многочисленные родственники, сама автор, как и другие дети этого селения, принимали и принимают участие в этом обряде (последний раз такой обряд был совершён 2013 году). Данный обряд обычно проводят летом, когда она (богиня) считается на «месте», т.е. якобы «прилетела» в образе лебедя с теплых краёв, и находится до осени, до отлета лебедей, на своем священном месте в деревне Калтысьяны. Здесь и происходит ритуал переодевания, дату которого назначают хранители священного места. Переодевают её только мужчины. По совету пожилой женщины, самой старейшей из рода, руководитель обряда отбирает вещи – семь *sax* ‘ов и семь платков, из сундука, что находится в доме, затем отобранные вещи завязывает в узел. Женщины в это время готовят посуду с едой и передают мужчинам с собой в лес. В лесу мужчины сначала снимают старые вещи, завязывают в узел и складывают в *ур’у*. Вновь принесённые из дома семь *sax* ‘ов и семь платков одевают на изображение богини. После завершения всех действий, фигуру помещают обратно в *ур’у*, делают поклоны и возвращаются домой [ПМА, 1994, 2000, 2008, 2013]. По такому же принципу надевают изображение, которое находится в доме, с той лишь разницей, что в доме переодевают чаще.

Каждую весну и осень хранители её священного места совершали ритуальные действия, связанные с отлетом и прилетом лебедей. Весной проводили обряд, чтобы её встретить, а осенью – чтобы проводить.

Время проведения весной (точной даты нет), как увидят, что лебеди летят с юга. Люди считали, что она «вернулась» с теплых краев к ним в образе лебедя и теперь будет находиться с ними до осени, охранять их непосредственно. Готовились заранее к этому дню, покупали ткани, припасали лучшую еду. Как только увидят караван лебедей в небе, начинают проводить обряд. В намеченный день женщины с утра принимаются готовить горячую еду. Собирались всей деревней в доме, где был священный сундук *Каттась-Ангки*. Во время проведения обряда хозяин дома (обычно кто-нибудь из Лысковых) открывал крышку сундука, зажигал чагу, окуривал приклады, приготовленные к этому дню, трижды обводя над дымящейся чагой по солнцу. Затем все вставали и молились. В молитвах упоминали всех окрестных духов и приглашали их прикоснуться к этому столу, к еде и вместе с людьми порадоваться «прилёту» *Каттась-Ими*. Прочитав молитвы, люди отходили и садились. Ждали, пока дымится чага, идёт пар от горячей еды, в это время духи прикасаются к еде. Затем снова вставали, молились и только после этого приступали к трапезе. Далее, мужчины с едой и с жертвенным животным, уходили на священное место, женщины оставались дома. Ритуальные действия совершали те же, что описаны выше. Итак, в деревне (в Калтысьянах) во время обряда ставилась еда перед священным местом в доме три раза: первый раз - когда мужчины собираются в лес на святое место; второй раз – когда услышат выкрики мужчин из лесу; третий – после их возвращения. Не нарушая традиции, в настоящее время совершаются те же действия во время проведения обряда в д. Мулигорт.

В последующие семь дней каждое утро в переднем углу ставят горячую еду и дымящую чагу. На седьмой день снова варят мясо животного, принесённого в жертву в первый день. Приглашают всех жителей деревни и говорят: «Вот, *Каттась-Ангки* «прилетела», мы её ждали, встретили и теперь она с нами на прежнем месте «сидит». Такой же обряд – встреча весенних лебедей зафиксирован у кетов. Они считали, что прилет птиц из «живой земли» *Томам* означало весеннее обновление, оживление всего и проводили обрядовые действия при появлении первых лебедей [Алексеенко, 1977: 33].

Осенью проводили обряд в связи с отлётом *Каттась-Ими*. Время его проведения назначается на период, когда лебеди начинали собираться стаями к отлёту. С западной стороны деревни есть озеро, оно никогда не пересыхает. Все лето на нем плавают лебеди, выют гнезда, выводят птенцов. Видя их, бабушки всегда произносили: *Сорни-Ангк'ев, Тынынг-Ангк'ев ци омаст* 'Золотая-Мать наша, Дорогая-Мать наша сидит'. Перед отлётом на юг лебеди собираются в стаи на этом озере. Жители деревни считали, что они сели попрощаться. По данным Е.П. Мартыновой: «Перед отлетом лебеди кричали «люк, люк...», а если не кричали, это считалось плохой приметой: детишек много умрет» [1992: 80]. А усть-казымские ханты считают: «если лебедь кружит над кладбищем, значит, покойнику забыли положить необходимую вещь» [Пятникова, 2008: 24]. Ритуальные действия проводили точно так же, как и весной с прилётом лебедей, только за прощальным столом на седьмой день «говорила» сама *Каттась-Ими*, точнее, от её имени говорил *шартынг от* – 'шаман' (со слов информанта А.Н. Лысковой). Остающимся здесь духам-покровителям она (богиня) наказывала, чтобы они охраняли людей, пока её не будет, а она улетает до весны на юг. Данные церемонии почитания проводились в прошлом, когда ещё хозяева-хранители жили в Калтысьянах. В настоящее время обряды проводятся в упрощенном варианте, обходятся только посещением в д. Мулигорт дома, где находится священный сундук в *Вут хот'е*.

Каттась-Ими может быть духом-охранителем чьей-то головы, на хантыйском языке это звучит так: *ух щий вохман ут* 'голова туда (ей) зовущая'. В этом случае она является духом-охранителем (покровителем) для данного человека. По традиционным взглядам среднеобских хантов, человек должен своему «защитнику головы» в течение жизни трижды совершить обряд почитания. Причем данную церемонию он должен совершить именно в деревне Калтысьяны, *тув шаин хоци* 'у её колен' (в настоящее время приезжают в деревню Мулигорт).

Данный обряд проводится так же, как с приезжающими людьми на поклонение. Он описан выше. Таким образом, трижды на поклонение приезжали те, кто считал своим долгом почитать богиню и те, у кого «голова принадлежит богине» [Кашлатова, 2001: 107].

Преодолевая огромные расстояния, к ней ездят и зимой и летом. В то же время угощения и подарки можно передать с теми, кто из деревни совершал туда паломничество. По сообщению Е.П. Мартыновой, «к женской богине приезжали из самых дальних мест Нижнего Приобья. Сынские и войкарские ханты приезжали в *Калтац курт* редко, обычно они отправляли ей свои ежегодные дары – платки, шкурки пушных зверей, куски ткани...сосвинцы и казымцы приезжали один раз в три года» [Мартынова, 1996: 22]. В феврале 2011 года гости приезжали даже с Ямала [ПМА, 2011]. Сюда также приезжали супруги, которые не имеют детей. Они обязательно должны привезти животное для проведения обряда *Каттась-Ими* и в молитвах просили дать им ребенка. Пожилые женщины давали наставление такой паре: *яма пойксятын Каттась-Ангк'и пета, тув няврем маты нэ* 'хорошо молитесь *Каттась*, она даёт детей'. Информанты приводили примеры, когда бездетные пары после посещения Калтысьян имели детей [А.Н. Лыскова, 1998 г., д. Мулигорт]. Но были случаи, когда после проведения обряда, после соблюдения обычаев традиционных норм жизни у супружеской пары не было детей, тогда она (богиня) за что-то наказывает их или не хочет, чтоб у них были дети. В этих случаях говорят: *Каттась-Ангки'на там ёхтат ант мостым* 'Каттась-Матери такие люди не подходят' [ПМА, 1998]. Весть о её могуществе сегодня распространена и среди людей другой национальности. Есть случай, когда обратилась бездетная женщина (русская) с просьбой к богине, на сегодняшний момент у неё уже есть ребенок [ПМА, 2008]. Таким образом, на протяжении всей своей жизни человек осуществляет жертвоприношения Великой богине [Бауло, 2002: 7].

Особое место *Каттась-Ими* отводится в родильном обряде. Информанты считают, что именно от неё зависит зачатие, и созревание ребёнка в утробе матери. Беременность связывалась с желанием *Калтась* послать женщине ребёнка [Перевалова, 2000: 314]. К.Ф. Карьялайнен заметил, что очень древним представляется воззрение, где для получения детей при родах нужно обращаться к наземным духам [1995: 49].

Чтобы не разгневать богиню, чтобы исход родов был удачным, женщины старались угодить ей и тщательно соблюдали все

предписания во время беременности. Задолго до родов будущая мать готовила платок для богини. Затем передавала его либо матери, либо свекрови, для того, чтобы вывесить в переднем углу дома, где находятся святыни. Ей самой нельзя подходить к священному углу. Родственники завязывают в углу платка монеты, затем окуривают чагой, трижды обводя по солнцу. Здесь же готовится *аны* 'посуда' с продуктами, ставится все в переднем углу. Далее все встают и произносят молитву, обращенную к богине *Каттась-Ими*, делают поклоны головой и трижды поворачиваются по солнцу вокруг себя. В молитвах к ней обращаются так: *эви тыт маты Най, пох тыт мата Най* 'дочери душу дающая Най, сыну душу дающая Най' [ПМА, 1998]. Вывешенный в переднем углу платок в качестве подарка приравнивался к жертве. После рождения ребенка подарок убирала в священный сундук. Платок был главным приношением для богини, ему отводилось важное место в обрядовой деятельности женщин, связанных с беременностью, родами. «*Девочек имеющее высокое гнездо, если в него вы сели, из сочной бересты славный кузов вы изготовьте! Дно имеющий кузов, на дно его с длинными кистями, кистевой платок туда положите*», поет она в своей священной песне на медвежьих игрищах [Молданов, Молданова, 2000: 46]. Если роды затягивались и проходили тяжело, *Каттась* делали жертвоприношение в любое время суток, даже ночью, она *атнга куттып йиранг Най, этна куттып поренг Най* 'утром принимающая кровавые жертвы богиня, ночью принимающая бескровные жертвы богиня' [ПМА, 1998].

После рождения ребенка ханты вновь совершали обряд поклонения *Каттась-Ими*. В молитвах благодарили её за то, что одарила родителей здоровым ребенком. Просили взять под покровительство, чтоб она охраняла, защищала детей *Сорни-ангки, Тынынг-ангки няврематын тайтатын* 'Золотая богиня-мать, Дорогая богиня-мать оберегай своих детей' [ПМА, 1997]. Согласно поверьям, среднеобские ханты считали, что дети, до появления первых зубов (до 6-7 месяцев), находятся под защитой *Каттась-Ими*, так как они *пенгкта-кушта няврем* 'без когтей-зубов ребёнок' и нуждаются в особой заботе. В этот период считается, что дети особенно беззащитны, не имея зубов, они не могут себя защитить,

устоять перед злыми силами. В детские зыбки клали различные защитные предметы-обереги: ножницы, небольшой нож, камушек, или коробку спичек. Если ребенка обижали, за него заступались дух-покровитель головы и сама богиня *Каттась*, как покровительница детей.

Однако не всегда рождались здоровые дети или болезни проявлялись впервые месяцы жизни. При выявлении признаков болезни, или слабого, с физическими отклонениями новорожденного, снова совершали обряд и просили помощи у богини *Каттась*. В данном случае ритуал проводили с жертвоприношением, старались приехать к '*тув шанит хоци* 'к её коленям', чтоб просьбы дошли быстрее. В молитвах обращались к ней так: *няврем ке масын, муя тув шук вантыт, кашетат-мушитат эт воште* 'если ребёнок дала, зачем он мучается, болезни-недомогания в сторону отведи' [ПМА, 1998]. В дальнейшем *Каттась* может обеспечить для детей землю, недоступную эпидемии, недоступную болезни, ровно, как и гладкий жизненный путь [Гемуев, Бауло, 2001: 10]. Чаще всех посещали деревню Калтысьяны усть-казымски ханты из деревни Тугияны Белоярского района. Вот что пишет по этому поводу Т.Р. Пятникова «В деревню Калтысьяны приехала семья, у которой родился ребенок с физиологическими отклонениями, мертвого ребенка в люльке *сэн* оставили в дупле дерева: «Ты дала нам такого, ты его и забирай» [2008: 42]. Исследования автора подтверждают о существовании такого дерева с дуплом в Калтысьянах. Там хоронили умерших детей, родившихся с физиологическими отклонениями или больных. «Это дерево её, *Каттась*» – объясняет информант [А.Н. Лыскова, 1998 г. д. Мулигорт]. Дупло – это символ детского места в утробе матери. Поместив его обратно туда, откуда он появился, его душе обеспечивали посмертное существование. По воззрениям манси, души мертворожденных или умерших в младенчестве детей могли навлекать неприятности и беды [Соколова, 1980: 126; Попова, 2003: 97-98]. Их надо обязательно хоронить, причем хоронили на отдельном кладбище или в дупле дерева. Наличие дупла в дереве свидетельствует о том, что это дерево женское [Грачева, 1977: 62]. У жителей деревни Мулигорт место для захоронения детей было у входа на кладбище, у самого края.

Посещают это место только женщины и девочки. Они молятся там за души умерших детей, просят их не обижаться и не насылать беды на живых, растущих детей, чтобы не прекратился род. Если появлялись на свет дети с физическими отклонениями, то считали, что это дело рук умерших детей. Мать брала вину на себя, что не уберегла ребенка, посланного богиней, не доглядела, за это понесёт наказание [ПМА, 1998]. Н.И. Новикова в своих исследованиях подтверждает данный факт и пишет о том, что «если мать будет плохо ухаживать за ребенком, то *сянь* может его забрать [Новикова, 1995: 161].

С обрядом рождения ребёнка связано представление, согласно которому ничто живое не умирает, лишь временно покидает этот мир, чтобы вновь появиться в нем, родившись повторно. По представлениям среднеобских хантов этим ведаёт только богиня *Каттась-Ими*, именно она определяет, у кого её (душу) забрать и кому передать. Информанты [А.Н. Лыскова, 1998 г, д. Мулигорт] автора часто произносили фразу об ушедших в иной мир родственников *няврем сэма питты кеша хотта пета ци тангемамыс* ‘для того чтобы родиться ребенку, (он) куда-то исчез (спрятался)’. Новорожденное дитя есть перевоплотившийся предок, душа которого переселилась в него после смерти, связывается с миром духов. В этом случае проводят обряд воскрешения *нох тьяксытта вер*, где *нох* ‘верх’, *тьяксытта* ‘приклеится (прилепится)’, *вер* ‘дело’. Здесь определяют, чья душа из умерших родственников вселилась в новорожденного. Опытная женщина ставила на колени колыбель со спящим ребенком и перечисляла имена всех умерших родственников по отцовской и материнской линии. Если при упоминании чьего-либо имени, зыбка становилась тяжелой, как будто «приклеилась», значит, этот родственник возродился в новорожденном ребёнке.

Определение, чья душа воскресла, происходит и в наши дни, но в другой форме – по сновидениям. Информанты говорят, что приблизительно через полгода, если родственникам снится недавно умерший покойный, то он хочет воскреснуть [ПМА, 1998; Молданова, 2001: 129]. В этом случае говорят, что *тув нох тьяксытта вуратыт* ‘он (покойный) вверх просится’, то есть возродиться хочет. Многие женщины до сих пор определяют «воскрешение» по снам [ПМА,

2007]. При этом замечают, что по-настоящему душа воскресает через четыре года (если женщина) и пять лет (если мужчина). До этого времени они (покойные) могут соперничать друг с другом, так как многие не могут воскреснуть, например, если в роду нет маленьких детей. Могут ошибочно нагадать, кто вселится в ребёнка, тогда ребенок часто плачет, ведет себя беспокойно, плохо спит. Со слов информантов, если не провести вторично обряд гадания, ребенок может даже умереть. Вот что рассказывают информанты: «*Поплачь-ка, целые сутки не переставая, у тебя же будет голова болеть. И взрослые все измучены этим плачем, никто спать нормально не может. В нашей деревне (д. Верхние Нарыкары) жила одна семья. Видимо, неправильно определили, кто воскрес. Ребенок плачет и плачет. И она, мать, ни к кому не обращалась. Ребёнок таким хилым вырос, в чём только душа его держалась, уже стал ходить, но болел часто. Идет как-то моя свекровь им навстречу и увидела ребёнка, а он копия её покойного мужа. Все движения, осанка, манера говорить, но всем походил на него. Она тут же сказала матери ребёнка, что в её сыне возродился муж, который приходится дальним родственником. После этого мать заставила, чтоб снова провели обряд гадания. Вот так спасли ребёнка, а то бы мог и умереть. Первый раз неправильно определили» [записано со слов В.Д. Гришкиной, 2000 г., п. Нижние Нарыкары].*

В связи с тем, что первые месяцы дети находятся между миром живых и миром духов, о котором говорилось выше, они могут видеть и скорую смерть родственников. В семье автора родился братишка. Отец подумал, что возродился его отец, об этом он сообщил маме и бабушке. Братика назвали в честь деда Иваном. Но он постоянно плакал, родители не могли понять, в чем причина. Через месяц случилось несчастье, покончил жизнь самоубийством дядя. По истечении какого-то времени вдова покойного увидела сон, что её муж играет с нашим Иваном. Проснувшись, она сразу поняла причину плача ребенка. Оказывается, её муж возродился в нашем братике. После этого провели снова обряд гадания, и он перестал плакать, больше беспричинно не беспокоил родителей. Мои информанты этот случай объяснили так: что у него (у дяди) уже за месяц до трагедии *исхорт маныс* ‘душа ушла’. *Каттась-Ими тув эвт исхорт хот вусыйтт, па там туп сэма питым няврема*

мастэ 'Катмась у него забрала душу и отдала родившемуся в это время ребенку'. Этим ведаёт богиня Катмась, в её руках рождение и смерть, ей одной известно, у кого отнять эту душу и кому отдать, ведь только она у «одного отнимает, другому отдает». А наказала она его за то, что он убил лебедя. Членам рода Лысковых нельзя трогать, собирать яйца, убивать лебедей, для них она священная птица [Кашлатова, 2001: 104].

С появлением нового человека в семье необходимо было провести обряд гадания *хунтытта вер*, *хунтытта* 'прикоснуться', *вер* 'дело', для определения духа-охранителя головы новорожденному ребенку, который должен в течение всей жизни находиться под его защитой. По истечении определённого времени после родов, пока женщина находится в *ай хот*'е (в доме, где родила), проводили данный ритуал. Его проводили втайне от мужчин. Для проведения обряда приглашали опытную женщину. В основном она была пожилого возраста, умудрённая опытом, у которой на счету ни один проведенный обряд. Женщина ставила колыбель со спящим ребенком на стол, под него подкладывала нож, который держала за рукоятку. С помощью ножа опускала и поднимала колыбель и перечисляла имена всех окрестных богов и духов по ходу солнца. Если детская колыбель становилась тяжелой, при упоминании какого-нибудь духа или божества, значит этот дух или божество «приклеился», и богиня Катмась определила его (духа, бога) быть «охранителем» головы ребенка. Автором зафиксировано несколько названий «охранителей» головы, в зависимости от территории проживания хантов: среднеобские ханты говорят – *ухем щий вохман утт* – 'голова туда зовущая' (букв.: голова находится там, куда позвали), тегинские ханты – *ухем щий вусы* 'голову туда взяли', тугиянские ханты – *ухем щий вантыт* 'голова туда смотрит'. Из всех этих названий везде звучит голова, что означает «защитить голову» или защитить жизненные силы *тыт* 'душу', вместилищем которой является голова [Попова, 2003: 95]. А душу ребенку даёт Катмась. В дальнейшей жизни ребенок с помощью матери, а затем уже взрослым должен был помнить о своем духе-покровителе, проводить в честь него обряды, приносить жертвы, приклады [ПМА, 2003]. Данный обряд описан многими исследователями К.Ф. Карьялайненом [1995: 59], В.М. Чернецовым [1987: 200],

И.Г. Гемуевым [1990: 146, 211], А.В. Бауло [2002: 11], С.А. Поповой [2003: 95]. Однако на Казыме в священной песне *Калтац-Ими* поется, что 'первую дочь имеющие женщины, начало косы славной мне завяжите' то есть духом-покровителем первой дочери должна являться сама богиня *Калтац* [Чернецов, 1939: 31; Гемуев, 1990: 146; Молданов, Молданова, 2000: 47].

Последние обращения к ней (богине) человек осуществляет перед смертью, так как час смерти определен человеку небесным богом и богиней Катмась [Лукина, 1990: 26]. По многочисленным приметам, снам, состоянию здоровья ханты чувствуют приближение смерти. Кто-то к этому относится спокойно, кому-то не хочется умирать, тогда они обращаются к богине. Во время болезни при помощи родственников, больной приносят в жертву животное и совершает обряд для Катмась-Ими, в молитвах, обращенных к ней, просит продлить ему жизнь. Если час смерти ещё не подошёл, то богиня продлевает жизнь больному. По истечении времени больной выздоравливает. Случаи о продлении жизни описаны исследователями: В.Н. Чернецовым [1959], В.М. Кулемзиным [1994], А.В. Бауло [2002], Р.К. Слепенковой [2008]. Когда дни жизни человека сочтены, богиня продлевает жизнь больному всего на несколько дней – на два, три дня. Вот как описывает В.М. Кулемзин в своих исследованиях «Вун ис 'большая душа' за два дня до смерти покидает человека и идет к жизнеподательнице Катмась просить разрешения прожить ещё некоторое время. Катмась не разрешает, так как она определяет час смерти. Тогда душа идет к *Урт*'у (*Мир-Ванту-Ху* 'За миром смотрящего'), *Урт* разрешает прожить два дня. Дальше душа идет к *Ем-Вош-Ойк*'е 'Вежакарскому старику', и тот разрешает прожить ещё три дня» [Кулемзин, 1994: 363]. Решение *Ем-Вош-Ики* особенно важно, так как впереди последний пункт – Ванзеват – место пребывания духа смерти, болезней, покровителя нижнего мира – *Хинь-Ики* [Бауло, 2002: 11]. Р.К. Слепенкова сообщает, что «ис, дошедшую до деревни Ванзеват, могли вернуть, но если она ушла дальше, то уже ничем нельзя было помочь человеку» [2008: 76]. Мои информанты говорят, что в данном случае богиня Катмась сильнее всех божеств, даже самого *Ем-Вош-Ойк*'и, «стоящего на страже границ мира живых и связанного с наиболее сильными шаманскими способностями» [Молданов, Молданова, 2000: 75].

Если отмеренная жизнь подошла к концу, то душа человека за несколько дней до смерти покидает его. По представлениям среднеобских хантов она начинает блуждать и искать в кого вселится. Поэтому у хантов есть всевозможные предохранительные меры от вселения такой души в беременную женщину, в ребенка 5-6 месячного возраста, который незащитный (беззубый), в больного и даже вполне здорового человека. О существовании блуждающей душе есть различные примеры, например: если птица залетит в дом или стукнется в окно, говорят, что чья-то душа летает и просится в дом. Однажды я беседовала с женщиной, и та вдруг вспомнила, что перед моим приходом к ней в форточку залетела птичка, говорит, что еле выгнала. Я спросила: «Есть ли какая примета по этому поводу». Она сразу же спохватилась и ответила: «У меня же брат лежит больной, это, наверное, его душа летает». В действительности, пока автор находилась в этой деревне, он умер через два дня, её опасения подтвердились [ПМА, 2008]. В день чьей-то смерти собаки ведут себя беспокойно, без причины могут залаять, якобы они чувствуют эту душу. Если в доме покойник, то всем родственникам покойного в воротник одежды пришивают кончик беличьего хвоста для того, чтобы душа покойного не могла найти пристанище и не вселилась в кого-нибудь. Считается, что самое незащищенное место, куда проникает блуждающая душа это спина со стороны затылка, где находится ворот одежды. В траурные дни строго запрещалось девочкам играть в куклы или шить новую куклу, считали, что покойный может найти вместилище для своей души в этой кукле. Впоследствии это нанесет вред хозяйке сшитой куклы. Запрещалось также играть в похороны, причитать, якобы можно навлечь беду на свою семью. При этом говорили, что может кто-нибудь умереть из родственников (устное сообщение С.М. Ромбандевой).

Рассмотрев все церемонии, связанные с богиней *Каттась-Ими*, следует отметить, что ни одно мужское божество или дух имеет столько обрядов, сколько проводится с богиней. В Приложении (Табл. 3) приведены все сведения, касающиеся её культа. В обрядах жизненного цикла *Каттась-Ими* является центральной фигурой, что вполне соответствует функциям Великой богини.

2.2. Богини соперницы *Каттась-Ими* и *Ай Каттась*

Богиня *Ай-Каттась* ('Младшая' *Каттась*) входит в пантеон только среднеобских хантов и занимает в нем особое место. Информанты сообщают, что *Ай-Каттась* покровительствует всем женщинам во время беременности и родов, к ней обращаются и в случае бесплодия [Кашлатова, 2005: 45]. Первым, кто упомянул о ней при описании обрядов в Вежакарах, был В.Н. Чернецов [1987: 231-232]. Ряд ученых отмечали богиню *Ай-Каттась* в своих исследованиях при описании обряда рождения, такие как Е.П. Мартынова [1992], Р.К. Бардина [1995], В.М. Кулемзин [Мифология хантов, 2000] и др. В конце 1990-ых годов в ходе полевых экспедиций в район проживания среднеобских хантов, сотрудниками Березовского фольклорного архива, в том числе и автором, был собран уникальный материал о богине *Ай-Каттась*. Подобного персонажа в фольклорных источниках на территории проживания других групп хантов не зафиксировано, кроме обских манси и усть-казымских хантов, проживающих на территории бассейна Средней Оби.

Обские манси представляют её «помощницей» *Калтась* при родах, называют *Мань-Калтась* (на манс. 'молодая, младшая'), *Мань-Аги*, *Мань-Эква*, *Мань-Кол-Эка* 'Маленького дома женщина' [Бардина, 2009: 95]. Усть-казымские ханты также представляют её «помощницей» *Калтац-Анги* во время родов. *Ай хот* 'маленький дом', где проходят роды, называют *Калтац именган хот* 'двух женщин *Калтац дом*'. Про *Ай-Каттась* говорят: *эви нярт нярты нэ, пох нярт нярты нэ* 'девочке помогающая родиться, женщина, мальчику помогающая родиться, женщина' [Пятникова, 2008: 43]. На территории проживания казымских ханты *Ай-Каттась* приходится дочерью Великой богини *Калтац*. Обе богини покровительствуют женщинам, ведают функцией продолжения человеческого рода, они посылают людям детей, помогают в родах, приписывают правила поведения во время беременности и родов [Мифология хантов, 2000:106]. Часть функций, связанных с беременностью и родами *Калтац* отдаёт Младшей (*Ай*) *Каттась* [Молданов, 1999: 72]. На территориях проживания усть-казымских и казымских хантов знают *Ай-Каттась*, но религиозно-обрядовая практика, связанная

с ней, отсутствует. На других территориях проживания хантов представления о ней не сохранились, например, информанты (А.В. Отшмова 2007 г., из п. Березово; В.Г. Новьюхова, 2008 г., из д. Теги) про *Ай-Камтась* ничего не смогли сказать. Её родовспомогательную функцию они приписывают *Камтась-Ими* [ПМА, 2007, 2008].

В священном мифе о сотворении земли говорится, о том, что *Нуми-Торум* опустил на землю 'своенравную, непослушную' *Ай-Камтась* именно там, где находится *Ун-Камтась*, в деревне Калтысьяны [Кашлатова, 2005: 45]. Но обычно информанты поясняют, что у неё нет конкретного местонахождения. Она обитает в каждой хантыйской деревне, там, где живет человек, а точнее на деревьях, куда вывешивали берестяные кузовки с детскими последками. Её устойчивый фольклорный эпитет *тэт юх тыя тата Най, карась юх куттына тата Най* – 'на вершине низкого дерева садящаяся богиня, на середине высокого дерева садящаяся богиня' [Кашлатова, 2002: 58].

Согласно одному из мифов среднеобских хантов *Ай-Камтась* приходится дочерью *Нуми-Торум* 'у. За непослушание она была спущена на землю к *Камтась*, чтобы училась у неё всем премудростям [Там же, 2005: 45]. Из мифа мы также узнаем, что в отсутствие отца она заходила в ту половину дома, где нельзя появляться женщинам. Отец страшно рассердился на неё и спустил вниз, наказав при этом: «*Нангена щиты питтыт лопта, йиг вура вунишым ай Най, ас вура вунишым ай Най* 'про тебя будут говорить так, весть про тебя разнесут так: отца своенравием превзошедшая *Най*, мать своенравием превзошедшая *Най*'. «Своенравная» богиня считается *юранг Най* 'сильной богиней', как видим, даже может не подчиняться воле отца *Нуми-Торум* 'а.

Некоторые мифы повествуют о том, что *Ай-Камтась* приходится невесткой *Ун-Камтась*. В одной записанной автором сказке об *Ай-Камтась* есть мотив сватовства *Ай-Камтась* богиней *Ун-Камтась-Ими* за своего приемного сына. *Камтась-Ими* воспитала найденного на Земле мальчика, ставшего впоследствии сильным духом *Мир-Ванты-Ху* 'За миром наблюдающий мужчина'. У Старшей *Камтась* появляется мысль сосватать её за приемного сына *Урт-Пох* (он же *Мир-Ванты-Ху*), она сватает *Ай-Камтась* за

него, богатыря в «образе речного гуся, в образе речной утки» (*Урт-Пох*). *Ун-Камтась* устраивает ей испытание, просит сварить мясо, а сама прячет поварёшку. *Ай-Камтась* этому сватовству не рада и в ярости вытаскивает из кипящего котла мясо рукой и думает: «Вот если бы слушалась отца, не пошла ему наперекор, то до сих пор бы ходила в невестах» [ПМА, 1998]. Впоследствии, приняв зооморфный облик речного гуся, он (*Урт-Пох*) «улетает» в село Троицу, где находилось его святилище. *Ай-Камтась* остается с *Ун-Камтась* в деревне Калтысьяны [Там же, 2008а: 69-73].

Ай-Камтась очень своенравная, она не любит шума, её в доме не держат. Информанты предупреждают, что с *Ай-Камтась* надо быть очень осторожным, за незнание её функций она наказывает [А.Н. Лыскова, 1998 г., д. Мулигорт]. Нужно строго соблюдать, чтобы не рассердить, не навлечь беду на семью, поэтому функции богинь *Ун-Камтась* и *Ай-Камтась* на территории проживания среднеобских ханты четко разделены [Там же, 2008а: 69-73]. Во время проведения обряда, привезенные для неё приклады в жилом доме, не смешивают с прикладами, привезенные для других духов. Когда привозят для неё подарки, сразу же предупреждают хозяина, он в свою очередь вешает их обычно отдельно. Затем, когда женщины проводят ритуальный обряд с детским последом новорожденного, вещи привезенные для *Ай Камтась* передают им. Завернув все в мешочек, они уносят в лес к дереву, где висят все детские *пукын совт* [ПМА, 1998]. Усть-казымские ханты тоже считают, что «она является сильной богиней, во время медвежьих игрищ её вещи не достают и с вещами других духов не смешивают» [Пятникова, 2008: 151].

Нуми-Торум, опуская её на землю, определил ей функции «из города идущей лошади, из города бегущей лошади он, *Ем-Вош-Ойка* 'Богатырь святого города', тебе сюда помогать придёт. У многих женщин, имеющих дочерей, у многих женщин, имеющих сыновей, *хинт*⁹ (берестяной кузов) он поднимет и посадит на середину высокого дерева, на вершину низкого дерева». Одна из функций *Ем-Вош-Ойк* 'и оказывать помощь *Ай-Камтась* при деторождении.

⁹ *Хинт* у обских манси и среднеобских ханты называется *пукын совт*, у остальных групп ханты – *пукын воньсып*, в него кладут послед (детское место).

В его (*Ем-Вош-Ойк*'и) обязанности входит поднимать (садить) на дерево не просто послед, а *Ай-Камтась*, в образе 'мать на глаза, появившегося ребёнка' [Кашлатова, 2002: 57]. В данном случае наиболее сильный и могущественный *Ем-Вош-Ойка* 'Богатырь святого города' в образе «клыкастого медведя, когтистого медведя», божество мужского пола является помощником *Ай-Камтась*, «служгой» богини – «поднимает» и «садит» её на дерево.

Со слов информантов известно, что *Ай-Камтась* нельзя обижать, так как она может рассердиться и наказать тяжёлыми родами или не отделившимся последом, что может привести женщину к смерти, если рядом не окажется опытной повитухи. Роженица должна знать и помнить об этом. За неуважительное отношение к богине неминуемо следует наказание во время родов. Потому-то каждая женщина стремилась быть в «хороших отношениях» с *Ай-Камтась* [Кашлатова, 2002: 58].

Забота о ребенке начинается задолго до его появления. Удобное хантыйское платье скрывает беременность женщины, иногда до самых родов односельчане не знают о том, что женщина ждет ребенка. В традиционной хантыйской семье не принято расспрашивать о беременности. О том, что женщина беременна, говорят, что она *хот вутемыс* 'прекратилось что-то', *мотты тайт* 'что-то имеет'. С этого времени она *на сира утты нэ* 'по-другому живет', «её жизнь строго регламентировалась особыми запретами, соблюдение которых сохранило бы здоровье и жизнь матери и ребенку» [Лапина, 1998: 51]. О своей беременности она не должна ни кому говорить. Если родные замечают её особое положение, то к ней относятся с любовью, знают, что она вынашивает нового члена семьи, что её охраняют богини. Во время беременности женщина выступает представительницей сакрального мира, и от её поведения зависит судьба семьи, вынашиваемого ребенка и весь миропорядок хантыйского сообщества. Ей запрещено принимать участие в похоронах, бывать на кладбище, находиться в доме, где покойник, иначе он может забрать её душу с собой в загробный мир. Она не посещает многолюдные места: свадьбы, медвежьих игрища, не присутствует на обрядах с жертвоприношениями, не должна есть жертвенное мясо. Нельзя беременной перешагивать через собаку,

иначе ребенок будет волосатым. Нельзя выходить за порог, провожая кого-либо, считается, что за порогом женщину ждут опасности. Нельзя обходить саму беременную женщину со спины, чтоб не нанести вред ей самой, так как спина считается самой незащищенной частью тела. Родные стараются оградить будущую мать от всевозможных опасностей, в том числе и от сверхъестественных сил [Зенько, 1997: 50-54; Лапина, 1998: 51; Попова, 2003: 81; Пятникова, 2008: 44; ПМА, 2009].

Перед родами женщина уходила в маленький дом – *ай хот*. В сказках хантов роженица «разрешилась от бремени у комля дерева, где рожают женщины» [Мифы..., 1990: 162]. В древности местом изоляции было подножие дерева, этот мотив встречается часто в мифах. Маленькие дома (*ай хот*) у обских угров – это уже позднее явление. Здесь беременная женщина находилась во время родов и после них. Помощницы помещали в переднем углу берестяной кузовок, разжигали чагу, ставили угощения, молились *Ай-Камтась*, просили у неё благополучного исхода. Принимать роды приглашали обычно опытную пожилую женщину. Для схваток сооружали перекладину на такой высоте, чтобы женщина могла навалиться грудью на жердь, держаться за неё подмышками, опираться коленями. По словам информантов [А.В. Отшамова, 2007 г., п. Березово], когда схватки длились долго, часто не хватало сил «висеть», тогда помощницы при родах опускали роженицу на пол, а когда начинались схватки, они вновь её поднимали. После рождения ребенка роженицу клали на приготовленные нары, отделяли мать от ребенка отрезанием пуповины. Нож, которым отрезали пуповину, называется *пукан эвты кеши*. Он не должен быть острым, чтобы кровь сворачивалась быстрее и рана не кровоточила. Поэтому, видимо, про тупой нож в быту говорят: «*Там пукан эвты кеши* 'этим ножом только пуп перерезать можно'». Женщину, принимавшую роды, называли *Пукын-Ангки* 'пупковая мать', и ей дарили этот нож.

Во время родов женщина уподоблялась птице. По словам информантов, именно с дерева *Ай-Камтась* в образе птицы прилетает к беременным женщинам и начинает вить гнездо. Под гнездом подразумевается время, когда начинаются схватки у женщины,

она говорит: «*Тыхат верта пурая щи йис* – ‘гнездо делать пора настала’». В песнях ханты поют, что «восемь раз я гнездо строила, восемь птенчиков (яиц) клала» [Пятникова, 2008: 45], а «когда дети рождаются, наверх ко мне, птичкой поднимайся, а вниз *лулой*-гагарой опускайся» говорится в одной из сказок [ПМА, 1998]. В молитвах информанты часто произносят: «*Ма куйтам, ма васытам тайматын* ‘моих птенчиков, моих деток¹⁰ охраняй’ [Кашлатова, 2002: 58].

Когда роды заканчивались, вымытый детский послед заворачивали в лоскутки ткани или платок, к концам которых привязывали монеты, и укладывали в *пукын совт* ‘пупка вместилище’, специально для этого пошитый из бересты [Головнев, 1995: 532; Зенько, 1997: 83; Попова, 2003: 85]. Послед называют *няврем сэма питты анки* ‘мать, на глаза появившегося ребенка’. Поэтому говорят: «Мать должна быть в чистом месте, все мы матерью отправленные». Под матерью женщины подразумевают *Камтась-Ими*. О том, что детский послед называли «матерью», находим подтверждение у сыгвинских манси [Ромбандеева, 1993: 96], нижнесосьвинских и обских манси [Бардина, 1995: 158], верхнесосьвинских манси [Попова, 2003: 85], усть-казымских ханты [Пятникова, 2008: 41], березовских хантов [ПМА, 2008]. По словам информантов, послед не должен сжигаться, его нельзя выкидывать на улицу [А.Н. Лыскова, 1998 г., д. Мулигорт]. Поэтому в настоящее время в национальных поселках акушерки предлагают родственникам забрать послед роженицы. Многие женщины считают своим долгом прибрать послед и отнести в лес [ПМА, 2008].

Уложенный в *пукын совт* послед подвешивается на дерево, где висят остальные берестяные кузовки. Обычай, связанный с похоронами детского последа, зафиксирован у многих народов Сибири, например: у нанайцев и ульчей [Смоляк, 1995: 191], у якутов [Иванов, 1971: 148]. Оставлять послед на земле строго запрещалось. Если его съест собака, ребёнок умрет [Кулемзин, 1984: 105]. Манси считают, что чем дольше висит кузовок с последом, тем дольше живет ребенок [Ромбандеева, 1993: 96]. У жителей деревни Мулигорт Октябрьского района детские последы размещали на кедр, жители

¹⁰ Букв. перевод - утята, но в данном случае переводится как детки, в параллелизме к слову птенчики

соседней деревни, обские манси, послед вывешивали на ель, на Казыме Белоярского района – на сосну. Уносила послед женщина, которая принимала роды и отрезала пуповину, её мог сопровождать кто-нибудь из членов семьи. У дерева совершали обряд поклонения *Ай-Камтась*. Еду приносили из дома и ставили у основания дерева, зажигали чагу, произносили молитву, благодарили богиню за благополучные роды. Затем трижды обводили кузовок с последом над дымящейся чагой, после этого вывешивали на дерево со словами, ‘на середине высокого дерева садящаяся женщина, на вершине низкого дерева садящаяся женщина’, то есть «принесли» *Ай-Камтась* на место. До этого она якобы всё время «была» возле беременной женщины и при правильном обращении с ней «оберегала» её. По представлениям среднеобских хантов именно от неё зависит, как будет протекать беременность и роды. Забота о ней лежит полностью на женщине. Только во время трудных родов муж роженицы должен принести жертву для *Ай-Камтась*. В жертву приносят любое животное и дарят ей дополнительные подарки. В молитвах обращаются к *Ай-Камтась*, просят, чтобы благополучно закончились роды, чтобы ребёнок родился здоровым и невредимым [ПМА, 1997-2008].

Специально для *Ай-Камтась* не делают кровавых жертвоприношений (кроме трудных родов). *Тув ем ант тайт, тув поры ант канышт, йир ант канышт* ‘она (букв.) святость не имеет, она простые приношения не ищет, кровавые приношения не ищет’ – поясняют информанты [А.Н. Лыскова, 1998, д. Мулигорт]. «Твои *поры*, твои жертвы – это множество женщин, имеющих дочерей, множество женщин, имеющих сыновей. Вместо *поры* будут тебе поклоняться, как на середину высокого дерева, садящаяся женщина, на вершине низкого дерева садящаяся женщина» [Кашлатова, 2002: 58]. В отличие от остальных всеобщих божеств она не имеет *хур* ‘облика, изображения’ на священном месте. Её изображение изготавливала каждая женщина во время беременности. Задолго до родов, примерно на четвертом или на пятом месяце (середина) беременности, будущая мать начинала готовиться к обряду для *Ай-Камтась*. Из березовой чаги *уш пай* делала куклу-*акань*, величиной с палец, «одевала» лоскутками

ткани, украшала её. Информанты [В.М. Тыманова, З.Н. Енигорова, 2007 г., п. Нижние Нарыкары] говорят, что это кукла – вместилище богини *Ай-Камтась*, с этого времени беременная женщина находится под её покровительством. Затем, беременная женщина шила берестяной кузовок небольшой величины, обязательно с крышкой, как хантыйский заплечный *хинт* (см. выше), только в миниатюре. В этот кузовок укладывала изготовленное изображение, завернув его в платок, и помещала в передний угол дома. С этого времени считалось, что это и есть местонахождение *Ай-Камтась*, ‘прилетевшая с дерева’. Кукла обеспечивала связь между женщиной и богиней *Ай-Камтась*, если кто не изготовит куклы, тот будет рожать тяжело [Кашлатова, 2008б: 107].

У манси подобную куклу – *сос акань* – делали из мягкой высушенной чаги, величиной с большой палец. Она служила образом ребенка на время развития плода и до появления на свет настоящего дитя [Ромбандеева, 1993: 91; Попова, 2003: 82,85]. Изготовление куклы *сос* происходит втайне от посторонних и сопровождается обрядом угощения. После обряда её убрали в передний угол, изредка открывали, ставили ей угощение, молились, просили благополучного течения беременности. Считалось, что если женщина имеет *сос*, то ребенок будет не очень большой, и роды будут легкими [Ромбандеева, 1993: 91-92]. Причем, как пишет С.А. Попова, что обычай требует: сколько бы детей не было у женщины, на каждую беременность должна быть изготовлена кукла [2003: 83]. Иногда по этой кукле гадали, как протекает беременность и развивается плод. По Е.И. Ромбандеевой, «если не предвидится ничего неприятного, то *сос* качается спокойно, равномерно. А если *сос* не делает никаких движений или дергается, то ожидается что-то неприятное» [1993: 93].

Усть-казымские ханты «куклу делали из нароста березы *вэи акань*. Лицо вырезали плоским, сзади пришивали несколько полосок материи (ленточки), к ним привязывали два кольца, на шею надевали две бисерные низки, пришивали кусочек бобровой шкурки, на голову надевали платочек, заворачивали в обычный новый светлый платок и хранили в специальном мешочке [Пятникова, 2008: 44].

Ай-Камтась может быть «духом-охранителем головы», то есть личным духом-покровителем конкретного человека. В последующем этот человек совершает обряд поклонения *Ай-Камтась* в доме беременной женщины. В частности, в д. Мулигорт Октябрьского района жила женщина, у которой *Ай-Камтась* была покровительницей головы *ухт щий вохмын ус* (буквально голова туда (*Ай-Камтась*) призванная была). Зная о том, что во время беременности богиня находится возле женщин, жительница д. Мулигорт совершала обряды поклонения своей покровительнице в их домах. Она считала, что все её просьбы, молитвы дойдут по назначению: богиня услышит просьбы и «поможет».

На территории проживания среднеобских хантов *Ай-Камтась* является персонажем медвежьего праздника, здесь исполняют её священную песню и танец [ПИМА, 2011, д. Мулигорт]. Исполнитель на медвежьем празднике поет о том, что: «Перед вами много горя видевшая женщина, много бед видевшая женщина» [Молданова, 1999: 55, 72]. О том, что её «приводят» на медвежьё игрища, писал ещё в 1930-х годах В.Н. Чернецов. «Сначала *Мань (Ай) Калтась* поет перед медведями, а затем перед женщинами, а потом снова перед медведями. В это время два помощника покрывают *Мань Калтась* платком – это жертва. *Мань Калтась* кланяется и пляшет» [Источники..., 1987: 232].

Анализ комплексов материалов по фольклору и обрядности, связанный с почитанием двух богинь *Камтась* и *Ай-Камтась* среднеобскими хантами, показывает, что по отношению друг к другу они выступают или равными по своей силе и значимости, или в связке «старшая-младшая». Равными по силе и значимости они изображаются в мифах и мифологических сказаниях. В них они обе приходятся дочерьми *Нуми Торум 'у*, их в одно и то же время спускают на Землю, обе участвуют в творении мира. При этом устроительницей мира выступает *Камтась*, *Ай-Камтась* только присутствует. Они имеют одинаковые птичьи ипостаси (со слов информантов, они (боги) все крылатые духи). *Камтась* имеет орнитоморфные ипостаси – гусь, лебедь, ворона, кукушка, *Ай-Камтась* не связана с определенными птицами, но она сама птица и только в этом образе прилетает к женщине с дерева, когда у той начинаются

схватки и взлетает на небо, когда появляется на свет ребенок. Также обе богини действуют совместно только на территории проживания среднеобских хантов – покровительствуют женщинам. Как персонажи медвежьего праздника *Каттась* и *Ай-Каттась*, присутствуют еще у казымских хантов. Их обеих заводят на представление, где они вместе исполняют свои священные песни и танец.

Обе богини достаточно независимы. *Каттась* по силе равна *Нуми-Торум* 'у, во многих сюжетах она часто действует самостоятельно (творение земли, создание животных, растений, человека), выступает советницей *Торум* 'а (подает идею построить жилище из костей всех на свете зверей и птиц и пр.). Образ Птицы-советчицы является типичным для развития мифологического образа Матери-Природы [Мифы..., 1990: 342-344].

Ай-Каттась также своенравна и независима. Про неё говорят: *Ацен вура вунишум ай Най, йиг вура вунишум ай Най* 'Отца своенравием превзошедшая маленькая богиня, родителя своенравием превзошедшая маленькая богиня' [Кашлатова, 2012: 60]. Она посмела послушаться отца *Нуми-Торум* 'а и зашла в его половину дома, когда другие этого не смели делать (за это прогневила отца и была спущена на землю). *Ай-Каттась* автономна по отношению к *Каттась*. На территории Средней Оби именно она устанавливает правила поведения женщин во время беременности и родов, требует к себе уважительного отношения, может наказать из-за несоблюдения традиционных норм жизни.

Тем не менее, в мифах говорится, что *Каттась-Ими* придется в одних мифах – женой, сестрой, матерью, в других – старшей дочерью *Нуми-Торум* 'а. Для *Ай-Каттась* она приходится старшей сестрой, свекровью. *Каттась-Ими* сватает *Ай-Каттась* за своего приёмного сына, а та всячески противится, в ярости вытаскивает из кипящего котла мясо рукой. В призывных песнях или в эпических медвежьих песнях *Калтац* рассказывает духов-покровителей на созданной ею Земле, все мужские боги приходятся ей внуками [Молданов, Молданова, 2000: 39]. В сказках (легендах, преданиях) она выступает как бабушка (*Ими-Хиты*).

На территории проживания среднеобских хантов всеобщую богиню *Каттась-Ими* называют *Ун* 'Большая', противопоставляя

ее тем самым *Ай-Каттась*. Как богиня-покровительница *Каттась* предстает в образе либо лебедя, либо лягушки, либо женщины-огня и выступает в качестве предка, защитника определенной группы людей, заботится об их благополучии. В образе *Каттась* как богини всех хантов, совмещаются черты хозяйки дома, подавательницы жизни, покровительницы женщин и детей [Источники..., 1987: 83]. Кроме орнитоморфных ипостасей имеет антропоморфный образ седой женщины. На территории Средней Оби находится её святилище.

У *Ай-Каттась* в сравнении с Великой *Каттась* нет такой святости, она «не требует кровавых жертвоприношений и простых жертвоприношений не ищет», не имеет изображения, у неё нет священного места на земле, нет конкретного местонахождения. Она обитает в каждой хантыйской деревне, при этом в доме её не держат. Она менее известна, сохранилась только у среднеобских хантов. В других локальных групп хантов *Ай-Каттась* не имеет собственных функций, возможно, её образ слился с образом *Каттась*.

Отличительные черты богинь более существенно проявляются по отношению к их роли в обряде рождения. Функции *Каттась* и *Ай-Каттась* на территории проживания среднеобских ханты четко разделены. *Каттась-Ими* является Всеобщей богиней, она при зачатии плода дает душу, определяет пол ребёнка, отмеряет срок жизни новорождённому, устанавливает его будущее. *Ай-Каттась*, в свою очередь, решает, жить ребёнку после рождения или нет. Для беременных женщин обязательным является изготовление куклы для связи с *Ай-Каттась*. Однако в мифах показана неопределенность положения обеих богинь. В одних случаях они равны, в других одна выступает старшей по отношению к другой. В некоторых сюжетах «биографии» богинь почти идентичны. Таким образом, в мифах показана неопределенность положения обеих богинь.

Проанализируем связи обеих богинь с другими локальными женскими божествами и сравним их функции.

В мансийских мифах совместно с создателем мира выступает *Торум-Сянь* – 'богиня Мать или Мать бога', – и место её обитания – Верхний мир, мир богов. Манси считают, что именно *Сянь* является прародительницей рода человеческого, полагают, что она «родила»

и первого ребёнка-человека. Манси её (*Сянь*) представляют в виде старой седой женщины, которая якобы владеет способностью продолжения рода человеческого и посылает людям детей, помогает в родах [Ромбандеева, 1993: 71, 92]. В мансийском фольклоре она выступает как *молодая, красивая женщина, косы которой как живой соболя, как живой бобр* «по одной из кос поднимется живой соболя, по другой спускается бобр» [Источники..., 1987: 134]. Впервые очень подробно рассмотрела образ *Торум-Сянь* С.А. Попова [2003]. Она раскрывает обряды почитания, воскрешения, гадания, которые характерны для богини *Каттась*. Небесную мать *Торум-Сянь* С.А. Попова характеризует в птичьей ипостаси – гусь/лебедь и кукушка/ворона; земную *Калтась* – в ипостаси зайца и лягушки [2003, 21-24]. Рассматривая оба персонажа в пантеоне мансийских богов, С.А. Попова пришла к выводу, что образ *Калтась* является двойственным: «В фольклоре она рисуется как молодая, красивая женщина. В ритуальной практике выступает в роли старой, длинно-волосой женщины. Из этого следует, что её образ складывается из наложения двух традиций – фольклорной и ритуальной» [Там же, 2003: 29]. Таким образом, мансийская *Торум-Сянь*, *Йолы-Торум-Сянь*, *Калтац-Эква* слившись в единый образ, выступают главными богинями, являются покровителями манси. По словам И.Н. Гемуева «информанты не делали разницы между *Калтац-Экв*'ы и *Торум-Сянь*, они поясняли, что речь идет об «общей матери» [1990: 201]. Как видно из Приложения (Табл. 4), функции *Каттась-Ими*, *Торум-Сянь*, *Калтац-Эква* полностью совпадают. Это одна и та же богиня, имя которой используется в хантыйском и мансийском вариантах.

Восточные ханты почитали богиню *Пугос-Ангки*, которая имеет непосредственное отношение к деторождению (от нее зависит зачатие ребенка, помощь женщине при родах) [Мифология хантов, 2000: 204]. Отношение к детскому последу у восточных хантов такое же, как у среднеобских хантов. Его относили соответственно в предполагаемое место обитания *Пугос-Ангки* и *Ай-Каттась*. Из сведений хантов с Югана следует, что *Пугос-Ангки* – главная богиня-душа – живет на небе [Кулемзин, 1984: 55, 105].

Пугос-Ангки давала вновь появившемуся ребенку основную жизненную силу – *тыт*, она как «мать всего», «самая главная на свете» посылает с первым лучом детей на землю, что вполне

соответствует функциям *Каттась*. Для *Пугос-Ангки* восточные ханты совершают обряды с жертвоприношениями животных. У неё есть священное место в Варьёгане и на Агане, угощение для неё ставили в жилище, полагая, что она доступна в любом месте, может перевоплощаться в сову. Сами информанты сообщают: «*Калтась-ими*, она же *Ангки-Пугос*» [Там же, 1984: 52-53].

Рассмотрев образы *Ангки-Пугос* и *Ай-Каттась*, мы пришли к выводу, что *Ангки-Пугос* на Югане ближе *Ай-Каттась*, а на Вахе – *Каттась*. Но, в тоже время, хантыйские материалы позволяют нам сделать сравнение среднеобских богинь со знаменитой богиней реки Казым *Касум-Ими*, которая отличается от них. Она имеет семь священных образов, семь священных песен и множество имен, почитается в образе черной кошки, утки кряквы (селезня), черного соболя, красного соболя. Постоянный ее фольклорный эпитет *питы нюхас хуранг Най, вурты нюхас хуранг Най* 'в облике черного соболя *Най*, в облике красного соболя *Най*' [Молданов, Молданова, 2000: 10, 13]. А в облике «златокрылого священного селезня» она взлетает в небо, к отцу *Торум* 'у, просит у Небесного отца прощения (за то, что вступает в конфликт со своим мужем и «отрубает ему одним лишь взмахом обе ноги»), отправляется в верховья реки Казым, поселяется на озере Нумто, где находится основное её священное место [Молданов, 1999: 29]. Там, где она проходила (верховья реки Казым), находятся её священные места, везде «живут духи-хранители этих мест, как правило, муж с женой» [Молданов, Молданова, 2000: 11-12; Кравченко, 2004: 23]. Единственное, что в мифах роднит *Касум-ими* со среднеобскими богинями, это то, что она тоже дочь *Нуми-Торум* 'а, и они равновеликие.

Рассмотреть общее и особенное и выявить наиболее архаичные черты среднеобских богинь невозможно без обращения к обширному кругу женских божественных персонажей других сибирских народов. Многие исследователи обратили внимание на близость обско-угорской богини *Каттась* с тюркской богиней *Умай* [Сага-лаев, 1991: 52-97]. Обе богини-матери связаны с сакральным верхом и с Матерью землей, в их ведении рождение и смерть людей. Богиня *Умай* покровительница детей у народов Саяна-Алтая, Казахстана и Средней Азии. С ней соотносятся особо почитаемые птицы – орел, лебедь, кукушка, журавль-стерх. В киргизском, как

и в других тюркских языках, *Умай* означает порождающие женские органы (матку, утробу) и одновременно сказочную птицу, которая якобы гнездится в воздухе [Черемисин, 1997: 31]. В мифологии алтайских народов *Умай* помогает женщинам при родах [Сагалаев, 1991: 77]. В этом случае богиня *Умай* сходна с обско-угорской богиней *Ай-Каттась*, которая связана с деторождением и беременностью. В представлениях шорцев, *Умай* одновременно и дух-хранитель младенцев, и дух, который «берет умирающего» и является «ангелом смерти» [Сагалаев, 1991: 67; Черемисин, 1997: 33], что вполне соответствует функции хантыйской богине *Каттась*, у которой в руках жизнь и смерть. Таким образом, в общетюркской богине *Умай* произошло слияние в единый образ богини, дающей жизнь, и богини, отнимающей жизнь.

С другой стороны, есть еще более интересный аналог *Каттась*, который в современной культуре выступает как мужское божество. Речь идет об удмуртском *Кылдысин*'е, являющемся параллелью мансийской (хантыйской) *Калтащ-Экв*'ы [Напольских, Белых, 1993; Шутова, 2001]. Удмуртское божество мужского пола по имени *Кылдысин* сохранил некоторые черты богини-матери, имея опосредованное отношение к рождению людей. Обращает на себя внимание многоликость бога *Кылдысин*'а. Сохранились сведения конца XVIII века, представляющие *Кылдысин*'а в образе женщины. Н.П. Рычков также отметил, что женщины молились ей о рождении детей, а девицы о благополучном замужестве [1770: 157]. Филологи толковали слова *кылдыны* как 'творить, основывать, беременеть' и пришли к выводу, что *Кылдысин* имел отношение к плодovitости женщин. Как к обско-угорской *Калтась*, так и к удмуртскому *Кылдысин*'у обращались в случае бесплодия, в этом случае упоминали его как *Кылдыни-Мумась* [Шутова, 2001: 215]. Характерной особенностью является реконструируемые связи *Кылдысин*'а с женщиной, с её главной способностью – даровать жизнь человеку. По преданиям сам *Кылдысин* следил за благополучием родов, давал душу новорожденному ребенку [Шутова, 2001: 221]. Таким образом, через связь с родами, покровительство ребенку, беременным женщинам реликт женской природы *Кылдысин*'а, близкий к *Калтась-Экв*'е, *Ангке-патай*, *Илынты-котте* обнаруживается вполне отчетливо. Исходя из этого, можно сделать вывод, что удмуртский

Кылдысин – один из вариантов развития древнейших образов уральской мифологии – небесной богини-матери и её сына, надзирающего за миром, защитника людей *Мир-Ванты-Ху*. Сведения о покровительстве женщинам, беременным, родам, новорожденным и молодым матерям *Кылдысин*'ом зафиксированы исследователями в конце XVIII – XIX в. Обращает на себя внимание не только функциональная близость мансийской *Калтась* и удмуртского *Кылдысин*'а, но и само созвучие двух теонимов: мансийская *Калтась-Сянь* и удмуртский *Кылдысин*. По мнению В.В. Напольских и С.К. Белых возможно в удмуртской традиции произошло соединение их в едином образе *Кылдысин*'а [1993: 172, 174].

Таким образом, в ходе исследования автор выделила круг сопоставимых персонажей женского пантеона. В ходе их анализа выявляется список характеристик – наличие собственного святилища, отдельного изображения, зооморфных и антропоморфных ипостасей, участие в обрядах рождения, воскрешения и гадания, которые у них либо присутствуют, либо отсутствуют. Сравнение выше описанных божеств по этим критериям позволяет нам выделить среди них три группы (см. Прилож., Табл. 4).

В первую группу входят – *Каттась-Ими*, *Торум-Сянь* (*Калтась-Эква*), *Пугос-Ангки*, *Умай*, *Кылдысин*. Они обладают одинаковым набором основных элементов культа – имеют святилища, изображение, зооморфные и антропоморфные ипостаси, участвуют в обрядах рождения и в продлении человеческого рода. *Кылдысин* включен в эту группу, так как не вызывает сомнения первоначально его женская сущность и этимологическая связь имен *Калтась* и *Кылдысин*.

Во вторую группу можно отнести богинь, у которых совпадают три характеристики – наличие святилища, ипостасей и изображения, которые указывают на их высокий ранг. По этому критерию объединяются *Каттась-Ими*, *Торум-Сянь* (*Калтась-Эква*), *Пугос-Ангки*, *Касуми-Ими*, *Умай*. Необходимо отметить, что входящая в эту группу *Касуми-Ими*, не имеет ни одного признака, связанного с обрядами рождения.

Особняком в третьей группе оказывается *Ай-Каттась*, которая отличается от всех тем, что является только в птичьем облике (при этом неизвестно, какая именно это птица) и связана только с обрядом рождения. Также необходимо констатировать, что восточно-

хантыйская *Анги-Пугос*, с одной стороны, как ваховская богиня тяготеет к первой группе, а как юганская – к *Ай-Каттась*, то есть частично мы тоже можем ее учитывать в третьей группе.

На наш взгляд, такая картина может указывать на некую цепочку трансформаций, идущих во времени от архаичной Великой Богини, в ходе исторического развития. Во-первых, мы видим богинь, которые представляют собой единое божество с полным набором характеристик (например, *Каттась*, *Торум-Сянь*). В них как бы слиты все главные оставшиеся атрибуты Великой Богини. Во-вторых, мы наблюдаем богинь – «перевертышей», когда происходит трансформация женского божества в мужское. К примеру, как удмуртский *Кылдысин* является свидетельством завершения этого процесса, который описан многими авторами.

В-третьих, мы отмечаем богинь, не наделенных ни одной характеристикой и обозначенных как жена/мать главного божества (например, *Торум-Анги*, жена *Торум'а*). Последнее состояние иллюстрируется многочисленными часто безымянными женами местных духов-хозяев на святилищах.

Как видим, обрядовая практика, связанная с почитанием двух богинь, показывает, что они обе связаны с деторождением, продолжением человеческого рода, являются покровительницами женщин во время беременности и родов. Отличительные особенности показали, что самой архаичной богиней является *Ай-Каттась* (нет изображения, не имеет святилища, не имеет связи с деревом, птичьей ипостаси). Она является самостоятельным мифологическим и культовым персонажем и одной из основных фигур женского пантеона среднеобских хантов. Сравнения, проведенные с другими локальными женскими божествами, показали происходящую трансформацию на территории проживания обско-угорских народов. Среднеобские богини *Ун Калтась* и *Ай-Каттась* в соответствии с предложенным пониманием трансформаций отражают незавершенный процесс слияния с сохранением за каждой своих функций. Теперь мы можем приступить к объяснению этого феномена, который, скорее всего, будет понятен на фоне привлечения более широкого круга материалов.

2.3. Феномен среднеобских богинь

Большинство современных исследователей полагают, что наиболее архаичными в мировоззрении коренных народов Сибири являются представления о Матерях Природы, восходящих первоначально к единой Великой Матери [Грачева, 1977; Хлобыстина, 1987; Сагалаев, 1991; Напольских, 1990]. Одна из древнейших Матерей Природы – это Мать Земля, представленная в зооморфном облике. По представлениям хантов, Земля представляется в образе Лосихи, «изначальная ипостась Земли – Лосиха» [Молданова, 2001: 269]. Поскольку и лось, и дикий северный олень являются главными объектами охоты, приносят людям еду, тепло, то именно они составляют основу идеи спасения жизни в экстремальных условиях Заполярья и тайги. Данный образ зафиксирован у многих народов Севера: у эвенков – хозяйка мира имела вид огромной лосихи или самки дикого оленя. У орочей в образе изначальной гигантской восьминогой лосихи выступает Земля и они называют её «Спинной хребет Земли» или дословно «Спинной хребет лосихи» [Шаньшина, 2000: 63]. Символ Лося (Лосихи), олицетворяющий архетип Матери, изначально воплощает в себе такие понятия, как изобилие, плодородие, женскую воспроизводящую силу [Молданова, 2001: 268-269].

Култ медведя также имеет древнее происхождение. Сибирские народы видели в могучем звере, хозяине тайги первопредка, культурного героя. Почитание медведя, предка и культурного героя имеет долгую историю, отражено во многих мифах и ритуальных традициях. Медвежий праздник по случаю добычи зверя и ритуальная забота о черепе и костях медведя имела самое широкое распространение по всему Северному полушарию. Существование медвежьего праздника отмечено в Европе у древних карелов, финнов и саамов; в Азии – у ханты, манси, ненцев, алтайцев, кетов, тувинцев, эвенков, эвенов, якутов, юкагиров и т.д. [Семенов, 1966: 418]. У ханты и манси по случаю его добычи устраивали праздник, смысл которого заключается в стремлении помирить душу медведя с добывшим его охотником. Таким образом, самые древние локальные периодические Медвежьи танцы посвящались «хозяйке

леса», где говорится, что первой на Земле появляется медведица [Попова, 2008: 31]. В «Медвежьей песне о спуске с неба» поется: «*Жадный зверь могучий, моя доченька. Мною сказанные слова не послушала:*

– *Батюшка, на землю отпустил бы ты меня!*

– *Ну, как хочешь, доченька, если сильно так захотелось, спусти тебя я на землю»* [Мифы..., 1990: 303-304].

Отзвуком небесного происхождения медведицы является обряд разделывания туши добытого медведя охотниками. *Коль медведица я, то четыре завязки развязывают* [Земляной братец, 1997: 114]. Шкуру со зверя снимают так, как будто развязывают четыре-пять завязок женской шубы *сах* [Молданов, 1999: 99; Попова, 2003: 39]. Традиционная мужская одежда ханты – малица, она глухая и не имеет застежек, а женская одежда распашная, имеет разрез спереди и полы шубы соединяются завязками [Мифы..., 1990: 509; Фёдорова, 1994: 127, 174; Мартынова, 1998: 71].

В хантыйском мифе «О сотворении земли» выяснили, что инициатором творения Земли выступает старшая дочь небесного божества, которая в дальнейшем участвует и в оформлении земной поверхности, Растительный мир и животный мир старшая дочь творит с помощью своих волос, и тогда Земля приобретает оболочку (покров), становится «кожистой, волосатой». Везде появляется тальник, густые леса с деревьями. Появляется животный мир. Затем позволяет охотникам убивать их.

У хантов, сила Земли заключена в волосах-растениях (тоже самое замечает Г.Н. Грачева у нганасан, «она (Земля) старуха, одета в мох, лес – её волос») [1977: 21]. Этим же качествам наделены человеческие волосы. В лесах, в волосах-деревьях Земли рождаются и живут животные. Люди представляли Землю телом громадного зверя, где реки – это вены, озера – глаза, деревья – шерсть [Головнев, 1995: 260]. Земля представлялась хантам живой, поэтому ей нельзя было наносить раны, тыкать острым предметом. По мнению Т.А. Молдановой «в настоящее время символ Земли-Матери всё ещё обладает жизненностью и мощной силой воздействия, а нефтяное освоение территории проживания хантов формирует у них образ Земли как женщины с искалеченным лицом» [2001: 269, 271].

В фольклоре её эпитеты «кожистая земля, волосатая земля» [Мифы..., 1990: 15; Патканов, 1999: 34-35; Головнев, 1995: 260]. Это означает, что она (земля) приобрела покров в виде растительности, покрылась «кожей» (мохом, травой) и «волосами» (лесом). *Сухынг Най-Ангки, пунынг Най-Ангки* ‘Мать-Богиня в одеянии, Мать-Богиня в шерсти’ [Молданова, 2001: 238-240]. В верованиях манси есть женское божество и называют её *Калтась Сянь*, где *Сянь* – это ‘Мать’. Иногда в обращении к богине употребляют выражение *пунынг Сянь* ‘шерстистая Мать’, это говорит о древности её происхождения [Попова, 2003: 26]. Один из её эпитетов «черная Земля-мать, шубная Земля-мать, пушная Земля-мать» связан с названием в мансийской мифологии Земли [Народы..., 2007: 586]. Ханты усть-казымского Приобья богиню *Калтац* называют Мать-земля, поэтому «детям нельзя копаться в земле и тыкать железными предметами, чтобы не причинить земле боль». Они считают, что *Калтац* символизирует всё, что рождается на земле, «она нас кормит» [Пятникова, 2008: 41]. Отсюда следует, что богиня *Калтась* и Мать-земля слились в единый образ.

Связанная с землей, богиня-мать дает жизнь не только людям, но и зверям, птицам. Б. Мункачи весь ряд женских образов считал возможным называть одним термином – Мать-земля. Он считал, что «первой стадией существования образа было осмысление как земля со своими её свойствами [1906: 71-72]. Образ Земли, прежде всего, вмещает в себя такие идеи, как жизненная энергия, плодovitость и изобилие, мудрость женского естества. Тайна женского полового созревания – во власти Земли-Матери и скрыта в ней. Девушек во время первых месячных укладывали на травяной покров для того, чтобы впитать в себя плодоносящую силу Земли [Молданова, 2001: 268-269].

У манси *Ма-анкве* ‘Земля-бабушка’, *Йолы-Торум-Сянь* ‘Нижне-го-Неба-Мать’ (Земли мать) и *Щань-Торум* ‘Мать-Торум’а’ равны между собой, Мать-земля участвовала в сотворении мира, причем ей принадлежала главная роль в создании человека [Чернецов, 1939: 31]. Трепетное отношение к Земле-матери проявляется в весеннем празднике-обряде у нганасан. На празднике в первую очередь кормили Землю-мать глазами жертвенного животного и сливали

на землю его кровь со словами: «Земля-мать, твоя доля» [Грачева, 1977: 218]. У хантов при ранениях острым предметом (ножом, топором) с сильным кровотечением, данные предметы обращали к земле со словами: «возьми его кровь, помоги ему поправиться, затяни (вылечи) скорее рану» (по детским воспоминаниям). Есть обряд захоронения куклы в землю, если в доме находится больной и долго не выздоравливает. В данном случае Мать-Земля или Земля-Мать выступает как богиня – заступница от болезней и как заметил К.Ф. Карьялайнен, «богиня была поставлена в связь с явлениями болезни, которые мыслились как появившиеся из земли» [1996: 235]. В данном случае болезни мог посылать *Хинь-Ики*, дух болезней и смерти. Поэтому, чтоб защитить себя и близких от болезней, от злого духа *Хинь-Ики*, обращаются к богине *Калтась-Ими* и проводят обряды.

С Землей-матерью была тесно связана Огонь-мать *Най-анги*, 'Богиня-Мать', *Тут-амие* 'Тётушка-огонь', от которой также зависела человеческая жизнь [Хлобыстина, 1987: 32; Молданова, 2001: 266-267]. В мировоззрениях северных народов божество Огня занимает весьма значительное место и насчитывает много тысячелетий почитания, особенно домашнего очага. Огонь-Мать называли богиней выше (сильнее) ста духов. Один из фольклорных эпитетов *сот тунх нумпи Най-Анги*, *щорас тунх нумпи Най-Анги* 'над сотнями божеств, возвышающаяся Мать, над тысячами божеств, возвышающаяся Мать' предполагает некую изначальность, что данный образ занимает высшую ступень в иерархии божеств [Молданова, 2001: 267]. Э.В. Шавкунов считает, что «огонь чуть ли не с самого начала мыслился в образе женщины и постепенно преобразовался в сложную по своим функциональным характеристикам фигуру «хозяйки очага» [1975: 116]. Таким образом, в мифологических воззрениях хантов слились образы *Каттась-Анги* и *Най-Анги*.

Ханты богиню *Най-Анги* 'Богиню-Мать' представляли дочерью Солнца. Огонь и Солнце – это две рождающие силы Матери Природы, они постоянно связаны друг с другом, обе даруют людям тепло и свет. Земля-Мать осмыслялась как прародительница всего, что есть на земле. Если Земля-Мать рождала, то Солнце-Мать

Хатт-Ими 'Солнце-Женщина' давала жизнь и растила, от неё зависела жизнь на земле. Давая свет и жизнь, Солнце каждое утро поднимается, и каждый вечер уходит в небытие, в преисподнюю [Джеймс, 2006: 158]. По одной версии, Солнце было создано *Карс-Торым* 'ом, самым высшим божеством. Солнце связывается с женским началом и представляется как яркое горячее существо. Ханты считают её сестрой Земли-Матери, солнечные лучи – это дети Солнца-Матери. До сих пор в народе есть примета, когда на небе переливаются солнечные лучи, то говорят: «Солнце играет со своими детьми (лучами)». Под горячими лучами Солнца-Матери земля расцветает, оживает. Замершие реки – вены Земли-Матери – вскрываются ото льда, и по ним бежит вода (кровь Земли-матери). В отличие от Земли-матери Солнце никогда не забирает себе людей, никогда их «не ест», а старается их защитить от холода, болезней. В древности у хантов был обряд (см. выше), обращенный к Солнцу-женщине, отголоски которого дошли до нас. Для древних людей нужен был свет, тепло, вот и «закликали» – приглашали в гости солнце, вытягивали руки. Такие статуэтки с поднятыми кверху руками были найдены в археологических раскопках. Именно в роли матери Земли, матери гор и богини растительности Великая минойская мать и была запечатлена в глине и фарфоре, с простертыми или поднятыми к небу руками [Джеймс, 2006: 158].

По представлениям хантов, небесные светила – Солнце и Луна (Месяц) – являются мужем и женой, а люди произошли от их брака. Луна считалась Старшей Сестрой Матери (Земли), поэтому без неё ничего не родится. Она главная покровительница женщин, отмеряет сроки рождения детей, что связано с реальными сроками продолжительности беременности – длительностью лунных циклов, а также с регулами женщин. Поэтому луна является подлинным хронометром изначальной эры [Нойманн, 2012: 259].

В мифологии многих народов Севера дерево – это пища для огня. Дерево и Огонь дружат между собой. Ханты никогда не кладут в огонь грязные дрова, мусор, а детям запрещают плевать в огонь, иначе Огонь-мать рассердится и навсегда покинет очаг в доме. Считалось, что первый огонь получили от берёзы. В мифах хантов берёза является символом Богини-Матери, дерево тяготеет

к Верхнему миру (духовный аспект Матери) [Молданова, 2001: 269- 270]. Мировое дерево имеет непосредственное отношение к рождению, жизни и смерти. Священная берёза в мифологии хантов выступает как мировая ось: на вершине помещаются птицы, там же находятся их гнёзда, в корнях дерева хоронят людей. В традиционной жизни женщина-ханты во время родов держится за перекладину таким образом, чтобы могла навалиться грудью на жердь и находиться в полу висячем состоянии на коленях. Такое сооружение для рождения ребёнка является отголоском древнего способа рождения ребёнка «у подножия дерева, где должны рожать женщины» [Мифы..., 1990: 162]. Дерево также мыслилось как лестница, которая связывает все три мира: земной, подземный, небесный.

Обычай делать изображения богов и духов из дерева очень древний. В сибирской тайге до сих пор стоят деревянные изваяния, изображающие древние персонажи пантеона богов, но в основном это первопродки, возвеличенные в ранг божества. Многие изображения делались из цельного куска дерева, других помещали на дереве, спилив верхнюю часть, третьих – личины духов вырезали прямо на стволе дерева [Гемуев, Сагалаев и др., 1989: 142-149]. Есть и мифы, где первых людей сделали из дерева, «*Топал-ойка* вырубил из лиственницы семь человеческих фигур» [Мифы..., 1990: 298-299].

Как показывают фольклорные источники, в процессе эволюции древний образ Земли постепенно распадается на две ипостаси: животную и человеческую. Затем Земля была противопоставлена Небу, а в дальнейшем образ получил небесные характеристики [Мункачи, 1906: 71-72]. «Небесные» и «земные» характеристики богини-матери не противоречат, а дополняют друг друга. И Небо и Земля, по мнению А.М. Сагалаева, имели равное отношение к круговороту жизни. Если сакральный верх санкционирует жизнь, то рождает всё-таки Земля [1991: 74]. О том, что *Каттась* связана с сакральным верхом, светом и сиянием, прямо свидетельствует её эпитеты *Сорни Анги*, *Тынынг Анги* 'Золотая Богиня, Дорогая Богиня' и небесное происхождение, она считается прародительницей неба, родившей первую женщину *Мось* [Анисимов, 1959: 85]. Небесные характеристики больше проявляются через птичьи черты богини Матери.

В мифе среднеобских хантов пантеон богов возглавляет Верховное божество *Нуми-Торум*. Со своей семьёй он живёт на небесах. В семью небожителей входят две священные птицы – *лулы* и гагара, а также мифические существа-демиурги. Сюжет с водоплавающей птицей встречается в древних мифах, сказках и поверьях у многих народов. А облик птицы они (боги) принимают для связи с верхним миром [Голан, 1993: 173; Молданов, Сидорова, 2010: 79]. В стойких фольклорных эпитетах птицы предстают как орнитоморфные облики многочисленных духов-покровителей. Их основной эпитет *тухлынг ар сот* 'крылатые многочисленные сотни' [Молданова, 2005: 57]. Образ бога земли в виде птицы возник в связи с представлением о том, что он мог подниматься в небо. Исследователь древних культур Э. Тайлор по этому поводу заметил: «Бог неба обитает в небесной области, и поэтому, какой же образ может более подходить к нему и его посланникам, как не образ птицы» [2010: 239].

Далее, Небесный *Торум* опускает своих детей в зыбке (железной, золотой). Они раскачиваются в зыбке до тех пор, пока не появляется островок *поросший молодой травой, поросший золотой травой*. В песне, записанной у среднеобских ханты, поётся, как *Каттась-Ими* плавает по водной стихии: *в гнезде на кочке, поднятой лулой земли, ты будешь плавать, в гнезде на кочке, поднятой гагарой земли, ты будешь плавать* [ПМА, 1998]. В других мифах о возникновении Земли говорится, что сначала была кругом только вода, и только «старуха и старик живут на тундровом холме». Тундровый холм – единственный клочок земли, вокруг которого начнет расти земля, а «старуха и старик тундрового холма» может означать «люди первоначальной земли», «прародители» [Мифы..., 1990: 258, 530].

В следующем сюжете мифа говорится, что, опустившись с небес в зыбке, они (боги) пересаживаются в гнездо, а «гнездо и зыбка, по сообщению А.М. Сагалаева – тождественны» [1991: 90-91]. Образ богини *Каттась*, сидящей в гнезде, часто встречается в фольклорных текстах «в богатом (счастливым) гнезде из тонкого шелка сидит» или «в гнездо, из мягкого меха дорогого красного зверя сядешь, в гнездо, из мягкого меха дорогого черного зверя сядешь». Гнездо в архаичное время было для создателей мифов местом

обитания (проживания) богини. В данных текстах отразилось более раннее представление о жизни на Земле, когда кочка, гнездо были первым жилищем всех её обитателей. В настоящее время «чистые места», места обитания семейных богов и духов находятся в священном углу жилых домов. Но память о том, что богиня сидит именно в «гнезде из тонкого шёлка» осталась, и люди считают священный сундук в доме гнездом богини.

Во многих мифах богиня-мать в облике птицы высаживает в гнезде яйца «дочерей (для) выращивания хорошее гнездо, сыновей (для) выращивания хорошее гнездо, птица я, делаю. Из груди своей мягкий пух, птица я вырываю, с крепкой скорлупой два яйца, птица я, кладу. С прочной скорлупой два яйца наклюнулись – у одного-то маленького глазки его моим подобны, клювик его моему подобен. У другого-то маленького глазки его совсем другие, рот его совсем другой – человеческого существа девочка, человеческое дитя...» [Чернецов, 1964: 90]. Из снесённого яйца появляется самая первая женщина-прародительница. Это древний обряд, где, возможно, демонстрируется переход от предка-птицы к предку-человеку [Сагалаев, 1991: 78]. Древний человек судил о возникновении мира часто по аналогии с зачатием и рождением людей. Мифы о космическом яйце известны многим народам: австралийским и африканским племенам, древним египтянам, индийцам, иранцам, китайцам, финнам и др. [Шахнович, 1971: 146].

Наступает следующая эпоха, где богиня в образе птицы рождает (высиживает) человека, тем самым выполняет главную свою функцию богини-матери. С.Г. Фатыхов считает, что местом для матери-прародительницы могло быть что угодно, возбуждающее в первобытном человеке память о ней. Это могло быть и место её родовых мук [Фатыхов, 2009: 167].

С культом Великой богини связано поверье, что души умерших людей вселяются в птиц. Это поверье восходит к временам палеолита. По этому поводу А. Голан заметил, что среди палеолитических изображений на стенах пещер в Западной Европе есть рисунок, изображающий группу человеческих фигур в странных позах, с птичьими головами, может быть, это души умерших, попавших на небо [1993: 174]. Ханты до сих пор верят,

что вылетевшая душа человека вселяется в птицу. Поэтому люди считают дурной приметой, когда в окно бьется птица или залетает в форточку. Информанты объясняют так: «залетевшая птица – чья-то душа, и она обязательно принесёт смерть» [ПМА, 2007]. Это высказывание выражает примитивные представления о «душах» как жизненных началах, которые вполне логично соотносятся с образом «женщины вообще». Выявленные свидетельства слитности, неразделенности полюсов «рождение-смерть» одинаково имеют отношение к *Каттась*, отражают древнейший пласт представлений о смерти, а изречение «бог дал, бог взял» имеет прямое отношение к *Каттась*. В хантыйской песне богини *Каттась* поётся, как она «одною рукою детей вам даю, другою рукою назад забираю» [Молданов, Молданова, 2000: 38]. Как считают ханты, после смерти человека его душу уносит птица в теплые края, поэтому с левой стороны гроба рисуют угольком птицу. Говорят, что так ей (душе) легче добраться до тёплых краев [ПМА, 1998]. Роль изображений птиц в культуре мёртвых особенно велика, как переносчиков душ в загробный мир [Чернецов, 1959: 156; Пропп, 1986: 208]. По воззрениям ханты и манси теплый край находится где-то далеко на юге, чаще указывают на исток, вершину реки Обь. Юг – далёкая страна, куда улетают птицы по небесному Млечному пути. Манси этот край называют *Мортым ма* – земля предков, иной мир (у хантов *Морт мув*, *Морт миг*). Здесь хозяйка – старуха *Мортым эква* и старик *Мортым ойка*, они принимают перелетных птиц. Старик со старухой питаются этими птицами. Перо и пух разбросаны везде, затем приходит весна *Мортым эква* и *Мортым ойка* бросают пух и кости в море с живой водой, птицы снова оживают. Волшебное море находится у них в доме, поэтому они сами тоже купаются и становятся маленькими детьми [Кулемзин, 1984: 163; Источники..., 1987: 155]. Душа умершего человека попадает на землю предков в образе птицы, поэтому только птицы могут быть там, вернуться же в сообщество людей возможно, лишь вселившись в тело новорожденного [Попова, 2008: 81-82]. Для этого проводят обряд реинкарнации, т.е. определяют, чья душа из умерших родственников воскресла в теле новорождённого.

Тема птицы-бога, гнездящейся на дереве, в обско-угорской мифологии встречается и в фольклоре, и в атрибутике многих обрядов. На Сосьве в одной из деревень считают своим духом-покровителем огромного старика-филина *Йипи-ойка*, который жил с женой в гнезде на исполинском дереве, «стоявшем с возникновения неба и земли». Как заметил А.М. Сагалаев, что «Здесь налицо недвусмысленная отсылка к временам сотворения мира и возведение птицы – предка-покровителя к образу первопредка» [1991: 81]. Возможно, что в реальной жизни люди сохранили «воспоминания» о происхождении божества-птицы. По наблюдениям автора, до сих пор, во время проведения ритуала духам-покровителям рода, поклоняющиеся воспроизводят писк, имитируя голос птицы-предка [ПМА, 2011]. Ваховские ханты считают, что «человек произошел от существа *Товлынг вой тунх* ‘Крылатого зверя-духа’, поэтому первые люди были крылатыми» [Кулемзин, Лукина, 1977: 123]. В свое время В.Н. Чернецов наблюдал исполнение песни о кукушке. Вот что он пишет об этом: «По окончании песни кукушки (*Кукук эриг*) входит женщина. Она подражает движениям кукушки, кивает головой, приседает, качает головой, рассказывает свою историю и поёт» [1987: 208]. Ярким примером исполнения танцев и сценок являются медвежьи игрища, где исполнители появляются в образе соответствующего животного или птицы – филина, журавля, чайки [Молданов, 1999: 59; Источники..., 1987: 208]. Кроме этого несколько раз во время представления кто-нибудь из присутствующих пробегает по помещению с чашкой дымящейся чагой, открывая постоянно дверь со словами: *кур, кур, вак, вак, сип, сип, пет, пет, те, те*. Этот обряд называется *хот хорти*, где *хот* (хант.) ‘дом’ *хорти* (манс.) ‘очищать’, якобы в доме находятся не люди, а птицы, поэтому очищают дом голосами различных птиц [Источники..., 1987: 220]. Отмечу также, что поедания жертвенного мяса на медвежьем празднике тоже сопровождается подражанием крику птиц [ПМА, 2000, 2011].

Во время проведения Медвежьих игрищ семь кусочков мяса от жертвенного животного нанизывают на вершину срубленной берёзки, ставят сначала у жертвенного стола, затем выносят на улицу для того, чтобы провести обряд угощения птицам [ПМА,

2011]. По этому поводу В.Н. Чернецов сообщает, что куски жертвенной пищи выставляют для душ-птиц. «После того, как жертвенное животное было убито и мясо сварилось, старик-хранитель родового священного места посадил несколько кусочков мяса на заостренные концы березовых жердей. Эти куски были выставлены для птичек, то есть душ. Это древний обычай – объяснил информант В.Н. Чернецову – жертву приносим и для птичек куски выставляем» [1959: 133]. Палеолитическое изображение птицы на верхушке шеста может быть и эмблемой богини неба в образе птицы [Голан, 1993: 173].

Рассмотренные выше мифологические персонажи и религиозные воззрения хантов дают представления о великих Матерях Природы – Земли-матери, Солнце-матери, Луны-матери, Огня-матери, Дерево-матери. Древнейший пласт угорской мифологии насыщен свидетельствами существования представлений об органичной взаимосвязи человека и природы, ведущей роли женского начала. В одном лице совмещать черты Матери-земли, дарительницы жизни и фратриального предка – результат естественного развития древнейших представлений о значении материнского начала. Во времена первотворений женщина взяла на себя жизнотворящую роль.

В дальнейшем происходит наслоение на древнейший образ богини-матери всего живого и матери-жизнеподательницы. Выше мы выяснили, что Великая богиня-мать, подательница жизни по воззрениям хантов – это *Калтась*. Верховное божество *Нуми-Торум*, опуская на Землю, определил ей функции, которые являются для жизни человека главными и связаны с рождением и смертью. О том, что она считается прародительницей всего живого, мы находим подтверждение в мифах, где первых людей слепили из глины по совету *Нуми-Торым’а*, а вдохнула им жизнь *Калтась-Ими* [Мифы..., 1990: 298-300]. В одной из песен о *Калтась-Ими* поётся, что она «дочь, рода *соболиного*, дочь рода *звериного*», что ещё раз подтверждает её древнее происхождение [Песни..., 2007: 19].

В рассматриваемых выше обрядах богиня-птица участвует во всех переломных моментах жизни человека – там, где архаичное мироощущение полагало необходимым соприкосновение

с сакральным миром. Сначала к ней обращались за душой будущего ребёнка, потом богиня-птица в образе повитухи, помогала ему (ребёнку) появиться на свет, или своим незримым присутствием облегчала рождение. На территории среднеобских ханты именно богиня *Ай-Камтась* является той повитухой и незримо присутствует возле роженицы.

Исследования, проведенные нами по двум богиням среднеобских хантов *Камтась* и *Ай-Камтась*, показали, что *Ай-Камтась* является самостоятельным мифологическим и культовым персонажем и одной из главных фигур женского пантеона среднеобских хантов. Она сохранила в себе наиболее архаичные черты древнего божества в птичьей ипостаси, причем без какой-либо привязки к реальной птице, она «небесная» птица и другого облика не имеет. Реальные «земные» птицы (лебедь, гусь, кукушка и пр.) в мифологии и религии обских хантов являются воплощениями *Камтась*.

По всей вероятности, среднеобские богини имеют отношение к реальным историческим процессам, которые происходили на территории Нижнего Приобья в связи с появлением угров. В.Н. Чернецов считал их исконным населением [1957: 137-138]. Помимо этого, существовала другая точка зрения о том, что Западная Сибирь изначально была заселена самодийскими племенами [Головнев, 1995]. Во всяком случае, отмечается, что угорские элементы в культуре усиливаются с востока на запад и с юга на север [Семенова, 2001: 192].

На наш взгляд, основная часть угров, проживавшая первоначально в лесостепных районах современной Западной Сибири к середине I тыс. н.э. мигрировала на север в Нижнее Приобье и на запад в Приуралье. В XI веке, ушедшие на запад, были уже на севере Приуралья, где их застали новгородцы. В конце I – начале II тыс.н.э. они стали проникать из-за Урала с запада и северо-запада на территорию Нижнего Приобья, где встретились с потомками угров, пришедшими ранее с юга, и, видимо, смешавшимися с местным самодийским населением [Лукина, 1985; Семенова, 2001, Перевалова, 2004].

Вопросы взаимодействия угорских и самодийских традиций для Средней Оби рассмотрены в подробном и комплексном исследовании Е. В. Переваловой. Она пишет, что самодийские

и угорские пласты, несколько раз наслаиваясь один на другой, создали пёструю этническую картину. Сами угры-мигранты представляли собой смешение различных по происхождению «южных» и «западных» групп [Перевалова, 2004: 168]. По её данным, западные переселенцы именуется в фольклоре *мось*, *тэв охаль*, *вохаль ёх*, *пастер ёх*, южные – *пор*, *послан*, *похрын*, *хурынг ёх*. Первые потоки угров-мигрантов (*мось ёх* и *пор ёх*) на Нижнюю Обь были перекрыты последующими движениями переселенцев как с запада (*охаль*, *пастер ёх*), так и с юга (*послан*, *хурынг ёх*) [Там же, 2004: 167-168]. В состав нижнеобских хантов вошло самодийское население *ур ёх* ‘лесной народ’ или ‘дикий’, что вполне соответствует самоназванию ненцев, как «самоеды», которое связывалось с традицией «поедания не только пленников, но и своих умерших» [Абрамов, 1993: 18].

Для понимания роли и веса южных инноваций в мировоззренческой системе обских угров несомненный интерес представляет сравнительный анализ характеристик важнейших персонажей обско-угорского пантеона и их южных прообразов. Один из них *Мир-Ванты-Ху*, который, по мнению В.Н. Топорова, является калькой с наиболее характерного определения иранского *Митр*’ы ‘Мир созерцающий человек’ [Топоров, 1975: 72-75]. Для обских угров *Мир-Суснэ-Хум* (манс.), *Мир-Ванты-Ху* (хант.) приходится и сыном, и племянником, и внуком, и найдёнышем богине *Камтась*. *Мир-Ванты-Ху* покровительствует человеку с момента его рождения, надзирает и наказывает тех, кто нарушил нормы и правила общежития, его изображают в виде всадника с поднятыми руками. Помимо имени и как «всадник», объезжающий землю, *Мир-Ванты-Ху* сближается с *Митр*’ой, дружелюбно относящимся к людям и гарантирующим им добро. Исследователи относят внедрение иранского образа *Митр*’ы в угорскую среду к раннему железному веку. В то же время отмечается удивительно легкое вхождение этого образа в угорскую мировоззренческую систему [Гемуев, Бауло, 2001: 9]. Привлекает внимание характерный эпизод из «биографии» *Митр*’ы. После измены жены он (*Митра*) изгнал её с небес на землю. Как известно в мансийских мифах также есть эпизод, где *Нуми-Торым*, отец *Мир-Сусне-Хум*’а изгнал

с небес свою жену (*Калтась*). Как богиня-жизнеподательница *Каттась-Ими* имеет высокий статус в угорском пантеоне «в небе главные – *Каттась-Ими* и *Мир-Ванты-Ху*, они самые сильные и главные» – объясняют информанты. Для хантов юг – это страна предков, поэтому в их представлении душа умершего вселяется в птицу, чтобы добраться до страны предков.

Самодийский «западный» элемент ярко выражен в культуре восточных хантов [Лукина, 1985: 282-283]. Самодийцы отделились от угорской группы, двигаясь на север и восток. В настоящее время к самодийской языковой группе относят – энцев, нганасан, ненцев, селькупов. Для самодийской культуры характерно почитание культа Великих матерей: *Дю-Няма* – энцы, *Моу-Няма* – нганасаны, *Я-Мюня* – ненцы, *Итыльты кота* – селькупы. Эти старухи-покровительницы имеют общие функции богини-матери, рождающей и хранящей всё живое, которая ведает рождением детей.

Исторических источников, в которых были бы сведения о передвижении, переселении самых древних племен, живших на территории Западной Сибири, нет. Но у всех групп хантов зафиксированы легенды о Всемирном потопе, об огненном потопе и приплывших *послан ёх* ‘люди проток’, *похрынг ёх* ‘люди островов’, которые расселились по берегам *пухор пай* ‘на кочках (или островках)’. Почти в каждом роду имеются такие легенды, где родоначальник сумел уцелеть во время священного потопы. Ученые утверждают, что «приплывшие» племена пришли с юга и с запада [Перевалова, 2004: 133]. Вместе с мигрантами двигались их боги, и по выражению А.В. Головнёва, «речь идет о кочующим боге пути, о теополитике больших пространств» [2009: 338]. Таким образом, передвигаясь по пространствам обширной территории Западной Сибири, племена приносили своих богов с собой. Как они назывались, сегодня сложно сказать, может быть у *Ай Каттась* было другое имя, а это имя она получила позднее, с приходом угров из-за Урала, где у финно-угорских народов почитался бог *Кылдысин* [Напольских, Белых, 1993: 172]. А имя богини *Калтась*, *Катташ*, *Каттась* ни у ханты, ни у манси не переводится. Возможно *Ай Каттась* получила имя *ай* ‘маленькая’ из-за куколки, которую каждый раз при рождении детей посвящали ей. А вторая часть её имени, собственно, перешла от самой *Каттась*.

В процессе исследования фольклорных текстов и обрядовой практики среднеобских хантов обнаруживается длительный период эволюции древнего женского божества в соответствии с общими закономерностями развития религиозных представлений. В богинях обско-угорского пантеона прослеживаются связи с культом лося, медведя, земли, птиц. Птичьи и зооморфные черты богинь маркируют древние представления о жизни/смерти, о душе, что соответствует функциям матерей-прародительниц. Можно предположить, что эти характеристики связаны с *Ангки-Пугос*, так как в её имени сохранилось имя *Ангка* ‘Мать’. Юганские ханты сохранили самодийский компонент, который возможно связан с *Ангки-Пугос*. Название берестяной куженьки с последом также носит у них название *ангки воньчуп*. Возможно, за среднеобской *Ай-Каттась* и стоит более архаичная *Ангки-Пугос*.

Угорская волна с запада принесла с собой богиню, которую мы знаем под именем *Калтась* и *Ун-Каттась*. Об этом свидетельствует её связь по имени с удмуртским *Кылдысин* ‘ом. Последняя угорская волна с запада XIV-XV вв. представлена манси, которые не могли заимствовать имя уже мужского божества *Кылдысин* и принесли с собой богиню, которую мы больше знаем по легендам как Золотая Баба, а манси называют её *Торум-Сянь*, которой соответствует женская богиня на Оби под именем *Калтась-Эква*.

Формирование этнической истории казымской группы хантов сложилось как единое целое сравнительно поздно. Легенды говорят о том, что *Касум-Ими* пришла на Казым с территории, где проживают манси, и она считается дочерью *Нярас-Най-Экв* ‘ы [Молданов, 1999: 79]. Здесь сохранилась *Каттась*, но у нее появилась соперница *Касум-Ими*, которая не успела забрать себе все функции *Каттась*. *Касум-Ими* по своим характеристикам стремится удержать своё высокое место, соперничая с мужскими богами, где она добилась больше успеха (устроительница мира, покровительница территории).

Самыми поздними богинями обско-угорского пантеона являются обезличенные богини, которые не имеют собственных имен. Их называют *Куртынг-Ими* ‘Деревенская женщина’, *Пай-Ими* – ‘Островная женщина’, *Тагкт-Котиль-Эква* – ‘Женщина-Середины-Сосьвы’, *Амня-Ими* ‘Женщина-Амни’ и др.

Дальнейшая трансформация женского пантеона обских угров связана с событиями присоединения Сибири к России. Этническая история среднеобских хантов в это время связана с могущественной древней Кодой. В русских летописях она именуется Кодским государством. Географическое положение княжества было очень выгодным. Оно находилось на главной водной магистрали в центре угорских земель. Выдающее положение занимали женщины в княжеской семье Кодского государства. Среди сменяющихся членов кодского княжеского дома более яркие и сильные фигуры представляют именно женщины, у них много энергии и много инициативы: княгиня Анна Алачева, вдова князя Алача Анастасия, Анна Пуртева и др. Они были единственными княгинями среди всех остяцких и вогульских княжеств [Бахрушин, 1935: 43- 44].

В трансформации женских богинь сыграла свою роль и начавшаяся христианизация [Мартынова, 1993: 165]. Обско-угорскую богиню *Каттась-Ими* стали ассоциировать с православной Богородицей. Один из традиционных праздников *Ворнга хатл*, который стали отмечать 7 апреля, в православном календаре отмечается как Благовещение. По основному содержанию этот праздник сводился к почитанию *Каттась*, которая как прародительница, жизнесподательница определяла судьбы людей, помогала при родах. Якобы, именно ворона своим криком разбудила богиню и принесла благую весть о том, что она родила сына-бога; по другой версии, сама *Калтац* может принимать образ вороны [Мартынова, 1993: 166; Попова, 2003: 149; Пятникова, 2008: 23].

Таким образом, среднеобские ханты сохранили представления о двух женских божествах – *Каттась* и *Ай-Каттась*, которые не трансформировались в единой образ, как на других территориях. *Ай-Каттась* отвечает только за беременность и роды, она связана с этнической историей среднеобских хантов *хурынг ёх*, с самодийской культурой. Здесь она настолько сильна, что её образ так и не был поглощен образом *Ун* (Большой) *Каттась*. Сравнение двух богинь отражает процессы смешения культурных традиций на территории проживания среднеобских хантов, связанные с автохтонным населением и проникновением кодских хантов.

Из мифологических текстах среднеобских хантов известно, что с небом (птицей) ассоциируется богиня *Ай Каттась*, с землёй (чревом земли) – богиня *Каттась-Ими*, её уделом осталась земля. Как мать всего живого, *Каттась-Ими* является Всеобщей богиней во всех группах хантов, её образ связан с угорской культурой, принесённой из более южных районов уграми-скотоводами и является поздним, чем образ *Ай Каттась*. Феномен духовной культуры среднеобских хантов заключается в том, что они почитают двух главных женских богинь *Каттась-Ими* и *Ай-Каттась*.

Заключение

Женский пантеон обских угров никогда не был объектом специального научного исследования. Большинство авторов описывали богинь как дополнение общего патриархального пантеона, отдавая дань только самым крупным богиням, связанным с более архаичным пластом мировоззрения (отголоски матриархата). Автор видела свою задачу в том, чтобы выявить женские персонажи и реконструировать женский пантеон в культуре обских угров на основании изучения и анализа фольклорных материалов и обрядов. Это позволило доказать, что женские мифологические образы многочисленны, они не менее универсальны и актуальны, чем мужские, характер их более сложный, они древнее по происхождению.

Исследование роли женщины в истории для древних эпох не может быть рассмотрено без мифологических, фольклорных источников, в которых рассказы о богинях сохраняют их значимость и участие во всех культурных достижениях человечества. Современный обще-угорский пантеон, исследованный многими учеными, является по своей структуре патриархальным, но прообразом ему послужили женские божества, которые в мифотворчестве сохранили преимущество за материнским началом. В обще-угорский женский пантеон входили восемь ранжированных от низших к высшим групп сверхъестественных существ. Целый сонм богинь (*сэмсай от'ыт* 'невидимые некто', то есть низшие сверхъестественные персонажи, *хотынг тунх'ат* 'семейные' (домашние), *мийнг-куртынг тунх'ат* 'местные', *Найнг-Уртынг тунх'ат* 'всеобщие') играют важную роль в жизни хантов, имеют собственные священные места, особые обряды почитания, определенные роли и функции в системе традиционного мировоззрения.

В обрядах жизненного цикла богиня *Каттась-Ими* является центральной фигурой, от которой зависит зачатие, и созревание ребёнка в утробе матери, она даёт душу и отмеряет жизненный путь человека. В результате длительного наслоения образ *Каттась-Ими* получил множества функций и связан с поздним этапом формирования обско-угорского пантеона в условиях становления

патриархального общества. Богиня *Ай-Каттась*, как самостоятельный мифологический и культовый персонаж, более своенравная, сохранившая за собой архаичные черты, связанные с покровительством деторождения.

Обе богини отражают определенную ступень трансформации женских богинь, которую можно выстроить от Великой матери до перехода их функций к мужским божествам. В силу особенности культурно-исторической ситуации обских угров процесс слияния *Каттась* и *Ай-Каттась* на их территории не был завершён. *Ай-Каттась* сохранила свою самостоятельность, свои обязанности (ответственность за беременность и роды), являясь, по сути, более древним местным божеством, тем самым представляя особенность духовной культуры среднеобских хантов.

С другой стороны, обе богини отражают историческую канву событий, происходящих на современной территории проживания среднеобских хантов, и связаны с появлением здесь угорских народов во второй половине I тыс. н.э. С ранней, южной волной угров мы связываем образ богини-птицы *Ай-Каттась*, с более поздними, западными угорскими мигрантами, богиню земли, прародительницу всего живого *Каттась-Ими*. Анализ материала показал, что среднеобские ханты сохранили представления о двух женских божествах, помощницах при родах – *Каттась* и *Ай-Каттась*, корни которых восходят к общей Богине Матери. Богиня *Каттась-Ими* (*Калтась-Ими*) связана с последней волной миграции угров на территорию Нижнего Приобья, богиня *Ай Каттась* сохранилась в среднеобской среде как более архаичный вариант изначального женского божества (связь с небом, облик птицы (утки). В этом и заключается феномен двух женских божеств в культуре среднеобских хантов.

Обско-угорские женские божества отражают разные ступени их трансформации и могут быть соотнесены с событиями этнической истории и особенностями межкультурных контактов групп обско-угорского населения. В контексте культурно-исторических процессов, происходивших на территории севера Западной Сибири, *Ай-Каттась* является самой древней богиней, объединяющей обско-угорскую и самодийскую линии в рамках их древней общности.

Таким образом, в результате проведенного исследования установлено, что религиозные воззрения о богине *Каттась-Ими* связаны с поздним этапом формирования обско-угорского пантеона в условиях становления патриархального общества, а обрядовая деятельность, которая больше всего сохранилась на территории проживания среднеобских хантов, позволяют отметить наслоение множества функций на образ *Каттась-Ими*. Анализ материала показал, что в обрядах жизненного цикла *Каттась-Ими* является центральной фигурой, что вполне соответствует функциям Великой Богини.

Список источников и используемой литературы

Источники

Рукописные и ксерокопии фольклорных текстов, переданные Е.А. Шмидт в Березовский филиал Обско-угорского института прикладных исследований и разработок:

- Фольклорные тексты, записанные А. Каннисто (рукописные).
- Фольклорные тексты, записанные В. Мункачи (копии из Woql perkoltesi gyujtemeny. Budapest, 1906. Bd. 3/1. Medveenek. 593 s.).
- Фольклорные тексты, записанные В. Штейниц (копии из Ostjakologische arbeiten. Ostjakische Volksdichtung: Texte. Budapest 1975. Band I. 628 s).
- Фольклорные тексты, записанные В.М. Чернецовым (рукописные).
- Фольклорные тексты, записанные Е.А. Шмидт (рукописные).
- Личный архив автора, куда входят полевые материалы, записанные Кашлатовой Л.В. С 1996-2013 гг. Ведомственный архив Березовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Ф. № 3. д. 010.

Дневниковые заметки об экспедиции к осякам (хантам). Июль-октябрь 1935. / В. Штейниц. / Пер. С нем. Н.В. Лукиной. – Ханты-Мансийск: Редакционно-издательский отдел АУ ДПО ХМАО-Югры «Институт развития образования», 2010. – С. 40.

Источники по этнографии Западной Сибири – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1987. – с. 284.

Мансийский фольклор в записи В.Н. Чернецова [Рукопись]. Краткое содержание текстов на русском языке подготовлено Е.А. Шмидт. 1985.

Похозяйственная перепись Приполярного Севера СССР. 1926-1927 года. Территориальные групповые итоги похозяйственной переписи. М.: Статистическое издательство ЦСУ СССР. 1929. XIII. – с. 250.

Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Справочное издание / Авт. Кол. – Екатеринбург, ИД «Сократ». 2000, Т.1, Т 2. – с. 400, с. 432.

Литература

Абрамов, Н.А. Описание Березовского края / Н.А. Абрамов. – Шадринск, редакционно-издательский отдел ПО «Исеть», 1993. – 84 с.

Абрамова, З.А. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии / З.А. Абрамова. – М.Л., 1966 г. – 223 с.

Айпин, Е.Д. У гаснущего очага: Повесть в рассказах о верованиях, обычаях, обрядах народа ханты (остяков) Обского Севера / Е.Д. Айпин. – Екатеринбург: Сред.-Урал. КН. Изд-во; Москва: ЗАО «Фактория Арктики». 1998. – 256 с., ил.

Алексеев, Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск: Наука, 1980. – 318 с.

Алексеев, Е.А. Культы у кетов / Е.А. Алексеев. // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) Сборник Музея антропологии и этнографии, Т. XXXIII. 1977. – С. 29-65.

Алквист, А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки / Пер. С немец. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 179 с.

Анисимов, А.Ф. Космологические представления народов Севера / Анисимов А.Ф. М.Л. Изд-во Академии наук СССР. 1959. – 106 с.

Бардина (Партанова), Р.К. Боги и духи манси, связанные с деторождением / Р.К. Бардина // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. – С. 157-160.

Бардина, Р.К. Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII – начале XXI века / Р.К. Бардина. – Новосибирск: Изд. СО РАН, 2009. – 150 с. = 24 с. вкл.

Бардина, Р.К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII – XXI века) / Р.К. Бардина. – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011. – 291 с.

Бауло, А.В. Культурная атрибутика Березовских хантов / А.В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.

Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI – XVII вв. / С.В. Бахрушин. - Л., 1935. – С. 86-152.

Бахофен И.Я. Материнское право / И.Я. Бахофен; Классики мирового религиоведения. Антология. Т.1. – М.: Канон+, 1996. – 496 с.

Богордаева, А.А. Цветовая символика в традиционной одежде обских угров [Электронный ресурс] / А.А. Багардаева. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень, 1996. Вып. 2. – С. 98-104 // <http://www.ipdn.ru/rics/doc0/DA/a2/3-bog.htm>

Гемуев, И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос / И.Н. Гемуев. – Новосибирск: Наука, 1990. – 232 с.

Гемуев, И.Н. Вина демиурга / И.Н. Гемуев. // Обские угры (ханты и манси) (Материалы к серии «Народы и культуры»). – М., 1991. – С. 175-180.

Гемуев, И.Н. Религиозная культура манси: специфика локальных групп / И.Н. Гемуев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Том IV. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 1998. – С. 418-424.

Гемуев, И.Н., Бауло, А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы / И.Н. Гемуев, А.В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. – 240 с.

Гемуев, И.Н., Бауло, А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов / И.Н. Гемуев, А.В. Бауло. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 160 с.

Гемуев, И.Н., Сагалаев, А.М. Религия народа манси. Культурные места (XIX - начала XX в.) / И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1986 – 192 с.

Гемуев, И.Н., Сагалаев, А.М., Соловьев, А.И. Легенды и были таежного края / И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев, А.И. Соловьев. – Новосибирск: Наука, 1989. – 179 с.

Героический эпос народа манси (вогулов): Песни святых покровителей / Е.И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск : ООО «Принт-Класс», 2010. – 648 с.

Гимбутас, М. Боги и Богини Старой Европы. 7000-3500 годы до н.э.. Мифы и легенды. Культурные изображения. – Лондон : Thames and Hudson, 1974. <http://www.ru.znatosh.com>

Гимбутас, М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы / М. Гимбутас. Институт социальной и гендерной политики. – М.: «Российская политическая энциклопедия» 2006. – 572 с.

Голан, А. Миф и символ / А. Голан. – М., Русслит, 1993. – 376 с.

Головнев, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А.В. Головнев – Екатеринбург: УрО РАН, 1995 – 606 с.

Головнев, А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии) / А.В. Головнев – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.

Гондатти, Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири / Н.Л. Гондатти. – М. 1888. – 91 с.

Гоникман, Э.И. Тайна и карма лунной богини / Э.И. Гоникман. – Минск: Сантана, 1995. – 400 с.

Грачева, Г.Н. Традиционные культы нганасан / Г.Н. Грачева. // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) Сб. Музея антропологии и этнографии, Т. XXXIII. – Л. Наука, 1977 – 217-228 с.

Грачева, Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.) / Г.Н. Грачева. – Л. Наука, 1983. – 176 с.

Грейвс, Р. Белая Богиня: Историческая грамматика поэтической мифологии / Р. Грейвс; пер. С англ. Л.И. Володарской. – Екатеринбург: У-Фактория. 2005. – 656 с.

Джеймс, Э.О. Тайны языческих богов. От бога-медведя до Золотой Богини / Э.О. Джеймс. – М.: Вече, 2006. – 336 с. : ил. – (Тайны древних цивилизаций).

Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север / А.А. Дунин-Горкавич. В 3 т. Т.3. Этнографический очерк местных инородцев.– М.: Либерия, 1996. – 208 с. 6 ил.

Земляной Братец: Мансийские сказки, предания, песни, загадки / Записи, перевод, сост. и примеч. В.Н. Чернецова. – Томск; Екатеринбург: Изд-во Том. ун-та, 1997. – 136 с.: ил.

Зенько, А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность / А.П. Зенько. – Новосибирск: Наука. Сиб. Предприятие РАН, 1997. – 160 с.

Золоторёв, А.М. Родовой строй и первобытная мифология / Золоторёв А.М. – Изд-во «Наука». М. 1964. – 328 с.

Зуев, В.Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов, сочиненное

студентом Василием Зуевым / В.Ф. Зуев. // Путешествие по Обскому Северу. – Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 1999. – С. 137-223.

Иванов, С.В. Старинный якутский обряд, связанный с рождением ребенка / С.В. Иванов. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Изд-во «Наука». ЛО. – Ленинград, 1971. – С. 142-149.

Кастрен, М. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири / М. Кастрен. // Магазин заявлений и путешествий. – Спб., 1858. – Т. 4. – 503 с.

Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / Пер с немец. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1994, Т 1. – 152 с.

Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / Пер с немец. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1995, Т. 2. – 282 с.

Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / Пер с немец. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1996. Т 3. – 264 с.

Кашлатова, Л.В. Богиня Катташ-ими в представлениях калтысянских ханты / Л.В. Кашлатовой. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001 – С. 104-109.

Кашлатова, Л.В. Функции духа Ем вош ики, его связи с деторождением по представлениям среднеобских хантов / Л.В. Кашлатовой. // Материалы Югорских чтений «Медведь в культуре обско-угорских народов». – Ханты-Мансийск, 2002. – С. 56-60.

Кашлатова, Л.В. Родословная Катташ ими (по представлениям ханты д. Калтысяны) / Л.В. Кашлатовой. // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2005. – С. 42-47.

Кашлатова, Л.В. Ай Каттась в мифологии среднеобских ханты / Л.В. Кашлатовой. // Мифология Хантов. – Ханты-Мансийск, 2008а. – С. 69-74.

Кашлатова, Л.В. Обрядовые куклы обских угров / Л.В. Кашлатовой. // Материалы научно-практической конференции «Сохранение народных традиций» // Под ред. А.Д. Каксина, В.Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2008б. – С. 106-109.

Кашлатова, Л.В. Представление обских угров о Пай ике // Фольклор коренных народов Югры и Ямала : общее и особенное : материалы научно-практической конференции (26 февраля – 2 марта 2006 г., п. Березово). – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008в. – С. 96-101.

Кашлатова, Л.В. Обряд проведения *няврем поры* / Л.В. Кашлатовой. // Мировоззрение обских угров в контексте языка и культуры : Материалы Всероссийской научной конференции (19-22 мая 2008 г., Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. – С. 214-218.

Кашлатова, Л.В. Ай Каттась и Ун Каттась: общее и особенное [Текст] / Л.В. Кашлатова. // Вестник угроведения № 1 (4). – Ханты-Мансийск, 2011. – С. 154-160.

Кашлатова, Л.В. Женские боги и духи в легендах и песнях обских угров / Л.В. Кашлатова. // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы дистанционной научно-практической конференции X Югорские чтения (20 декабря 2011 г., г. Ханты-Мансийск) – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2012. – С. 55-75.

Косвен, М.О. Матриархат. Истрия проблемы / М.О. Косвен. – М.:Л.: Изд-во АН СССР, 1948. – 329 с.

Кулемзин, В.М. Человек и природа в воззрениях хантов / В.М. Кулемзин. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1984б. – 192 с.

Кулемзин, В.М. Обряды перевода из реального мира в потусторонний у народов Западной Сибири в XVIII-XX вв. / В.М. Кулемзин. // ОКНЗС. Т.2. Мир реальный и потусторонний. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1994а. – С. 334-422.

Кулемзин, В.М., Лукина, Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX–XX начале вв. Этнографические очерки / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1977. – 225 с.

Кулемзин, В.М., Лукина, Н.В. Знакомьтесь: ханты / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.

Куприянова, З.Н. К вопросу о жанровом составе фольклора угро-самодийских народностей / З.Н. Куприянова. // Проблемы

изучения финно-угорского фольклора. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1972. – С. 138-146.

Лапина, М.А. Этика и этикет хантов / М.А. Лапина. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1998. – 115 с.

Лапина, М.А. Водные существа в фольклоре хантов / М.А. Лапина. // Пространство и культура в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 238-239.

Лар, Л.А. Шаманы и боги / Л.А. Лар. – Тюмень: Институт проблем освоения Севера СО РАН, 1998. – 126 с.

Лонгортова, З.В. Монсянг мув. Земля сказок / З.В. Лонгортова. – Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство «Красный Север», 2008. – 112 с.: ил.

Лукина, Н.В. Формирование материальной культуры хантов (Восточная группа). – Томск: Изд-во ТГУ, 1985. – 364 с.

Лукина, Н.В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Н.В. Лукина. / Сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – С.5-58.

Люцидарская, А.А. Вит-хон / А.А. Люцидарская // Мифология манси. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – с 46-47.

Мартынова, Е.П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов / Е.П. Мартынова. // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург. 1992. – С. 74-84.

Мартынова, Е.П. Синкретизм празднично-обрядовой деятельности хантов / Е.П. Мартынова. // Культурологические процессы в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1993. – С. 165-166.

Мартынова, Е.П. Религиозные представления ханты и манси / Е.П. Мартынова. // Историко-культурный журнал «Югра», № 3, - Ханты-Мансийск, март 1996. – с 22-26.

Мартынова, Е.П. Очерки истории и культуры хантов / Е.П. Мартынова. – Москва. 1998. – 236 с.

Материалы по фольклору хантов / Запись, пред. и прим. В.М. Кулемзина, Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1978. – 215 с.

Медвежьи игрища казымских ханты / О.А. Кравченко. – Ханты-Мансийск: ГП «Полиграфист». 2004. – 36 с.

Мифология манси / Под редакцией И.Н. Гемуева. – Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с.

Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2000. – 310 с.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е.И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).

Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., пред. и примеч. Н.В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – 568 с.

Мифы финно-угров / В.Я. Петрухин. – М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2003. – 463 с. ил.

Михайлов, Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 288 с.

Молданов, Т.А. Калташ-анки (перевод и комментарии Молданова Тимофея) / Т.А. Молданов. // Народы Северо-Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1995. Вып. 2. – С. 143-156.

Молданов, Тимофей. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты / Т.А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1999. – 141 с.

Молданов, Т.А. Обряд, проводимый перед гоном оленей у хантов и ненцев р. Казым / Т.А. Молданов. // Обские угры: научные исследования и практические разработки. – Ханты-Мансийск. 2008. – С. 125-127.

Молданов, Т.А., Молданова, Т.А. Боги земли казымской / Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2000. – 114 с.

Молданов, Т.А. Сидорова Е.В. Медвежьи игрища: танцы и песни / Т.А. Молданов, Е.В. Сидорова. – ООО «Типография «Печатное дело», Ханты-Мансийск, 2010. – 440 с.

Молданова, Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис / Т.А. Молданова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1999. – 261с

Молданова, Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов / Т.А. Молданов. – Томск, 2001. – 354 с.

Молданова, Т.А. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым / Т.А. Молданова. // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». – Ханты-Мансийск, 2003. – С. 365-379.

Молданова, Т.А. Детский фольклор северных ханты / Т.А. Молданова. // Личные песни-песни судьбы. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2005. – С. 30-50.

Молданова, Т.А. Мелкие птицы (птички) в фольклоре и верованиях хантов / Т.А. Молданова. // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2005. – С. 57-65.

Морган, Л.Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. – Пер. с англ. М.О. Косвена. – Л.: Изд. ин-та нар. Севера ЦИК СССР, 1934. – 351 с.

Напольских, В.В. Древние финно-угорские мифы о возникновении земли / В.В. Напольских. // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 5-21.

Напольских, В.В., Белых, С.К. Удмуртская Кылдысин – мансийская Калтась: истоки параллелизма / В.В. Напольских, С.К. Белых. // Культурногенетические процессы в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 1993. – С. 172-174.

Народы Западной Сибири: Этнографический альбом / З.П. Соколова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2007. – 342 с.

Новикова, Н.И. Рождение ребенка и связанные с этим представления и обряды у манси / Н.И. Новикова. // Обычай и обряды, связанные с рождением ребенка. – М., 1995. – С. 160-175.

Новикова, Н.И. Водяные духи обских угров / Н.И. Новикова. // Традиционные ритуалы и верования. – М., 1995. – С. 51-63.

Новицкий, г. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1775 году / г. Новицкий. // Путешествия по Обскому Северу. – Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 1999. – С. 13-109.

Нойманн, Э. Великая Мать / Э. Нойманн. / Глубинная психология и психоанализ. – М.: «Добросовест», 2012. – 410 с.

Няврем путрат / Сост., предисл. и примеч. С.Д. Дядюн, под редакцией В.Н. Соловар. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 60 с.: ил.

Оля, Б. Боги тропической Африки / Б. Оля. – М.: Издательство «Наука», 1976. – 286 с., ил.

Очерки истории Коды / Авт. кол. В.М. Морозов, С.Г. Пархимович, А.Т. Шашков. – Екатеринбург, 1995. – 192 с.

Патай, Рафаэль. Иудейская богиня / Рафаэль Патай. – Екатеринбург : У-Фактория, 2005. – 368 с.

Патканов, С.К. Остяцкая молитва. Сочинения в 2-х т. Т.1. / С.К. Патканов. – Тюмень: Ю. Мандрики, 1999. – 395 с.

Пелих, Г.И. Происхождение селькупов / Г.И. Пелих. – Томск, Изд-во ТГУ, 1972. – 424 с.

Первалова, Е.В. Женские культы обских угров / Е.В. Первалова // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. – Екатеринбург. Т. 1. 2000. – С. 314.

Первалова, Е.В. Северные ханты: этническая история / Е.В. Первалова. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 414 с.

Песни тетюшки Анны из рода Шишки / Пер. С хантыйского, сост., предисловие, прим. Л.В. Кашлатовой. – Ханты-Мансийск, 2007. – 64 с., ил.

Плесовских, В. Система религиозных представлений ханты и манси / В. Плесовских. / Историко-культурный журнал «Югра». – Ханты-Мансийск. Шадринск, типография ПО «Исеть», № 8., (10) август, 1992 – С. 29-36.

Попова, Л.В. Образы мифических существ в мансийском фольклоре / Л.В. Попова. // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. – Томск, Изд-во Том. ун-та. 2005. – С. 66-73.

Попова, Л.В. Особенности сказок о Мощнэ и Порнэ у манси [Текст] / Л.В. Попова. // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность». – М., 2005. – С. 81-70.

Попова, С.А. Мужской и женские миры в системе отношений традиционной культуры манси: обряды перехода : автореф. дис. ... канд. истор. наук : 07.00.07. / С.А. Попова. – Томск, 2002. – с. 16.

Попова, С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси / С.А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2003. – 180 с.

Попова, С.А. Мансийские календарные праздники и обряды / С.А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2008. – 138 с.

Полосьмак, Н.В., Шумакова, Е.В. Очерки семантики кулайского искусства / Н.В. Полосьмак, Е.Е. Шумакова. / Отв. ред. Е. И. Деревянко. – Новосибирск, АН СССР, Сиб. отд-ние, Институт истории, филологии и философии, 1991. – 91 с.

Прокофьева, Е.Д. Старые представления селькупов о мире / Е.Д. Прокофьев. // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. – Л., 1976. – С. 106-129.

Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / Изд-во Ленинградского ун-та. – Л., 1986. – 361 с.

Путешествия по Обскому Северу. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году; Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов, сочиненное студентом Василием Зуевым / Под ред. С.Г. Пархимовича. – Тюмень: Издательство Ю. Мандрики, 1999. – 240 с.

Пятникова, Т.Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья / Тамара Романовна Пятникова: Екатеринбург. – 2008. – 80 с.: ил.

Ромбандеева, Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура / Е.И. Ромбандеева. – Сургут, 1993. – 208 с.

Ромбандеева, Е.И. Эволюция верований манси (вогулов) по данным фольклора / Е.И. Ромбандеева. // Материалы III Югорских чтений / Под ред. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2001. – С. 88-91.

Ромбандеева, Е.И. Код мансийского мифа «Ма Унтум ялпынг мойт» (Священная сказка о возникновении жизни на Земле) / Е.И. Ромбандеева. // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: общее и особенное: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008. – С. 58-63.

Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков. – Москва, «Наука» 1994. – 357 с. : ил. – Москва «Русское слово», 1997. – 824 с. : ил.

Рычков, Н.П. Журнал, или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства. 1669 и 1770 г. / Н.П. Рычков. – СПб., 1770. – С. 167-168.

Руденко, С.И. Иностранцы Нижней Оби / С.И. Руденко. – СПб. 1914. – 16 с.

Сагалаев, А.М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип / А.М. Сагалаев. – Новосибирск, 1991. – 155 с.

Сагалаев, А.М. Алтай в зеркале мифа / С.А. Сагалаев. – Новосибирск: Наука, 1992. – 176 с.

Семенов, Ю.И. Как возникло человечество / Ю.И. Семенов. – Издательство «Наука», М., 1966. – 576 с.

Семенова, В.И. Средневековые могильники Юганского Приобья / В.И. Семенова. – Новосибирск: «Наука», 2001. – 296 с.

Сказки народа ханты: Ханты ёх монщат: Книга для чтения в младших и средних классах (казымский диалект). / Под ред. Е.А. Нёмысовой, Е.К. Скрибник. – СПб., ТОО «Алфавит», 1995. – 143 с.: ил.

Слепенкова, Р.К. Традиционные обычаи, связанные с рождением ребенка, у усть-казымских ханты / Р.К. Слепенкова. // Материалы научно-практической конференции «Сохранение народных традиций» // Под ред. А.Д. Каксина, В.Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ОАО «Информационно-издательский центр», 2008а. – С. 85-89.

Слепенкова, Р.К. Представления усть-казымских хантов о жизни после смерти. / Р.К. Слепенкова. // Мифология Хантов.– Ханты-Мансийск, 2008б. – С.75-78.

Смоляк, А.В. Мать и дитя. Обряды, связанные с рождением и первым периодом жизни ребенка (ульчи и нанайцы) / А.В. Смоляк. // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. – М. 1995. – С. 176-217.

Соколова, З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров / З.П. Соколова. // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Сборник музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. ЛО. – Ленинград 1971. – С. 211-238.

Соколова, З.П. Находки в Шишингах (культ лягушки и угорская проблема) / З.П. Соколова. // СЭ. 1975. № 6. – С. 143-154.

Соколова, З.П. Похоронная обрядность хантов и манси / З.П. Соколова. // Семейная обрядность. – М., 1980. – с 125-143.

Соколова, З.П. Ардвн Сура Анахита иранцев и «Злата Баба» обских угров / З.П. Соколова. // СА. 1990б. – С. 154-161.

Соколова, З.П. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX– начало XX вв.) / З.П. Соколова. // Традиционные ритуалы и верования. Ч.1. – М.4. 1995. – С.7-35.

Столяр, А.Д. Происхождение изобразительного искусства / А.Д. Столяр. – М.: Искусство, 1985. – 298 с.

Талигина, Н.М. Духи – охранители семьи у северных ханты / Н.М. Талигина. // Пространство и культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории: Материалы Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2001 – С. 113-114.

Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 576 с.

Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. – М. Политиздат. 1986. – 576 с.

Топоров, В.Н. К индоиранскому влиянию в финно-угорской мифологии / В.Н. Топоров. // Финно-угорские народы и Восток. – Тарту, 1975. – С. 72-76.

Трубецкой, Н.С. К вопросу о Золотой Бабе / Н.С. Трубецкой. // Этнографическое обозрение. 1906. № 1, 2. Кн.LXVIII-LXIX. – С. 53-62.

Успенская, С.С. Наземные сверхъестественные существа в прозаическом фольклоре казымских ханты / С.С. Успенская. // Материалы III Югорских чтений. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001 – С. 97-103.

Фатыхов, С. Новая археология матриархата. Социокультурный анализ реликтов: монография / С.Г. Фатыхов; Челяб. гос. акад. Культуры и искусств; науч. Ред. В.С. Цукерман. Екатеринбург, 2009. – 252 с.; ил. 24 с.

Фатыхов, С. Материнский феномен в культурегенезе : (гипотетическое моделирование и осмысление первоначал) : автореф. дис. ... доктора культурологии : 24.00.01. / С. Фатыхов.– Челябинск, 2011. – 34 с. info@lib.ua-ru.net

Фёдорова, Е.Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси / Е.Г. Федорова. – СПб., 1994. – 285 с.

Финш, О., Брэм, А., Путешествие в Западную Сибирь / О. Финш, А. Брэм. – М.: Тип. М.Н. Лаврова и К., 1882. – Т. 1-2. – 578 с.

Фромм, Э. Кризис психоанализа. Очерки о Фрейте, Марксе и социальной психологии / Э. Фромм. – Пер. С англ. Е.А. Цыпина. – СПб.: Академ. Проект, 2000. – 215 с.

Ханты и манси : взгляд из XXI в. / З.П. Соколова. – М. : Издательство «Наука», 2009. – 756 с.

Хекель, Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) / Й. Хекель / Пер. С нем. и пуб. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та. 2001. – 108 с.

Хлобыстина, М.Д. Говорящие камни. Сибирские мифы и археология / М.Д. Хлобыстина. – Новосибирск: Издательство «Наука». 1987. – 128 с.

Черемисин, Д.В. К ирано-тюркским связям в области мифологии. Богиня Умай и мифическая птица / Д.В. Черемисин. // Народы Сибири: история и культура. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. – 31-43.

Чернецов, В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества / В.Н. Чернецов. // СЭ. 1939. № 11. – С. 20-43.

Чернецов, В.Н. К истории родового строя у обских угров / В.Н. Чернецов. // Советская этнография. 1947. Т. 6-7. – С. 159-183

Чернецов, В.Н. Нижние Приобье 1 тысячелетия нашей эры: обзор и классификация материала // культура древних племен Приуралья и западной Сибири: материалы и исследования по археологии СССР, № 58 / отв. ред. Н.Я. Мерперт. – М.: Академия наук СССР, 1957. – С. 136-245.

Чернецов, В.Н. Представление о душе у обских угров / В.Н. Чернецов. // Труды Института этнографии АН СССР, 1959. Т. 51. – с 114-156.

Чернецов, В.Н. Наскальные изображения Урала / В.Н. Чернецов. // Свод археологических источников. – М.: Наука, 1964. – С. 97.

Чернецов, В.Н., Мошинская, В.И. Древнее искусство Урала и Западной Сибири / В.Н. Чернецов, В.И. Мошинская. // История искусства народов СССР. – М., 1971. – С. 71-82.

Чернецов, В.Н. Медвежий праздник у обских угров / Пер. С нем. и публ. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 48 с.

Черниева, И.С. Пор и Мось в фольклоре и актуальных верованиях обских угров / И.С. Черниева. // Языки и культура народов Югры: материалы регионально студенческой научно-практической конференции. – Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 2008. – С. 342-346.

Шавкунов Э.В., Антропоморфные подвесные фигурки из бронзы и культ предков у чжурч жэней // Сов. этнография. № 4. 1975.– С. 110—120

Шаньшина, Е.В. Мифология первотворения у тунгусо-язычных народов юга Дальнего Востока России. (Опыт мифологической реконструкции и общего анализа). – Владивосток : Дальнаука, 2000. – 157 с.

Шатилов, М.Б. Ваховские остяки (Этнографические очерки) / М.Б. Шатилов. // Труды « Финно-угорского конгресса в Хельсинки в 1965 г. – Хельсинки, 1968. – С. 102-111.

Шахнович, М.И. Первобытная мифология и философия / М.И. Шахнович. – Л. 1971. – 238 с.

Шмидт, Е.А. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: автореф. дис....канд. ист. наук : специальность 07.00.07. «Этнография» / Е.А. Шмидт [Ленинг. часть института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая]. Л., 1989. 18 с. – Библиогр.: 18 с. – Библиогр.: 18 с.

Шутова, Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования / Н.И. Шутова. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 2001. – 304 с.: ил. + вкл.

Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. / Пер. С фр., предис. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

Энгельс, Ф. К доистории семьи / Ф. Энгельс. / Пер. с англ. Под ред. М.О. Косвена. – Л.: Изд. ин-та нар. Севера ЦИК СССР. 1934. – 351 с.

Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов / К.Г. Юнг. – Пер. с англ.;– М.: 1997. – 384 с.

Kannisto, A. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helesinki, 1958. S. 189-191.

Munkacsi, B. Woqul nepkoltesi gyujtemeny. Budapest, 1906. Bd. 3/1. Medveenek. 593 s.

Steinitz, W. Ostjakologische arbeiten. Ostjakische Volksdichtung: Texte. Budapest 1975. Band I. 628 s.

Список информантов

1. Алексеева Валентина Степановна, ханты, 1952-2016 гг., д. Мулигорт
2. Батурина Галина Васильевна, манси, 1952 г.р., д. Нижние Нарыкары
3. Воложанина Нина Афанасьевна, ханты, 1934 г.р., п. Игрим
4. Гришкина Валентина Даниловна, ханты, 1938-2008 гг., д. Нижние Нарыкары
5. Гришкина Людмила Матвеевна, ханты, 1963 г.р., п. Березово
6. Гындышева Татьяна Васильевна, ханты, 1935-2012 гг., д. Пугоры
7. Дедюхина Светлана Павловна, ханты, 1949 г.р., п. Березово
8. Дедюхина Мария Авдеевна, ханты, 1952 г.р., п. Игрим
9. Енизорова Зоя Тимофеевна, манси, 1934-2016 гг., д. Нижние Нарыкары
10. Игнатьева Елизавета Ефимовна, ханты, 1935 г.р., п. Светлый
11. Курганова Галина Михайловна, ханты, 1947 г.р., д. Теги
12. Лельхова Раиса Васильевна, ханты, 1949 г.р., п. Березово
13. Лысков Василий Иванович, ханты, 1933-1998 гг., д. Мулигорт
14. Лысков Алексей Андреевич, ханты, 1949-2017 гг., д. Мулигорт
15. Лысков Александр Васильевич, ханты, 1963 г.р., п. Березово
16. Лысков Василий Авдеевич, ханты, 1948-2013 гг., д. Мулигорт
17. Лыскова Нина Алексеевна, ханты, 1944 г.р., г. Санкт-Петербург
18. Лыскова Анна Никитична, ханты, 1915-2000 гг., д. Мулигорт
19. Лисова Евдокия Тимофеевна, манси, 1940 г.р., п. Березово
20. Новьюхова Федосья Игнатьевна, ханты, 1908-2003 гг., д. Теги
21. Новьюхова Валентина Григорьевна, ханты, 1938-2013 гг., д. Теги.
22. Отшамова Анастасия Васильевна, ханты, 1930-2016 гг., п. Березово
23. Пендыхова Ульяна Ивановна, ханты, 1933-2009 гг., п. Мылый Атлым
24. Плесовских Варвара Авдеевна, ханты, 1934-2005 гг., д. Нижние Нарыкары
25. Ромбандеева Светлана Матвеевна, манси, 1971 г.р., п. Березово
26. Саратина Глафира Васильевна, манси, 1934 г.р., п. Игрим
27. Сетова Елена Кирилловна, манси, 1936 г.р., п. Саранпауль
28. Тарлина Екатерина Николаевна, ханты, 1938-2006 гг., п. Казым
29. Тыманова Валентина Михайловна, манси, 1939-2013 гг., д. Нижние Нарыкары
30. Яврова Мария Степановна, ханты, 1960 г.р., п. Березово
31. Шесталова Наталья Павловна, ханты, 1937 г.р., п. Ванзетур

Схема 1. Обще-угорский пантеон

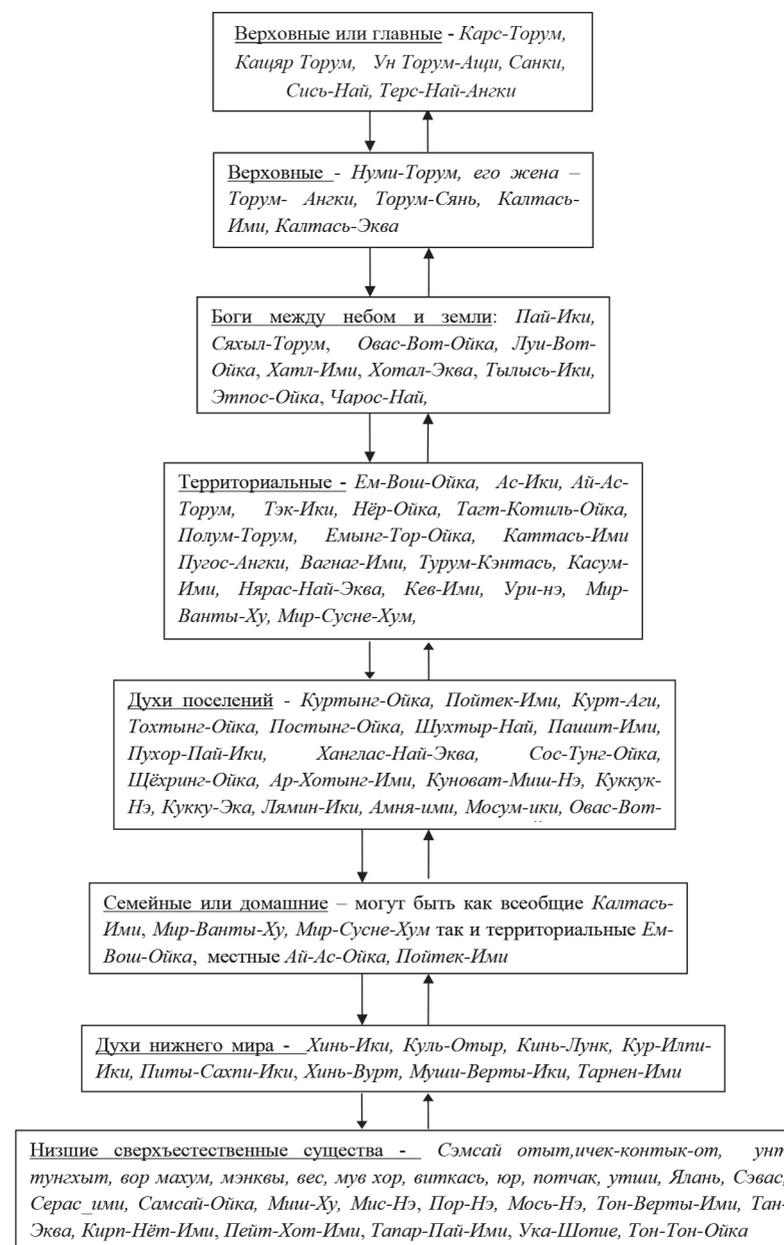


Таблица 1. Обще-угорский пантеон божеств (по восходящей линии)

Мужской пантеон		Женский пантеон	
1. Сверхъестественные персонажи, которые занимают низшую ступень в пантеоне: разные лесные существа - <i>унт тунхыт, вор махум, вор кар, Миш-Ху, Мис-Махум, менька</i> , водные существа <i>вэс, юр, махар, мув хор, мы кар, вил-куль, вилкась, виле существа - сэмсай отыт, улчи, члекк-конка-от (вост. х.), потчак, умуи, ворак, лылдох</i> , сказочные персонажи - <i>Ялань, Сэвас-Ичи, Самсай-Ойка, Тон-Тон-Ойка, Лым-Ху, Хула-Мула</i> и др.	1. Сверхъестественные персонажи, которые занимают низшую ступень в пантеоне: разные злые духи - <i>Пор-Нэ, лесные существа - унт-ими, Мис-Нэ, Воит-Кар-Ими, Воит-Дунг-Ай-Нэ, Сэвас-Ичи</i> , водные существа, мусорной кучи женщина <i>Танар-Пай-Ими</i> , сказочные персонажи - <i>Мось-Нэ, Ими-Хиты, Шовар-Танай-Ими, Хоса-атунг-эква, Курт-Нёт-Ими, Тон-Верты-Эква, Тон-Верты-Ими, Пейт-Хот-Ими, Амп-Чур-Дунк-Ими, Ука-Шоме</i> и др.	2. Духи нижнего мира, духи болезней и смерти: - <i>каши-муши вертот отыт, Тарнен-Ими</i>	2. Духи нижнего мира, духи болезней и смерти: - <i>каши-муши вертот отыт, Тарнен-Ими</i>
3. Семейные – домашние или личные духи и родовые духи-покровители могли быть как всеобщие, например: <i>Мир-Ванты-Ху, Мир-Суене-Хум</i> , так и территориальные <i>Ем-Вои-Ойка</i> , местные <i>Овас-воит-Ойка, Ювтыс-Ойка, Тухланг-Ики, Ай-Ас-Ойка</i> и др.	3. Семейные – домашние или личные духи и родовые духи-покровители могли быть как всеобщие, например: <i>Каттась-Ими</i> , так и территориальные <i>Касум-Ими, Ханглас-Най-Эква, Пойтек-Ими, Най-Ански</i> и особо почитаемое божество огня <i>Тут-Ански, Най-Ански</i>	3. Семейные – домашние или личные духи и родовые духи-покровители могли быть как всеобщие, например: <i>Каттась-Ими</i> , так и территориальные <i>Касум-Ими, Ханглас-Най-Эква, Пойтек-Ими, Най-Ански</i> и особо почитаемое божество огня <i>Тут-Ански, Най-Ански</i>	3. Семейные – домашние или личные духи и родовые духи-покровители могли быть как всеобщие, например: <i>Каттась-Ими</i> , так и территориальные <i>Касум-Ими, Ханглас-Най-Эква, Пойтек-Ими, Най-Ански</i> и особо почитаемое божество огня <i>Тут-Ански, Най-Ански</i>
4. Духи поселения (или местные): <i>Куртынг-Ойка, Курт-Ики, Курт-Ази, Тохтынг-Ойка, Постынг-Ойка, Сос-Тунг-Ойка, Щёриг-Ойка, Йинг-Ойка, Лопынг-Ус-Ойка, Лэгла-Сунт-Ойка, Ворсик-Ойка, Пайтынг-Ойка, Лямин-Ики, Мосум-ики, Овас-Вот-Ойка, Воисяват-Ики, Ратынг-Тай-Ойка, Илывыл-Ойка, Халэв-Ойка, Вит-Хон, Йингк-Хон-ики, Пыхт-ими, Юн-Ики, Лан-Лор-Ики</i> , и др. К категории поселковых покровителей может выступать божество, относящее ко всеобщим, например: <i>Ем-Вои-Ойка</i> в Вежакарах, <i>Тэс-Ики</i> в д. Теги, <i>Хинь-Ики</i> в Вангавате.	4. Духи поселения (или местные): <i>Куртынг-Ими, Курт-Ими, Шухтыр-Най, Татт-Юн-Юк-Эви, Пай-Ими, Ханглас-Най-Эква, Кең-Лор-Ими, Куноват-Мис-Нэ, Мусянг-Ими, Мис-Кут-Ими, Кукук-Нэ, Кукук-Эка, Алия-ими, Ар-Хотынг-Ими, Хинь-Ики-Эви, Сорн-Нэ, Йингк-Хон-Эви, Йингк-Вурт-Эви, Йингк-Вои-Ими, Лор-Патынг-Ими, Туменг-Ими, Ворья-Най-Эква, Луэ-Хал-Эква, Хон-Торум-Эква, Вит-Хон-Ази</i> , и др. К категории «местных» покровителей может выступать божество, относящее ко всеобщим, например: <i>Каттась-Ими</i> покровительствует в д. Каттысыяны	4. Духи поселения (или местные): <i>Пойтек-Ими, Шухтыр-Най, Татт-Юн-Юк-Эви, Пай-Ими, Ханглас-Най-Эква, Кең-Лор-Ими, Куноват-Мис-Нэ, Мусянг-Ими, Мис-Кут-Ими, Кукук-Нэ, Кукук-Эка, Алия-ими, Ар-Хотынг-Ими, Хинь-Ики-Эви, Сорн-Нэ, Йингк-Хон-Эви, Йингк-Вурт-Эви, Йингк-Вои-Ими, Лор-Патынг-Ими, Туменг-Ими, Ворья-Най-Эква, Луэ-Хал-Эква, Хон-Торум-Эква, Вит-Хон-Ази</i> , и др. К категории «местных» покровителей может выступать божество, относящее ко всеобщим, например: <i>Каттась-Ими</i> покровительствует в д. Каттысыяны	4. Духи поселения (или местные): <i>Пойтек-Ими, Шухтыр-Най, Татт-Юн-Юк-Эви, Пай-Ими, Ханглас-Най-Эква, Кең-Лор-Ими, Куноват-Мис-Нэ, Мусянг-Ими, Мис-Кут-Ими, Кукук-Нэ, Кукук-Эка, Алия-ими, Ар-Хотынг-Ими, Хинь-Ики-Эви, Сорн-Нэ, Йингк-Хон-Эви, Йингк-Вурт-Эви, Йингк-Вои-Ими, Лор-Патынг-Ими, Туменг-Ими, Ворья-Най-Эква, Луэ-Хал-Эква, Хон-Торум-Эква, Вит-Хон-Ази</i> , и др. К категории «местных» покровителей может выступать божество, относящее ко всеобщим, например: <i>Каттась-Ими</i> покровительствует в д. Каттысыяны
5. Территориальные (региональные) боги и духи: Дети верховного бога – это <i>Ас-Ики, Ем-Вои-Ойка, Ас-Тай-Ики, Ай-Ас-Торум, Тэж-Ики, Нёр-Ойка, Таст-Котиль-Ойка, Хон-Торум-Ойка, Товынг-Ойка, Емынг-Тор-Ойка, Постынг-Вус-Ойка, Пашиг-Ики, Полум-Торум, Явун-Ики, Мир-Ванты-Ху, Мир-Суене-Хум, Кап-Ики, Альвали</i> и др.	5. Территориальные (региональные) боги и духи: Дети верховного бога – это <i>Ас-Ики, Ем-Вои-Ими, Нэрс-Най-Эква, Нёр-Эква, Каль-Нёхас-Най-Эква, Тев-Куттун-Миш-Нэ, Полум-Торум-Эви, Кең-Лор-Ими, Кев-Ими, Пашиг-Ими, Ури-нэ, Ай-Ас-Най, Каттась-Ими, Каттась-Эква, Васнас-Ими, Турум-Каттась</i> и др.	5. Территориальные (региональные) боги и духи: Дети верховного бога – это <i>Ас-Ики, Ем-Вои-Ими, Нэрс-Най-Эква, Нёр-Эква, Каль-Нёхас-Най-Эква, Тев-Куттун-Миш-Нэ, Полум-Торум-Эви, Кең-Лор-Ими, Кев-Ими, Пашиг-Ими, Ури-нэ, Ай-Ас-Най, Каттась-Ими, Каттась-Эква, Васнас-Ими, Турум-Каттась</i> и др.	5. Территориальные (региональные) боги и духи: Дети верховного бога – это <i>Ас-Ики, Ем-Вои-Ими, Нэрс-Най-Эква, Нёр-Эква, Каль-Нёхас-Най-Эква, Тев-Куттун-Миш-Нэ, Полум-Торум-Эви, Кең-Лор-Ими, Кев-Ими, Пашиг-Ими, Ури-нэ, Ай-Ас-Най, Каттась-Ими, Каттась-Эква, Васнас-Ими, Турум-Каттась</i> и др.
6. Боги, которые живут между небом и землей: управляют различными сферами вселенной и природными явлениями: бог грома <i>Пай-Ики</i> , Схлы Торум, <i>Чув-Пай-Ики</i> , бог ветра <i>Овас-Вот-Ойка, Луи-Вот-Ойка</i> , бог Луны <i>Тылыс-Ики, Эптос-Ойка</i> .	6. Боги, которые живут между небом и землей: управляют различными сферами вселенной и природными явлениями: бог Солнца <i>Хатл-Ими, Хотал-Эква, Чарос-Най, Пай-Най</i> .	6. Боги, которые живут между небом и землей: управляют различными сферами вселенной и природными явлениями: бог Солнца <i>Хатл-Ими, Хотал-Эква, Чарос-Най, Пай-Най</i> .	6. Боги, которые живут между небом и землей: управляют различными сферами вселенной и природными явлениями: бог Солнца <i>Хатл-Ими, Хотал-Эква, Чарос-Най, Пай-Най</i> .
7. Верховный, небесный бог <i>Торум, Нуми-Торум</i>	7. Верховное, небесное божество <i>Торум-Ански, Торум-Снь, Каттась-Ими, Ай-Каттась, Каттась-Эква, Лугоэ-Ански, Санки.</i>	7. Верховное, небесное божество <i>Торум-Ански, Торум-Снь, Каттась-Ими, Ай-Каттась, Каттась-Эква, Лугоэ-Ански, Санки.</i>	7. Верховное, небесное божество <i>Торум-Ански, Торум-Снь, Каттась-Ими, Ай-Каттась, Каттась-Эква, Лугоэ-Ански, Санки.</i>
8. Главные, самые высшие - <i>Карс-Торум, (Корс-Корым, Кашир Торум), Уи Торум-Анчи, Отваль, Санки (Санге)</i>	8. Главные, самые высшие - <i>Сись-Най, (Сорни-Сись), Терс-Най-Ански</i>	8. Главные, самые высшие - <i>Сись-Най, (Сорни-Сись), Терс-Най-Ански</i>	8. Главные, самые высшие - <i>Сись-Най, (Сорни-Сись), Терс-Най-Ански</i>

Таблица 2. Среднеобский женский пантеон (по восходящей линии)

Характеристика по группам	Название божеств
1. Низшие сверхъестественные существа	За глазастые некто <i>сэмсай отыт</i> , разные злые духи - <i>пур-нэ, утти, каши-муши вертот отыт</i> , лесные существа – <i>унт тунхыт ими, вор махум, Мис-Нэ, Шэтынг-Ими</i> , водные существа <i>вэс, мув хор</i> , мусорной кучи женщина <i>Танар-Пай-Ими</i> , сказочные персонажи – <i>Ай-Мось-Нэ, Пор-Нэ, Шовар-Танай-Ими, Тон-Верты-Ими (Пун-Верты-Ими), Курт-Нёт-Ими, Пейт-Хот-Ими, Ими-Хиты</i>
2. Семейные – домашние, личные духи	– Могут быть все, как всеобщие <i>Каттась-Ими</i> , так и местные: <i>Сори-Нэ, Пойтек-Ими, Куртынг-Ими</i> , и особо почитаемое божество огня <i>Най-Ански, Най-Эка (Сорни-Най, Тут-Амия, Тяк-Ими)</i> .
3. Местные – духи-хозяйки территорий, поселений, рек, озер, гор	<i>Ем-Вои-Ойка-Ими</i> (Летние юрты), <i>Пойтек-Ими</i> (д. Мулигорт), <i>Шухтыр-Най</i> (д. Шухтынгорт), <i>Пашиг-Ими</i> (д. Пашторы), <i>Куртынг-Ими, Куртынг-Эка</i> , (д. Верхние Нарыкары), <i>Наварт-Нэ, Сопар-Нэ</i> (д. Халапанты) <i>Кукук-Нэ, Кукук-Эка</i> , (д. Проточные), <i>Сори-Нэ</i> (д. Анеево), <i>Хинь-Ики-Эви</i> (д. Костин Яр), <i>Йингк-Вурт-Эви, Йингк-Хон-Эви</i> (д. Мулигорт), <i>Ай-Ас-Эви, Ай-Ас-Най</i> (д. Ай Ас курт), <i>Туменг-Ими</i> (д. Теги, Октябрьского р-на), <i>Тори-Сов-Эка</i> (д. Резимово), <i>Тоя-Павыл-Эка</i> (д. Летние Юрты), <i>Сёхна-Най</i> (д. Накакурт, р. Малая Сосьва)
4. Всеобщие или главные божества	<i>Торум-Ански, Хатл-Ими, Хотал-Эква, Каттась-Ими, Каттась-Эка, Ай-Каттась, Мань-Катт</i>

Таблица 3. Сведения о культе *Катгась-Ими*

Родственные связи	Террит-ные связи	функции	ипостаси	Праздники, обряды, обычаи	Фольклорные материалы
1. отец – Нуми-Торам 2. мать – Торум-Ангки 3. муж – Емынг-Тор-Ойка 4. дочери – семеро без имени 5. сын – Курт-Аки (в д. Тутяны) 6. сестра – Касум-Ими 7. братья – Ем-Вош-Ойка. Ас-Тый-Ики, Хийь-Ики 8. Сноха – Ай-Катгась 9. внук – Урт-Ойка (он же сирота, найденный)	1. реки - Соьва - Казым 2. этносы - ненцы - манси вост.ханты - сев.ханты	1. Даёт детей; - душу новорожденному; - долую или короткую жизнь; 2. Покровительствует (первой дочери); - любому человеку (охранительница головы); семье (дух-покровитель рода); - роду (дух-покровитель рода); - территории (дух-покровитель территории); 3. Защищает - женщин во время болезни; - женщин во время родов - детей во время болезни; 4. Отнимает жизнь; 5. Распределяет духов-покровителей по территориям	Зооморфный - зайчиха - лягушка - бабочка (насекомое) Орнитомор-й - лебедь - гусь - ворона - кукушка Антропомор-й - молодая женщина - старуха	1. Праздники - Вороний день - Праздник нарожление Луны 2. Обряды Семейно-родовые - весной - встреча лебедей; - осенью – проводы лебедей; 3. Обряды индивидуальные - обряд гадания; - обряд тащения; - обряд восхождения; - обряд переноса; - дух-охранитель головы - похоронно-поминальный обряд 4. Обычаи - прием гостей, приезжающих с обрядами - одаривание подарком-вещью приезжающих; 2. Традиция проведения обрядов; - окуривание призывных прикладов; - исполнение призывных молитв во время обряда; - почитание всеми группами хантов и манси	1. Мифы -Миф-сказка о сотворении земли. -Сотворение мира -Опоясывание земли -Как создали человека 2..Легенды - Легенда о спуске Катгась-Ими с неба, - Легенда о деревне Катгысьяны; - Легенда о роде хозяев-хранителей 3..Сказки - «Ими-хиты» - «Бабушкин вук» - «Женщина Мось» - «Маленькая Мось-нэ и Пор-нэ» и др. 4. Песни - Песня о Катгась - Песня о сыне Катгась - Песня Катгась и др. 6.Предания Предание о Пейт хот ими, о Тапар пай ими и др.

Таблица 4. Сравнение культов женских божеств по основным элементам.

Главные, всеобщие и территориальные божества Основные элементы культа	Катгась-Ими ср/об. ханты	Торум-Сянь / Катгась-Эква манси	Пугос-Ангки вост. ханты	Касум-Ими каз. ханты	Ай-Катгась ср/об. ханты	Умай	Кылдысин	Торум-Ангки
	1. Наличие священного места	+	+	+	+			+
2. Наличие изображения	+	+	+	+		+	+	
3. Наличие ипостасей	+	+	+	+	+	+	+	
4. Участие в обряде рождения	+	+	+	+	+	+	+	
5. Участие в обряде восхождения	+	+	+	+		+		
6. Участие в обряде гадания	+	+	+	+				

Легенда.

Жена Нуми и мать всех его сыновей называется Сянь-Торум или Калтысь-Торум. После, того как она подарила своему мужу шесть сыновей, он стал замечать, она начала вести жизнь нехорошую и близко сошлась с одним из небесных прислужников. Рассердившись на это, он бросил её на землю, и она при падении родила Мир-Суснэ-Хума. Упала она вблизи Калтысьяньских юрт, где и поселилась, воспитывая своего сына, который затем перешёл в Троицкие юрты. В наказание за дурное поведение, Нуми запретил ей подыматься на небо и решил сам к ней не ездить, но, помня её прежнюю хорошую жизнь, он поручил ей следить за родами, и назначать по собственному выбору, кому жить много, кому мало, кому быть богатым, кому бедным. Вообще, поручил ей следить за будущностью каждого человека отдельно. Вследствие этого её в высшей степени почитают и к ней на поклонение приезжают из самых отдаленных мест. Для облегчения её занятий, Нуми разрешил ей иметь писарей, которые записывали бы всё, что только она говорит. Она имеет вид старухи в собольей ягучке, покрытой шелковым платком, своей наружности она никогда не меняет и из своего местопребывания никуда не выезжает.

(Данная легенда взята из книги Н.Л. Гондатти «Следы язычества»).

Сказка о женщине Ай Мось и женщине Пор-Нэ

Маленькая женщина по имени Мось-Нэ и женщина по имени Пор-Нэ живут вместе. Однажды Пор-Нэ говорит:

– Давай, пойдем, – говорит, – подруженька, искать женский угол, искать мужской угол, пойдем.

Отправились. Далекое место – долго шли, короткое место – коротко шли. К озеру пришли. А Пор-Нэ в дряхлую обувь, в дряхлую шубу одета была. Искупались в озере. Пор-Нэ на берег выскочила, у Ай Мось-Нэ одежду схватила и на себя одела. Ай Мось-Нэ говорит:

– На застёжках платья мешочек развяжи, передай мне, как я голая пойду. Передай мне.

Пор-Нэ сорвала мешочек и бросила Ай Мось-Нэ. А Ай Мось-Нэ взяла мешочек, отошла, вперед отошла. Что вчера была у неё одежда, сегодня ещё в лучшее оделась. Шелковый халат, шелковые башмаки одела.

– Ну, теперь пойдем, – говорит.

А Пор-Нэ теперь думает: «И зачем я только отдала мешочек, мне не надо было отрывать мешочек, себе лучше оставить». Ну, ладно, что теперь делать, пошагали. Долго ли шли, коротко ли шли, к городу Тон-Тон-ойки пришли. Пор-Нэ сына родила (букв. заимела). С сыном пришла к Ай Мось-Нэ и говорит:

– Ну, сяха-сяха, твоего сына дай, я его съем.

Ай Мось-Нэ же перед её приходом на улицу выходила и у отца зыбку попросила:

– Отец, – говорит, – зыбку мне дай.

Отец Торум зыбку опустил. Сына в зыбку уложила и вверх к Торуму подняла. А мужья в лесу находятся, на охоте, дома их нет. Пор-Нэ опять пришла и просит:

– Ну, сяха-сяха, где твой сын, давай вместе его съедим.

– Нет, сына нет, я его уже съела.

Теперь мужья из леса возвращаются. На улице слышно, лыжи друг об друга обстукивают, одежду встряхивают. Ай Мось-Нэ на улицу вышла, просит у отца Торума сына вниз:

– Сына на железных цепях опусти, отец его пришёл.

Опустил их сына. То один, то другой схватит, целуют, обнимают. А Тон-Тон-ойка домой пришёл, сына только поцеловал, кожа лица его (ребёнка) приклеилось к его лицу. Теперь Пор-Нэ думает: «Вот беда. Сначала не знала, надо было, пока мать спала, съесть его. Такое жирное мясо».

Так дальше жить продолжают. Однажды утро настало, Тон-Тон-ойка на войну собрался: «Как бы кого-нибудь убить». Куртынг-Вошинг-ойка приходит и снохе Ай Мось-Нэ говорит:

– Ай Мось-Нэ, пока мы будем ходить, тебя могут сманить. Ты, вечером на улицу не выходи, дверь крепко закрой, чтобы Пор-Нэ домой к тебе не попала. Не пускай её домой, пока нас не будет, – говорит ей.

Теперь, Ай Мось-Нэ закрылась или нет, кто её знает. Вечер настал, спать легла. Легла, а утром встать не может. На груди что-то лежит, встать из-за этого не может. Пока так ворочалась, в это время муж неожиданно пришёл. Забыл что-то. Муж домой зашёл и говорит жене:

– Ты что там положила на грудь? Вчера только говорили, чтоб ты дверь закрывала за нами.

Муж на пол что-то скинул, отлетело и на полу загорелось. Оказывает-ся, Пор-Нэ убить её собиралась.

– Вот беда, – говорит, – чуть без жены не остался, один. Вчера отец, сколько тебе наказывал, а ты не послушалась. Надо слушаться! Дальше надо жить, – говорит, – маленьких дочерей, маленьких сыновей растить дальше. А ты её домой пустила.

– Я не пускала, и дверь закрыла, всё закрыла, откуда домой попала, кто её знает.

– Давайте, сходите, позовите Пор-Нэ.

Сходили, Пор-Нэ позвали.

– Ты как домой попала?

– Я по трубе чувала домой попала. Я убить её хотела, у неё есть сын, моего сына нет. Я её хотела накормить мясом, она не идет ко мне. Она мне говорит: «Нет, нельзя своего кровного (букв. свою кровь) есть, семиликый светлый отец Торум, шестиликый светлый отец Торум так наказывал. Жить надо, жить». Вот я и решила её убить.

Теперь развели большой костер, до бегущих облаков, до идущих облаков костёр. Пор-Нэ схватили за загривок и бросили в этот костер. Ай Мось-Нэ со своим мужем и сыном счастливо дальше живут.

(Е.А. Ендырева, 1910 г.р., д. Мулигорт, запись Е.А. Шмидт на хантыйском языке в 1980 г., перевод Л.В. Кашлатовой, 2005 г.).

Песня Катгась-Ими

Земля, заросшая зеленой травой,
Земля, заросшая зеленой молодой травой,
Богом была велена,
Птицей лулы была поднята.
Это любимая земля, куда садятся гусята,
Это любимая земля, куда садятся утята,
Земля, где размножаются сырки,
Земля, где размножаются мальки.
В верховьях Оби про нее разносится весть,
В низовьях Оби имя её разносится.
Рядом, рядом,
С протокой, изгибающейся, как гусиные кишки,
С протокой, изгибающейся, как утиные кишки,
В одиноко всплывшем гнезде лулы,
В одиноко всплывшем гнезде гагары,
Кто проживает?
В доме, покрытом шкурой одного лосенка,
В доме, покрытом шкурой одного зверя,
Кто восседает?
Семиликый светлый [Небесный отец] с дымоходом [проживает],
Дочери, рода соболиного,
Дочери, рода звериного,
Святую бумагу, куда пишут души дочерей,
С ней положил,
Святую бумагу, куда пишут души сыновей,
Вместе с ней спустил [положил].
Своенравная Катгась, посылающая дочерей,
Своенравная Катгась, посылающая сыновей,

В верховьях Оби имя ее разносится,
В низовьях Оби имя ее разносится.
Многие ее дети, молящие за душу [жизнь] девочек,
Многие ее дети, молящие за душу [жизнь] сыновей,
Жертвенных столов оленя с копытами,
Жертвенных столов оленя с рогами,
Множество приносят.

С молитвой, такой мягкой, как мех соболя,
Перед ней стоят,
С молитвой, такой мягкой, как мех зверя,
Ей поклоняются.

На территории деревни, на территории
Тундровая сорока, прилетевшая издалека,
Тундровый ворон, прилетевший издалека,
Если поцелует, так три поцелуя
Они встречаются.
Веселой земли юных дочерей,
Веселой земли юных сыновей,
Богом хоть и назначены
В последний период,
[Их] одинокий дым толщиной со стрелы
Силы не имеет,
Мощи не имеет.
Семиликый светлый [Небесный отец] через дымоход
[Это] он вот видит.

(А.Н. Лыскова, 1915 г.р., д. Мулигорт, запись на хантыйском языке сделана в 1998 г., перевод Л.В. Кашлатовой).



Место бывшей деревни Калтсыяны, 2007 г., фото Кашлатовой Л.В.



Обряд жертвоприношения у священного угла, д. Мулигорт, 2008 г., фото Кашлатовой Л.В.



Обряд жертвоприношения *миринг йир* в д. Калтсыяны, декабрь 2007 г., фото Кашлатовой Л.В.



Обряд, посвященный *Йингк-Хон-Ики* и *Йингк-Хон-Эви* 'Водяному богатырю и его дочери', д. Мулигорт, 2005 г., фото Кашлатовой Л.В.



Приношения *Каттась-Ими*, д. Мулигорт, 2011 г., фото Новьохова А.В.



Подготовка к обряду, в ходе которого предполагается кормление птиц, Лозямов П.Д. (в центре), Лысков А.В. (сзади), Лысков А.А. (справа), д. Мулигорт, 2011 г., фото Новьохова А.В.



Священная береза, п. Березово, 2010 г., фото Кашлатовой Л.В.

Научное издание

Любовь Васильевна Кашлатова
Женский пантеон обских угров

Подписано в печать 19.12.2017 г.
Формат А5. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman
Тираж 150 экз.

Изготовлено ООО «ФОРМАТ», г. Тюмень
Тел. 89199311704. E-mail: format-72@yandex.ru