#### **СОДЕРЖАНИЕ**

Введение

Глава 1. Теоретический аспект исследования

Глава 2. Ландшафтно-топографическая и топографо-климатическая характеристика местообитания манси в XVIII-XX веках

Глава 3. Сакральный пространственно-временной континуум в мифологическом мировоззрении манси

3.1 Разделение сакрального пространства-времени в мифах манси

3.2 Космизация пространства-времени в рамках обрядов жизненного цикла

3.3 Структура сакрального пространственно-временного континуума в рамках святилищ и домов манси

3.4 Построение систем сакрального пространства-времени в мифах и обрядах манси

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

# Введение

Проблема, заявленная в теме исследования, не нова. Ранее уже предпринимались попытки исследовать сакральный пространственно-временной континуум различных обществ, находящихся на разных этапах исторического развития. Однако степень исследованности сакральных пространства и времени в мифах и обрядах хантов и манси остается сегодня недостаточной. Такие исследователи, как Н. В. Лукина, В. М. Кулемзин, Е. Г. Федорова, А. В. Головнёв, И. Н. Гемуев и др. касались так или иначе в своих исследованиях проблем, связанных с пространством и временем в мифах и обрядах хантов и манси. Но исследование сакрального пространственно-временного континуума не стояло в задачах их исследований. Единственной работой, в которой в качестве предмета исследования фигурируют «закономерности в характере и размещении комплексов культовой атрибутики»[[1]](#footnote-1) манси остается монография И.Н. Гемуева «Мировоззрение манси: Дом и Космос». В ней, в частности, затронуты проблемы организации сакрального пространства в доме и на культовых местах манси. Кроме того, под редакцией И. Н. Гемуева издана под эгидой «Энциклопедии уральских мифологий» во 2 томе издания «Мифология манси». Однако большая часть материалов носит справочный характер и по большей части не раскрывает присущих мифологии манси закономерностей.

Сегодня, когда культура манси оказалась на грани уничтожения особо остро встает вопрос об исследовании их оригинального мировоззрения. Особенно важным представляется исследование закономерностей в организации сакрального пространственно-временного континуума в связи с тем, что остается слабо изученным *механизм адаптации*[[2]](#footnote-2) различных параметров мировоззрения в определенных топографическо-климатических условиях. Именно изучение механизмов адаптации выступает в данной работе в качестве **предмета исследования**. В качестве **объекта** исследования выступают мифы манси, записанные в XIX- начале XX вв.

**Целью** исследования заключается в **выявлении закономерностей** *внутреннего* и *внешнего* порядка в организации и построении сакрального пространственно-временного континуума в мифах и обрядах манси.

Отсюда, задачи курсовой работы:

1. Проанализировать и осмыслить ключевые понятия теоретического порядка: пространство – время - пространственно-временной континуум.
2. Наполнить содержанием понятия практического порядка: миф, обряд, сакральность относительно конкретного народа манси.
3. Дать топографо-климатическую характеристику местообитания народа манси в XVIII-XX вв.
4. Проанализировать мифы и обряды манси.
5. Сделать вывод о закономерностях внешнего и внутреннего порядка в характере организации пространственно-временного континуума в мифах и обрядах манси.

Поставленные задачи последовательно реализуются в **работе системным методом**.

Структурно работа состоит из введения, трех глав, заключения и трех графического приложения.

В связи с тем, что специальных исследований по проблеме сакрального пространственно-временного континуума в мифах и обрядах манси до сих пор не производилось, первая глава данной курсовой работы посвящена работе над понятиями.

Во второй главе дается топографо-климатическая и ландшафтно-топографическая характеристики местообитания народа манси в XVIII-XX вв. Обоснованием этого служит **гипотеза**: приход манси на данную территорию привел к синкретизму мифологии пришлого и местного населения.

В третьей главе дается анализ пространственно-временного континуума в мифологии манси. Затем, основываясь на проведенной работе, проводится анализ организации пространства-времени в рамках жизненного цикла человека. В конце дается характеристика отражения мифологических воззрений и обрядовых практик на жилищах манси конца XIX-XX вв.

Проведенное исследование позволило сделать выводы об организации сакрального пространственно-временного континуума в мифах и обрядах манси.

Профанная жизнь манси повсюду сталкивается с сакрльностью в разных ее проявлениях. Сопереживание мифических сюжетов, выражающееся в обрядовой практике и организации жилого и хозяйственного пространства – характерная черта мировоззрения манси. Особенно примечательно, что манси не отказались ни от одного элемента своей культуры. Все элементы сакрального были перенесены в уменьшенном масштабе в жилища манси. Это должно заставить задуматься русский народ, ведь он сам добровольно отказался от своих традиционных ценностей, подменил их ценностями, которые никогда не были для него характерны.

В будущем планируется продолжить исследование на более глубоком уровне, с привлечением лингвистических и археологических источников. Интересна проблема сопоставления способов и методов адаптации разных этносов в рамках разных пространственно-временных континуумов.

# Глава 1. Теоретический аспект исследования

Для того чтобы выявить закономерности определенных сегментов мировоззрения народа - в данном случае пространственно-временной континуум – нужно очертить теоретические рамки исследования.

В первую очередь нужно наполнить смыслом понятие «пространственно-временной континуум». Для этого нужно разобрать по отдельности составные части данного понятия: пространство, время, континуум. Это категории философские. Поэтому смысл их априори неисчерпаем. Для того чтобы не потерять то единственное и неповторимое понимание этих категорий для исследуемого нами объекта, нужно задать правильный критерий исследования. Для историка критерием являются *общества* прошлого как открытые саморазвивающиеся системы и человек как наименьшая таксономическая единица этих систем. Соответственно, в человеке историков волнует в первую очередь его ***мировоззрение***. Следовательно, *критерием* в исследовании любых понятий, связанных с прошлыми, умершими обществами становится *мировоззрение этого общества*.

Чтобы наполнить содержанием понятие пространства, нужно определиться, что не является пространством. Пространством не является **хаос (Caos).** Под хаосом понимается обычно нечто нерасчлененное, неструктурированное, неограниченное, бесформенное, неопределенное. В частности, у манси хаос понимается следующим образом: «Повсюду вода»,[[3]](#footnote-3) «По двум сторонам дома сплошная вода, земли совсем нет».[[4]](#footnote-4) Значит, хаос мыслится, в первую очередь, как *отсутствие границы*. Тогда пространство – это то, что управляет миром, намечая границы[[5]](#footnote-5).

Вернемся теперь к критерию исследования общественных систем. Что для общества может служить в качестве границы хаоса? Общество в период разложения первобытнообщинных отношений, каковым можно считать и манси, устанавливает границы пространства и хаоса в соответствии с границами своего местообитания, границами изведанной территории, за пределами которой пространство лишь намечено, но не может быть структурированным. Различные сюжеты мифов, связанные с людьми, живущими за границами жилого пространства этноса, на это четко указывают. В частности, у манси это одноглазые, однорукие, одноногие и т. д. люди[[6]](#footnote-6). Но, с течением времени, границы расширяются в связи с внешними контактами. Таким образом, именно *время становится границей пространства*. Пока жива традиция, пространство и время неразрывны. В момент нарушения традиции происходит коллапс пространства-времени, присущих данной традиции.

Пространство местообитания воспринимается в той или иной степени организованным. Организация пространства представляет собой деятельность не только физическую, но и духовную и может рассматриваться не только со своей материально-технической стороны, но и со стороны семиотической, как своего рода «текст»[[7]](#footnote-7). Наша задача состоит в том, чтобы декодировать этот «текст». Для этого нужно выяснить специфику архаического сознания и мышления.

Следующая структурообразующая категория - «время». Идеалистическая философия оказалась неспособной дать понятие о времени для конкретных практических целей. С другой стороны, материалистическая философия закладывает конкретное направление исследования, утверждая, что пространство неотделимо от времени. Главное достижение материалистов – в преодолении исторического фатализма. Правда, ценой жесткой детерминации. При этом даже в их позиции есть то, во что просто нужно верить – *историческая необходимость.* Учитывая это, может быть принят тезис материалистов **«движение немыслимо без материи»**. Этот тезис дает исследователю основания соединить категории пространства и времени, так как воплощением материи выступает именно понятие о пространстве, а движение, конечно, немыслимо без времени. Таким образом, мы можем утверждать, что пространство-время – это нечто единое. Единство это проявляется не только (и не столько) в вещной, но и в со-бытийной форме. Физические объекты и сознание – результат причинно-следственной связи, то есть определенной последовательности со-бытий[[8]](#footnote-8).

Это со стороны субъекта исследования. Но в любом научном исследовании 2 автора: субъект и объект. Каким же образом соотносится время и пространство в сознании исследуемого субъектом объекта? В этой главе будет рассмотрена теоретическая сторона данного сегмента сознания архаических обществ.

То обстоятельство, что в архаичном обществе время регулировалось природными циклами, определяло не только зависимость человека от смены годичных периодов, но и специфическую структуру его сознания. В природе нет развития, - во всяком случае, оно скрыто от взора людей этого общества. Они видят в природе лишь регулярное повторение, не в состоянии преодолеть тиранию ее ритмического кругового движения, и это вечное возвращение не могло не встать в центре духовной жизни. Не изменение, а повторение являлось определяющим моментом их сознания и поведения. Единичное, никогда прежде не случавшееся, не имело для них самостоятельной ценности, — подлинную реальность могли получить лишь акты, освященные традицией, регулярно повторяющиеся.

Архаическое общество, хотя и не отрицало индивидуальность, но все же относилось к ней очень настороженно – ценности коллектива и традиция в архаическом обществе всегда превыше личных мотивов. Поэтому жизнь человека в традиционном обществе представляет собой постоянное повторение поступков, ранее совершенных другими. Неизбежно вырабатывается эталон, первообраз поведения, который приписывается первым людям, божеству[[9]](#footnote-9), «культурному герою». Повторение людьми поступков, восходящих к небесному, божественному прототипу, связывает их с божеством, придает реальность им и их поведению. Вся деятельность людей, производственная, общественная, семейная, интимная жизнь, получает смысл и санкцию постольку, поскольку участвует в сакральном, следует в «начале времен» установленному ритуалу. Поэтому *мирское время* лишается своей самоценности и автономности, человек проецируется во ***время мифологическое***. В особенности это обнаруживалось в периоды празднеств, торжеств, которые устанавливали прямое отношение с мифом, воплощающим в себе образец поведения. Миф не просто пересказывался, но разыгрывался как ритуальная драма и соответственно переживался во всей своей высшей реальности и напряженности. Исполнение мифа «отключало» мирское время и восстанавливало время мифологическое[[10]](#footnote-10).

Таким образом, архаическое сознание антиисторично. Память коллектива о действительно происшедших событиях со временем перерабатывается в миф, который лишает события их *индивидуальных* черт и сохраняет только то, что соответствует заложенному в мифе *образцу*; события сводятся к *категориям*, а индивиды — к *архетипу*[[11]](#footnote-11)(под архетипом понимаются здесь и далее стереотипные, сложившиеся в культуре шаблоны, обезличенные категорические императивы)*.* Если время циклично и прошлое повторяется, то и будущее время не что иное, как возобновляющееся настоящее или прошлое. Все три времени расположены как бы в одной плоскости. Поэтому неудивительно, что для человека архаического общества существовала возможность возвратиться к минувшим временам и оказать воздействие на будущее течение событий при посредстве магии.

Время — это солидарность человеческих поколений, сменяющихся и возвращающихся, подобно временам года. Будущее время — это и судьба. Время столь же реально и вещественно, как и весь остальной мир. Поэтому время можно упорядочивать и разделять. Временем измеряется длина пути. Большей точности для определения расстояния не требовалось. Нет представления о пути между пунктами, независимо от *путника*, который преодолевает это расстояние. Когда же упоминаются меры длины пути, оказывается, что эти меры не соответствуют какой-либо фиксированной, стандартной единице[[12]](#footnote-12).

Мифологическое (или мифопоэтическое) понимание мира характеризуется качественной неоднородностью как времени, так и пространства: подобно тому как некоторые части пространства *сакральны*, находятся *под особым покровительством богов* (капища, погребения, курганы, места собраний, усадьбы, посвященные богам, рощи, реки, горы и пр.), так и мирское, обыденное время перебивается *моментами сакрального*, **праздничного времени**[[13]](#footnote-13). Сакральное время обладало истинной реальностью. Категория божественного архетипа, определявшая поведение и сознание людей в архаических обществах.

Отсутствие точности в исчислении времени сочеталось с большим интересом к установлению фактов прошлого и их последовательности. Сельское время — время природное, не событийное, поэтому-то оно и не нуждается в точном измерении и не поддается ему. Это время людей, не овладевших природой, а *подчиняющихся ее ритму*. Народные представления о прошлом – это мифопоэтические утопии, объединявшие эпические сказания с «воспоминаниями» о «добром старом времени» и о справедливых государях, которые пребывают в каком-то неопределенном мифологическом «хронотопе» и еще возвратятся, для того, чтобы защитить народ от угнетателей и ввести в сказочное царство изобилия.

Для эпоса временные категории не имеют большого значения. Эпическое сознание не находит никакого противоречия в расхождениях между обычным течением времени и протеканием его в сказании. Герои эпоса не подвластны течению времени.

М.М. Бахтин подчеркивает тесную связь интерпретации времени действия героя художественного произведения с его путем, вообще с топографическими координатами. Специфика понимания времени в «Песни о Нибелунгах» заключается в том, что герои ее как бы тесно спаяны *с определенными пластами времени* и вместе с тем - с *определенными частями пространства* и что «хронотопы» этих героев - разные. Наличие разных пространственно-временных единств приводит к тому, что герои, перемещаясь в пространстве, переходят из одного времени в другое. Пока они пребывают в искони присущей им пространственно-временной сфере, они благополучны; когда же они попадают в новый «хронотоп», он диктует им иные нормы поведения, которым они не соответствуют по своей природе[[14]](#footnote-14).

Время и пространство в неразрывном единстве воспринимаются, таким образом, как истинный порядок вещей. Время – безгранично и пластично. Пространство строго определено.

Время и пространство, переживаемые в качестве неразрывного единства, выступают в роли атрибутов мифа, ритуала, пронизаны магическими представлениями и неотделимы от ценностного масштаба.

Таким образом, мы можем утверждать, что пространство и время в архаическом сознании воспринимаются как нечто монолитное, неразрывное. Напротив, разрыв связи пространства и времени воспринимался крайне болезненно. При этом, пространство воспринимается как нечто прочное, дающее уверенность. Оно незыблемо. Его границы не подлежат обсуждению и воспринимаются как наследие предков, дарованное Свыше. Время же крайне пластично. Оно многомерно и подлежит всяческого рода деформациям при совершении определенных магических действиях. Есть возможность преодолев, настоящее, попасть в будущее и прошлое, потому что они ничем не отличаются от настоящего. Мифологичность прошлого переносится на настоящее и будущее. Время воспринимается, таким образом, по большей части втянутым в мифологический ритм.

Совершенно определенно в архаическом обществе разделение пространства-времени мирского и пространства-времени сакрального. При этом сакральное время существует в трех формах:

* Дискретное казуальное, проявляющееся в ритуалах и праздниках;
* Дискретное мифологическое, проявляющееся в со-переживании и в со-причастности членов коллектива к мифологическим и мифопоэтическим сюжетам;
* Непрерывное, монолитное, проявляющееся в повседневной жизни человека архаического общества.

Сакральность, таким образом, воспринималась одновременно как явление бытовое, обеспечивающее нормальную жизнедеятельность общества в повседневной жизни, и как явление мистическое, соединяющее общество с предками, дарующее ощущение со-причастности с известными мифическими сюжетами. Сакральное пространство-время дает ощущение защищенности. Архаический человек уже не одинок в этом мире. Его охраняют созданная предками мифологическая картина мира и совершаемые им мифологическо-ритуальные практики от агрессивной внешней среды.

Таким образом, мы **о***смыслили* категории «пространство», «время», «пространственно-временной континуум», «сакральность». Далее в работе они будут употребляться именно в тех значениях, которые были заложены в данной главе.

# Глава 2. Ландшафтно-топографическая и топографо-климатическая характеристика местообитания манси в XVIII-XX веках

Первоначально очертим современные границы распространения манси в XVIII-XX вв., когда достоверно известно, что подразумевается под термином «манси».

В русских документах XVI века манси перечислены по рекам Чусовая, Тагил, Нейва, Кокуй, Баранча, Вишера, Печора, средняя и нижняя Лозьва, Сосьва, Ляля, Конда. К XVII в. Эта территория значительно сократилась, включая на западе лишь Вишеру, на севере – среднее течение Пелыма и Сосьвы, на юге – верховья Туры и среднее течение Тавды. В XVIII веке она ещё немного уменьшилась на западе, но расширилась на юге, включив весь бассейн Туры, и на востоке, включая верхнее и нижнее течение Конды, а также на севере – верховья Лозьвы. В XIX-XX вв. границы расселения манси сдвинулись далее на восток и на север, приблизившись к современным: исчезли манси на Туре и Тавде, появились на Северной Сосьве и Ляпине; в начале XX века единицы их ещё оставались на Вишере, небольшие группы – по Пелыму, Лозьве, Сосьве и Ивделю[[15]](#footnote-15). Таким образом, отчетливо видно постепенное перемещение манси с юго-запада на северо-восток, связанное с освоением Сибири русскими. В рассматриваемый нами период (XVIII-XX вв.) ареал расселения манси выглядит так (см. Графическое приложение). Между Уральскими горами и Обью: по бассейну нижней Оби, по притоку Оби Северной Сосьве (с Ляпином), притоку Иртыша Конде (с Юкондой), по Тавде и ее притокам – Лозьве, Вагилю, Пелыму[[16]](#footnote-16).

Исследуемая территория в геоморфологическом отношении относится к зоне аккумулятивных равнин, формирующихся в условиях стабильных опусканий. На юге этой провинции располагается система аллювиальных равнин, возникших в результате накопления рыхлых осадков в долинах мощных прарек. Их рельеф в районе Сургутского Приобья осложнен наложенными формами ледниковой и водно-ледниковой аккумуляции. Далее к северу следует зона ледниковых и вводно-ледниковых равнин эпохи максимального оледенения, которая прослеживается в виде широкой полосы Сибирских Увалов от Уральских гор до Енисея[[17]](#footnote-17). Прежде всего, это ледниковые равнины эпохи максимального оледенения западной части Западно-Сибирской равнины.

Современные формы рельефа низменности возникли в результате экзогенных процессов, связанных с возникновением системы прарек в тобольское время, а также с неоднократными морскими трансгрессиями и оледенениями. Рельефообразующее влияние этих событий проявилось *зонально*. Основную роль прареки сыграли в формировании современного рельефа центральных и южных районов низменности. Их пространственное положение было предопределено древним морфоструктурным планом. Древние долины во многих местах до настоящего времени находят свое отражение в современном рельефе. К ним приурочены значительные по протяженности участки современных долин Оби, Иртыша, Томи, Енисея, Ваха и т. д. В южных районах низменности основные водоразделы западносибирских рек представляют собой приподнятые равнины, сложенные с поверхности раннеплейстоценовыми (кочковско-федоровскими) осадками.

Эндогенные и экзогенные процессы в условиях неоднократных изменений климата создали современную морфоскульптуру Западно-Сибирской низменности. На севере широко распространены наложенные аккумулятивные ледниковые формы – конечно-моренные холмисто-грядовые массивы, зандровые поля и ложбины стока, термокарстовый рельеф и т. п.

В конце раннего плейстоцена сформировался современный топографический уклон низменности с юга на север. Северные районы испытывали относительные прогибания, а южные – небольшие поднятия. В четвертичное время под влиянием экзогенных процессов была создана разнообразная морфоскульптура низменности. Огромная Западно-Сибирская равнина приобрела современный облик[[18]](#footnote-18).

Согласно физико-географическому районированию, данная территория поделена на следующие части:

1. Кондинско-Тавдинская ландшафтная провинция (Кондинско-Ваховской ландшафтной области);
2. Кондинская низменность;
3. Северо-Сосьвинская ландшафтная провинция (Урало-Обская ландшафтная область);
4. На северо-северо-востоке Северо-Сосьвинская ландшафтная провинция граничит с Обско-Иртышской провинцией (Урало-Сибирская ландшафтная область).

В силу особых условий ледниковья Западно-Сибирской равнины отсутствуют ландшафты типа ледниковых равнин европейской части России. По устройству поверхности ледниковой аккумуляции в пределах области *Кондинско-Северо-Сосьвинского водораздела* равнины представляют собой *плоско-волнистую*, реже *плоско-холмистую равнину*, сложенную толщей ледниковых осадков. Наряду с этим, наблюдается развитие приподнятых и низменных равнин. Первые имеют максимальные абсолютные отметки и более резко очерченные формы эрозионного рельефа. Как правило, они представляют собой платообразные возвышенности, в пределах которых ледниковые образования лежат непосредственно на третичных и меловых отложениях[[19]](#footnote-19).

Низменные равнины занимают пониженные участки водораздельных пространств. Их рельеф осложнен впадинами многочисленных озёр, общая площадь которых на некоторых участках нередко составляет почти 50 % территории. Для рельефа подобных равнин характерно чередование широких заболоченных понижений и грив и обилие озёр. В северных районах Западно-Сибирской равнины, находящихся в зоне общего стабильного пригибания, ведущие структуры мезо-кайнозойского чехла находят прямое отражение в современном рельефе[[20]](#footnote-20).

К северу от зоны ледниковых равнин расположена наиболее пониженная часть Западно-Сибирской равнины. Её абсолютные отметки обычно не превышают 100 м и колеблются в пределах 50-75 м. Северная часть равнины представляет собой обширную зону *морских четвертичных равнин* с наложенными формами водно-ледниковой и аллювиальной аккумуляции. В морфологии речных долин проявляются их молодость по сравнению с долинами южной половины низменности. Вследствие более позднего зарождения и развития гидрографической сети в долинах отсутствуют древние террасы. Существенное влияние на развитие рельефа севера равнины оказала вечная мерзлота.

*Аллювиальные равнины прарек* занимают промежуточное положение между приподнятыми районами неогеновых равнин и пониженными уступами речных террас Иртыша, Ишима, Тобола и их притоков и имеют слабый уклон к северу. За пределами дренирующего влияния рек водораздельные пространства заболочен; в некоторых местах заболоченность превышает 80 %. Болота местами прерываются сухими островами различных размеров и конфигураций. Некоторое расчленение рельефа отмечается лишь вблизи речных долин. Здесь слабоволнистые равнины пересечены редко расположенными, обычно заболоченными, лощинами. В глубь водораздельных пространств они постепенно переходят в заболоченные протяжины[[21]](#footnote-21).

На территории Западно-Сибирской равнины широтная географическая зональность проявляется весьма ярко. Она является следствием зональности всего комплекса физико-географических условий. Климат меняется от сурового климата тундры до умеренного лесостепной и степной зон. Климат тундры отличается весьма продолжительной и суровой зимой с сильными ветрами, коротким прохладным и пасмурным летом с довольно частыми заморозками, но длинным световым днем. В течение всего года велика облачность. В пределах таежной зоны климат влажный с умеренным теплым летом и умеренно суровой снежной зимой. Для лесостепи и степи характерны недостаточно влажный климат с теплым летом и умеренно суровой снежной зимой[[22]](#footnote-22).

Преобладание условий, определяющих распад растительных организмов, выражается в небольшом количестве болот в степной лесостепной зонах. Болота здесь приурочены к западинам. Примерная уравновешенность процессов разложения и консервации растительных организмов характеризует условия начала болотообразовательного процесса, распространенного в подзоне березово-осиновых лесов. Резкое преобладание процессов образования органической массы, её отложения и консервации выражается в широком распространении болот в подзоне хвойных лесов, занимающих до 32 %общей площади в южной лесной подзоне и до 84 % в северной части тайги. Тундры характеризуются затуханием основных процессов почвообразования. Здесь распространены торфяники незначительной мощности[[23]](#footnote-23).

Лесистость достигает максимума в подзоне березово-сосновых лесов, затем резко уменьшается к югу, падая до минимума в зоне лесостепи, и несколько увеличивается в степной зоне за счет ленточных боров.

С точки зрения водного баланса, пояс максимального стока расположен севернее пояса максимального количества осадков в основном вследствие уменьшения испарения. Пояс наибольшего испарения смещен к югу (55-60 вградусос. ш.) от пояса максимальных осадков (57-65 градусов с. ш.). Южнее испарение уменьшается вследствие недостатка осадков при большом избытке тепла, а севернее – из-за недостатка тепла при относительном избытке осадков, которые по этой причине в значительной части расходуются на речной сток, в основном поверхностный. Валовое увлажнение территории достигает наибольших значений в средней и южной тайге, где большому количеству осадков соответствуют благоприятные условия для усвоения воды почвами[[24]](#footnote-24).

Таким образом, при сопоставлении ареала распространения манси на рубеже XIX-ХХ вв. с ландшафтно-топографической и топографо-климатической характеристиками данной территории, обнаруживается закономерность. Места расселения манси в это время приурочены к равнинным формам рельефа вблизи к крупным гидрологическим объектам и к умеренному и умеренно-континентальному климатическому поясу.

Эти обстоятельства можно объяснить как внешними, так и внутренними причинами. К первым относятся:

* давление со стороны русского населения, вытеснившего народ манси с Западного склона Уральских гор;
* С другой стороны, с востока, севера и юга от территории расселения манси проживали другие народы (ханты, селькупы, русские), противостоять которым из-за своей малочисленности манси не могли.

К внутренним причинам можно отнести:

* стремление манси к сохранению собственной уникальности, что было возможно сделать в данных условиях лишь поселившись в крайне чрезвычайно устойчивых экологических условиях.
* Именно в таежной зоне было возможно ведение хозяйства консервативного промыслового типа.

# Глава 3. Сакральный пространственно-временной континуум в мифологическом мировоззрении манси

## 

## 3.1 Разделение сакрального пространства-времени в мифах манси

До создания мира, согласно мифам манси, существовал первозданный хаос. Не было человека и ничего связанного с человеком. Мир был, если можно так выразиться, тотально сакральным. Сакральность была безвременной и не ограниченной пространственными рамками.

В мифах манси[[25]](#footnote-25) первозданный хаос предстает как «сплошная вода, земли совсем нет». Но даже в этом безвременье есть пространство, совершенно четко представленное. Речь идет о «тундровом холме», то есть точке отсчета, от которой начал образовываться мир. «Тундровый холм» существовал вне времени и пространства – в мифе не указаны ни размеры холма, ни время, которое прошло перед актом сотворения мира. Правда, в варианте, записанном со слов информатора на р. Конда, есть также акт создания тундрового холма *Мир-сусне-хумом* с позволения его отца *Нум-Торума[[26]](#footnote-26)*.

Мотив тундрового холма встречается и в других мифах. Многие исследователи склонны видеть в «тундровом холме» Мир-сусне-хума скалистые вершины гор, из-за которых каждый день поднимается Светлый бог Митра. Автору данной работы кажется, что это не совсем верно. Дело в том, что тундровый холм по описаниям в мифах очень напоминает территорию Западно-Сибирской низменности. На самом деле, большая часть территории Западно-Сибирской низменности покрыта болотами (см. главу 2). В болотах же на дальних расстояниях видны «холмы» - гривы, размеры которых не превышают нескольких десятков метров. А в пойменных болотах во время паводка из-под воды видны лишь небольшие клочки земли - пойменные останцы. По мере снижения уровня воды часть останца, находящаяся над водой, становится все больше. Происходит это постепенно, так же, как об этом говорится и в мифе о создании мира. Скорее всего, именно останцы пойменных и гривы верховых болот явились праобразом тундрового холма в мифах манси.

При этом можно утверждать, что мотив «тундрового холма» - центральный в космологических воззрениях манси – ни что иное, как автохтонный элемент мировоззрения, связанный в первую очередь с природно-климатическими и ландшафтно-топографическими характеристиками Западно-Сибирской низменности. Доказательством этого может служить наличие данного мотива в мифах хантов[[27]](#footnote-27). Кроме того, в пойме р. Оби в августе 1999 года в ходе археологической разведки в левобережье р. Оби отрядом археологической экспедиции Государственного окружного музея Природы и Человека под руководством О. И. Приступы было обнаружено два «поселения»: Троицкий Сор I (датировка затруднена) и Троицкий Сор II (предварительная датировка – ранний железный век - раннее средневековье). Оба поселения расположены в 7,5 км к З от п. Троица, в урочище Троицкий Сор[[28]](#footnote-28). Примечательно, что оба «поселения» расположены на пойменных останцах. Кроме того, в ходе археологической разведки, проведенной в 1999 году, на дереве, неподалеку от «поселения» Троицкий Сор I, был выявлен знак, очерчивающий границы (в отчете – «знак родовых угодий»). При этом видимых археологических объектов в ходе проведенной разведки не было обнаружено. Зато стратиграфические разрезы выявили наличие культурного слоя мощностью до 50 см. Троица I и Троица II – единичные памятники, расположенные в труднодоступных местах, добраться до которых возможно лишь по системе проток. Правильнее будет называть эти памятники местами, наделенными сакральными свойствами – *святилищами*. Единичность же памятников подобного типа объясняется слабой степенью исследованности пойм крупных водотоков. Автор данной курсовой работы склонен видеть в памятниках подобного типа выражение мифологических воззрений автохтонного населения Западно-Сибирской низменности.

В разных вариантах мифа акт сотворения земли связывается с разными богами – Нум-Торумом и Мир-сусне-хумом. Неизменным остается лишь одно. Железная гагара, ныряющая и находящаяся определенное время под водой. Первоначально у гагары не получается, нырнув, достать клочок земли из-под воды. Но ее старания не были напрасны. Именно акт ныряния в воду гагары связывается с появлением времени. Во всех вариантах мифа упомянут промежуток времени, который она находилась под водой. Следовательно, гагара как бы задала тот промежуток, которым должен меряться день и год. Только затем, постепенно возникает пространство: вода отступает, земли становится все больше.

Только после создания мира, где могут жить люди, происходит деление пространства-времени на сакральное и профанное. Мир делится на три части: верхний, средний и нижний. При этом удел существ, обитающих в одном мире, жить в нем всегда, попадая в другие миры лишь на короткое время и как будто случайно. Переход из мира в мир небезопасен даже для Мир-сусне-хума. Когда он попадает в нижний мир, чтобы добыть для людей солнце и луну, *Х[к]уль-отыр*, бог подземного мира, едва не настигает его[[29]](#footnote-29). Медведица же, дочь Нум-Торума, попав в средний мир, погибает от руки человека (См. «Медвежья песня о спуске с неба»[[30]](#footnote-30)).

Человеку категорически воспрещены переходы в верхний и нижний миры. Лишь после смерти он, возможно, оказывается на краткий срок в верхнем мире до момента перерождения в новом облике в среднем мире.

Затем появляется деление внутри среднего мира по линии Север-Юг. Для манси юг сакрален. Север, напротив, связывается с тяготами и бедами. Это прибежище Куль-отыра и других вредоносных духов. Манси иногда называют Мир-сусне-хума *Али*-хумом, то есть «южным человеком». При этом сакральный «юг» не всегда совпадает с географическим. Но это происходит не из-за неспособности манси определить точно, где север и где юг, а потому, что эти два направления разные. В архаическом сознании возможно совмещение, а иногда даже замещение, профанного пространства-времени сакральным.

Таким образом, в мифах манси заложены принципы деления мира на сакральные зоны. Согласно этим принципам осуществляются все обряды.

Обряд есть ритуал, церемония, церемониал, совокупность условных, традиционных действий, лишённых *непосредственной* *практической целесообразности*, но служащих *символом определённых социальных отношений*, формой их наглядного выражения и закрепления[[31]](#footnote-31). Понятия «обряд» и «обычай» не тождественны. Обычай можно определить как «унаследованный стереотипный способ поведения, который воспроизводится в определённом обществе или социальной группе и является привычным для их членов»[[32]](#footnote-32). Понятие «обычай», таким образом, более широкое, чем понятие «обряд». Обряд является лишь разновидностью обычая.

Обряды можно разделить на 2 основных типа:

* Обряды жизненного цикла;
* Обряды хозяйственного цикла.

Кроме того, существуют праздники. Отличие праздников от обрядов состоит в том, что регламентация обрядов более строга. Во время проведения праздников возможны ограниченные вариации. Кроме того, в празднике, как правило участвуют все члены коллектива, а в выполнении обычая принимают участие лишь отдельные лица (мужчины, старейшины и т. д.)

Рассмотрим по порядку реализацию идей, заложенных в мифах, в обыденной жизни манси через мифо-ритуальную практику.

## 

## 3.2 Космизация пространства-времени в рамках обрядов жизненного цикла

Реализация идей, характерных для мифо-поэтического восприятия, сводится в традиционном обществе к постоянному и многократному повторению, воссозданию, дублированию модели мира, какой она видится носителям традиции[[33]](#footnote-33). Это воспроизводство осуществляется на всех уровнях общественной организации, ибо человек одновременно входит в состав таксономически разнопорядковых общностей и, соответственно, решает или принимает участие в решении различных по масштабам и значимости проблем.

Начать правильнее будет с исходного ряда. Сама *личность человека* на протяжении всей его жизни космизируется. Рождение человека воспринимается у манси как приход в этот мир одного из «умерших»[[34]](#footnote-34) предков в его новом воплощении. До недавнего времени даже существовала традиция называть новорожденных по имени одного из умерших предков.

Рождение человека связано для манси с загрязнением: при родах отходят воды, появляются синеватая слизь, кровавые выделения. Все это могло нарушить чистоту жилища. Во избежание загрязнения манси вынесли место для родов (а также для менструаций, поскольку это тоже связано с загрязнением) в особое помещение – *мань-кол (*маленький дом)[[35]](#footnote-35). Представляется особенно символичным тот факт, что мань-кол располагался на периферии освоенного пространства «у подножия женского дерева». Получается, что ребенок приходит в этот мир из другого, потустороннего мира, который находится за пределами *пауля.* Таким образом, сакральное пространство пауля ограничено местом рождения детей. Время рождения ребенка как бы «вырывает» женщину из обыденной жизни, вводит её вместе с новорожденным в область сакрального пространства-времени.

«Возвращение» в профанный мир связано с рядом обрядов очищения (дым тлеющей бобровой струи, водяной пар и пр.). Этими действиями как бы отключалось сакральное время для этой женщины, она возвращалась в ритм обыденной жизни.

Следующим важным этапом в становлении личности является инициация – обряд жизненного цикла, связанный с переходом из детского во взрослое состояние. У манси переход во взрослое состояние связывается в первую очередь со свадьбой. Молодой человек, не имея семью, не будучи социально ответственным, не мог войти в общество признанных социумом самостоятельных, дееспособных его членов. Именно поэтому только после свадьбы изготавливали священные покрывала[[36]](#footnote-36).

Жених перед обручением и свадьбой приносил в дом невесты в качестве кровавой жертвы оленя или коня, а в качестве бескровной жертвы – еду – хлеб, спиртное и т. п. После уплаты *калыма* и свадебного угощения в доме отца невесты жених живет у тестя до 7-10 дней. В это время он приносит жертву пупыхам рода жены. В этом могли участвовать и отец, и братья и т. п. Невеста же после того, как пупых *тесыт* (отведал пищи) отправляется в дом жениха, где с этого момента приносит жертвы духам-покровителям жениха[[37]](#footnote-37).

Получается следующая ситуация: жених, будучи представителем другого рода, приходит на землю не своих духов и приносит им жертвы. Ту же самую манипуляцию проводит и невеста. В свадебные обряды втягиваются также родственники с обеих сторон. При этом важно, чтобы жертвы были равноценными, чтобы не обидеть духов ни одной из брачующихся сторон. В период свадьбы, следовательно, позволяется проникновение в сакральную среду чужого рода. Разрешается поклонение чужим духам-покровителям. Фактически время свадебных обрядов отключает профанные пространство-время, стирает сакральные границы. В обыденное время лишь специальное приглашение может позволить чужаку проникнуть в столь интимную для манси часть их жизни.

Перед домом жениха совершается ритуал, приобщающий новую семью уже к ***верхнему миру***. Между новой семьей и ***Мир-сусне-хумом*** заключается договор. Молодые вместе со старшими членами своих родов приносят кровавую жертву. Для этого кровью жертвенного животного орошается стена, у которой размещались *пубы*. Если же действо происходило около культового амбара, то кровью и спиртным кропили наружные углы стены. Вареное мясо жертвы вкушалось божеством через исходящий от нее пар[[38]](#footnote-38). Другая сторона договора - Мир-сусне-хум. Его «обязанностью» было вдохнуть «жизнь» в изображения духов-покровителей семьи и пауля. После этого на духа поверх старых платьев, халатов и рубах надевали новые.

После свадьбы человек воспринимается как полноправный и полностью дееспособный. У мужчины появляются новые обязанности, ведь каждый взрослый мужчина-манси должен почитать предков, приносить жертвы духам[[39]](#footnote-39).

Взрослый женатый мужчина рассматривается в качестве социально ответственного индивида только в контексте своей семьи, пауля, фратрии. Он заключил договор с Мир-сусне-хумом. Под божественной защитой теперь находится семья в целом. И здесь важную роль играют обряды, которые должен выполнять хозяин дома. Именно мужчина совершает жертвоприношения **семейным** **духам-покровителям**, **божествам общеугорского пантеона.**

У мужчин манси практикуется ношение с собой так называемых духов-помощников - фетишей, - которые должны помогать в хозяйственных занятиях. Ношение такого духа с собой делает охоту, рыбную ловлю, оленеводство удачным. Таким образом, происходит сакрализация пространства и времени хозяйственных промыслов. При этом «духа», который не принес удачи на охоте, в рыбной ловле и т. д. выбрасывали.

Позаботиться о дальнейшей «жизни» умершего обязаны были его сородичи. Они изготавливали так называемые *иттерма* – изображения умерших. Для изготовления иттерма брали щепку от мула – внешней южной стенки дома, вкладывали монетку, «одевали» в рубаху. Исключение делалось только в том случае, если умерший совершил самоубийство. В этом случае щепка не клалась в иттерма.

Щепка от мула обеспечивала умершему реинкарнацию. Если не вложить щепку в иттерма, умерший лишиться небесного покровительства со стороны Мир-сусне-хума и может превратиться в черта (куль).

В честь умершего зажигался огонь и поддерживался 50 дней, если умер мужчина, 40 дней, если умерла женщина. Приносилось жертвенное животное, которое просил перед смертью сам умерший.

Считалось, что в иттерма одна из душ (согласно дневниковым записям В. Н. Чернецова, человек и животные имеют 2 души – ис и лили[[40]](#footnote-40)) ушедшего в другой мир «живет» временно. Это нетелесное существование нужно поддерживать постоянными жертвоприношениями. Каждый год для иттерма шили новое платье или рубаху с прорезями под мышками и приносили ей жертвы. Иттерма хранились в доме на чердаке, вместе с изображениями семейных духов-покровителей, что говорит о связи умершего с верхним миром. Кроме того, в трудные жизненные моменты мужчина обращался за помощью и советом именно к своим умершим сородичам.

В конце концов, согласно мировоззрениям манси, умерший реинкарнировался в одного из новорожденных. Процедура определения, кто именно воплотился в новорожденном была следующей: старшая в семье женщина ставит себе на колени люльку с ребенком и мысленно перебирает в голове имена умерших родственников. Припомнив очередное имя, она приподнимает люльку с колен. После того, как она «помянет» имя родственника, чья душа действительно реинкарнировалась, колыбель невозможно будет приподнять[[41]](#footnote-41).

Таким образом, жизнь человека, согласно мировоззрениям манси циклична. Но цикличность эта проявляется в первую очередь на уровне жизни каждого человека.

Рождение связано с границей нижнего и среднего мира. Взросление, связанное со свадьбой, - приобщение к среднему миру, заключение договора с Мир-сусне-хумом. Смерть связывается с уходом из телесного существования. Это как бы существование вне пространства и времени в верхнем мире. После вмешательства духа-покровителя умерший реинкарнируется в одном из новорожденных. Цикл завершается. И так может повторяться бесконечно долго.

## 

## 3.3 Структура сакрального пространственно-временного континуума в рамках святилищ и домов манси

Ранее для совершения обрядов у каждой конкретной семьи существовало свое собственное семейное святилище, где мужчины могли совершать необходимые обряды. Это была так называемая «священная земля» - ялпынг-ма. Ялпынг-ма были двух типов:

* Священные места для всех манси. Они были священными просто в силу сложившейся традиции. Все знали, что в этих местах нельзя вести промысел, громко разговаривать и т. п. Но в таких местах (ялпынг-я, ялпынг-тур, ялпынг-нёл и пр.), как правило, не было святилищ.
* Территории, центром которых были святилища[[42]](#footnote-42).

Именно о втором типе ялпынг-ма пойдет речь далее. Территория эта была запретной для всех, кроме мужчин данного селения (мужчины из других поселков могли оказаться на ялпын-ма лишь будучи специально приглашенными). Не было и речи о посещениях ялпынг-ма женщинами. Кроме того, на этой территории нельзя было ни охотиться, ни собирать ягоды, ни рубить деревья. Ялпынг-ма – это чистая земля. Только на чистой земле могли находиться духи-покровители, только чистая земля могла служить местом их обитания[[43]](#footnote-43).

Структурно святилище на чистой земле состояло из амбарчика (*ура-сумьях*) с изображением духа-покровителя (*пупыг*) и его супруги, кострища, деревянных изваяний (йив-йопылт), деревьев (шестов) (*тир-йив*), к которым привязывали приклады и вешали черепа жертвенных животных и медведя.[[44]](#footnote-44)

Изначально святилища ориентировались по оси север-юг, но постепенно эта категоричность снимается. Так, И. Н. Гемуев отмечает, что на одном из мансийских святилищ он спросил своего проводника: «Где здесь юг?» Тот, не сомневаясь, указал на ура-сумьях, в котором «сидели» духи. Тогда Гемуев И. Н. показал компас, который показывал, что юг совсем в другом направлении. Не выразив по этому поводу ни малейшего удивления, информатор заявил, что «там тоже юг»[[45]](#footnote-45). И это произошло вовсе не из-за того, что проводник Гемуева И. Н. плохо ориентировался в лесу. Напротив, знание истинного юга сосчитается в его мышлении с знанием о сакральном юге, ибо с традицией не спорят, в нее верят.

Само возвышенное над остальной местностью положение святилища определяется мифологическими воззрениями манси. Это нечто вроде прототипа тундрового холма. Следовательно, совершавшиеся на нем обряды должны были воспроизводить в точности акт создания мира. Для человека традиционного мышления важно, чтобы обряд был воспроизведен с доскональной точностью. Ни в коем случае нельзя упустить ни одной мелочи, нужно все сделать в нужном порядке в нужное время. Только в этом случае обряд будет не напрасным. Обратно, если все выполнено правильно, но необходимый результат так и не получен, то это означает лишь, что не все было сделано гладко, где-то закралась ошибка.

Рассмотрим структурные элементы святилища манси.

**Ура-сумьях.** Пространственно ура-сумьях располагается всегда над землей, на столбах определенной высоты. Выполняется амбарчик из священных для манси деревьев – кедров (сосна кедровая). Лестницей к амбарчику служило бревно с вырубленными выемками. Архитектурно конструкция культового сооружения выдержана в рамках основных строительных традиций, присущих манси на протяжении XIX-ХХ вв.

Главная характеристика состояла в приподнятости, возвышенности ура-сумьях. Соответственно, человек, поднимавшийся в ура-сумьях для выполнения жертвоприношений, поднимается над средним миром, приобщается к духам и Мир-сусне-хуму.

**Пупыг.** Изображения духов-покровителей изготовлялись из платьев, рубашек и т. п. Внутрь обычно заворачивали «подарки», дабы ублажить духов. Пупыги – это генерация богатырей, созданных Нум-Торумом еще до появления людей. Затем они превратились в покровителей человека. Без них человек, семья или пауль чувствуют себя одинокими в этом агрессивном мире.

**Кострище.** Важный элемент святилища. Именно через костер пар жертвенных животных может быть «съеденным» духами-покровителями. Костер разжигался в начале и не угасал до самого конца совершения обряда.

Таким образом, видно, что любой обряд манси строится по принципу точного воспроизведения мифа. Это не просто воспроизведение, это сопереживание всех событий мифа. Каждый раз совершение обряда являет собой очередное заключение договора между Мир-сусне-хумом и людьми. Именно поэтому важна каждая деталь. Договор будет недействительным, если люди что-либо перепутают. Дух не сможет оказать помощь людям, не заключившим с ним договор.

Объединение семей в селения (паули) требовало новой организации сакрального пространственно-временного континуума. Теперь уже было невозможно создавать святилища для каждой семьи так, чтобы не позволить проникновение туда чужаков. Это ставило манси перед выбором: либо поступиться своим сакральным пространством и совершать обряды коллективно, либо сделать сакральное пространство более мобильным.

Манси пошли по второму пути. Это выразилось в том, что чистая земля оказалась внесенной в жилище в форме полок для духов и чердака как прибежища духов-покровителей. Это не было отступлением от традиций. Манси сохранили все элементы своей традиции, пожертвовав масштабом.

Сохраняется сакральность юга. Именно на южной внутренней стенке находилась полка для духов-покровителей, а на чердаке к южной стенке примыкали иттерма и ларец с изображениями духов-покровителей и Мир-сусне-хума. Ларец выступает как уменьшенная модель ура-сумьях. На чердак категорически воспрещалось заходить женщинам, но не потому, что они «нечистые», а потому, что они просто иные.

Снаружи дом также был неоднороден. Его задняя, *южная*, стена считалась священной. К ней иногда повязывали *арсын.* Рядом с домом вкапывался столб, чтобы Мир-сусне-хум мог оставить своего коня у входа. Иногда также изготавливали подковы, которые клали возле столба, дабы конь его не наступал на землю – принадлежность нижнего мира Куль-отыра.

Что касается нижнего мира, то и этот элемент верований манси отразился в структуре жилища. Под полом манси никогда, в отличие от русских не делали голбец. Это объясняется тем, что в земле и под ней обитает Куль-отыр. Для него приносились особые кровавые жертвы, которые закапывались под полом жилища. Причем ямы для жертвоприношений злым духам нижнего мира во главе с Куль-Отыром вырывались неподалеку от входа, в северной части жилища.

Таким образом, в доме все элементы архитектурного оформления связаны с мифологической картиной мира манси. В нем отражены горизонтальное и вертикальное деление Вселенной. Ни один из сакральных элементов не утерян. Единственное, чем пришлось поступиться манси, так это масштабом сакрального пространства.

## 

## 3.4 Построение систем сакрального пространства-времени в мифах и обрядах манси

Мифология манси закладывает системы организации сакрального пространства-времени. В самом мифологическом творчестве прослеживается выделение систем в пространстве и времени.

Изначальная перманентная сакральность хаоса сменяется разделением на пространство-время тотально сакрального характера. Затем

Сами манси, согласно дневниковым записям В. Н. Чернецова, выстраивают следующую структуру:

* Первое небо, на котором живет Чахил Торум – нечто вроде народа, который раньше жил на земле, а потом поднялся в небо.
* Второе небо, на котором живет Нум-Торум.
* Третье небо, где живет Нуми Корс (верхний, высокий).
* На земле живут люди, Мис махум и менквы (учих), подвластные Мир-сусне-хуму.
* Под землей живут куль – черти, не подвластные Мир-сусне-хуму[[46]](#footnote-46).

Манси в первую очередь интересует средний мир. Он тоже делится на части. Семь сыновей Нум-Торума живут в семи углах мира. Во владениях Мир-сусне-хума живут манси. Они ежегодно платят ему дань в виде жертвоприношений[[47]](#footnote-47). Ниже Мир-сусне-хума, ближе к людям, стоят пупыги (духи-покровители). Они были изначально богатырями, затем превратились в духов-покровителей в силу своего рождения на определенной территории. Именно они считались предками людей, рожденных в пределах данной местности. Предок-покровитель пауля считался отцом-основателем поселка.

В силу своей априорной загрязненности люди находятся в среднем мире. В отличие от пупыгов, люди не излучают сакральности. Поэтому сакральное пространство пауля имеет четкие границы в виде мань-кола. За его пределами начинается новая система – охотничьи и рыболовные угодья. На этой территории водятся вредоносные (менквы, кули) и полезные (Мис) для человека существа. В своих угодьях манси могут рассчитывать на помощь пупыгов и Мис махум. Собственные угодья отделяются от чужих специальным знаком. За пределами угодий манси уже не могли рассчитывать на помощь духа-покровителя. Знак, оставленный на дереве, таким образом, ограничивает сакральное пространство охотничьих и рыболовных угодий.

# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное исследование позволяет сделать выводы об организации сакрального пространственно-временного континуума в мифах и обрядах манси.

Мифологическая картина мироустройства манси выстраивает стройную систему. В вертикальном направлении мир делится на три части. Человеческая жизнь циклична. Человеческая душа бессмертна. В течение одного цикла жизни человек проходит путь от младенца, который приходит в этот мир из другого, потустороннего мира. Происходит воссоединение двух душ в одном теле. Затем, до женитьбы манси не имели морального права на общение с миром верхним, возможное только через сопереживание мифов в обрядовой практике. После женитьбы манси становится полноправным дееспособным членом семьи, обязанным приносить жертвы и заботиться о судьбе душ старших предков через создание иттерма и принесение жертв пупыхам. После смерти лили отправляется Нум-Торуму, а ис – к Йоли-Тором. Одна из душ продолжает жить в иттерма до момента новой реинкорнации в младенце данного рода.

Вертикальное деление мира находит свое отражение в устройстве дома. После сселения манси в паули содержание семейных святилищ на столь узкой территории становится невозможным. Сакральная модель мира переносится в дом, где наиболее значимой является верхняя часть – чердак.

В горизонтальном направлении мир делится на север-юг. Сакральным для манси является юг. Это находит свое отражение в жилище манси, которые ориентированы по оси север-юг. В южной части дома располагается норма. В ней приносятся жертвы пупыгам. Сакральное пространство пауля ограничивается мань-колом, где рождаются дети. Охотничьи и рыболовные угодья также носят сакральный характер. В них хозяин находится под покровительством пупыгов. Ограничено оно специальными знаками, нанесенными на деревья.

Таким образом, профанная жизнь манси повсюду сталкивается с сакрльностью в разных ее проявлениях. Сопереживание мифических сюжетов, выражающееся в обрядовой практике и организации жилого пространства – характерная черта мировоззрения манси. Это свойство архаического сознания может и должно быть использовано в археологических работах для более детального исследования археологических памятников.

Примечательно, что манси не отказались ни от одного элемента своей культуры. Все элементы сакрального были перенесены в уменьшенном масштабе в жилища манси. Это должно заставить задуматься русский народ, ведь он сам добровольно отказался от своих традиционных ценностей, подменил их ценностями, которые никогда не были для него характерны.

Понимание особенностей мировоззрения манси дает возможность более эффективно проводить археологические разведки и экспертизы на территории хозяйственной деятельности, что, в свою очередь, поможет избежать потери навсегда бесценных источников по духовной культуре манси.

# ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

**ИСТОЧНИКИ**

1. Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.
2. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Издательство Том. ун-та, 1984.

Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е.С. М.: Главное издательство восточной литературы, 1990.

1. Приступа О.И. Отчет о научно-исследовательской работе Ханты-Мансийского отряда археологической экспедиции Государственного окружного музея Природы и Человека летом 1999 года. Ханты-Мансийск: Архив НАЦ «АВ КОМ Наследие», 2000.

**ЛИТЕРАТУРА**

1. Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.

Гемуев И.Н., Сагаев А.М., Соловьев А.Н. Легенды и были таежного края. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1989.

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

Горский Д.П. Краткий словарь по логике М.: Просвещение, 1991.

ГофманА.Б. Обычай /http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/008/083/474.htm

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры /http:justlife.narod.ru/ /gurevich/gurevich05.htm
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/ /gurevich/gurevich06.htm

Елина Г.А. Многоликие болота. Л.: Наука, 1987.

Зубаков В.А. Палеогеография Западно-Сибирской низменности в плейстоцене и позднем плиоцене. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1972.

Куприянова Е.И. Водный баланс Западно-Сибирской равнины. М.: Наука, 1967.

Мильков Ф.Н. Словарь-справочник по физической географии. М.: Мысль, 1970.

1. Мифология манси. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001.
2. Пеллегрино П. Смысл пространства/Семиотика пространства: Сб. науч. тр. Междунар. Ассоц. Семиотики пространства/Под ред. Баранова А.А. Екатеринбург: Архитектон, 1999
3. Рассел Б. Что такое душа?/ Искусство мыслить / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 1999
4. С.А., Вдовин В.В., Мизеров Б.В., Николаев В.А. Западно-Сибирская равнина. М.: Наука, 1970

Федорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: Проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб.: Европейский дом., 2000.

Федорова Е.Г. Элементы традиционного в современных хозяйственных занятиях северных манси/Культурные традиции народов Сибири. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986.

1. Чертов Л.Ф. К семиотике пространственных кодов/Семиотика пространства Сб. науч. тр. Междунар. Ассоц. Семиотики пространства/Под ред. Баранова А.А. Екатеринбург: Архитектон, 1999

Чистов К.В. Обряд/http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/008/083/277.htm

1. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 10. [↑](#footnote-ref-1)
2. Понятие «адаптация» употреблено здесь в том значении, которое придает ему Л. Уайт. [↑](#footnote-ref-2)
3. Сказание о сотворении земли/Мифы, предания, сказки хантов и манси./Сост. Н.В. Лукиной. М., 1990. С. 272. [↑](#footnote-ref-3)
4. Священное сказание о возникновении земли/Там же. С. 258. [↑](#footnote-ref-4)
5. Пеллегрино П. Смысл пространства/Семиотика пространства Сб. науч. тр. Междунар. Ассоц. Семиотики пространства/Под ред. Баранова А. А. Екатеринбург, 1999. С. 73. [↑](#footnote-ref-5)
6. См. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 276-279. [↑](#footnote-ref-6)
7. См. Чертов Л. Ф. К семиотике пространственных кодов/Семиотика пространства Сб. науч. тр. Междунар. Ассоц. Семиотики пространства/Под ред. Баранова А. А. Екатеринбург, 1999. С. 93. [↑](#footnote-ref-7)
8. См. Рассел Б. Что такое душа?/ Искусство мыслить / Пер. с англ. М., 1999. С. 121. [↑](#footnote-ref-8)
9. В научной литературе сложилось 2 мнения. Согласно первому из них, с известной долей условности можно называть богами верховных существ, почитаемых манси. Этого мнения, в частности, придерживаются такие исследователи как И. Н. Гемуев, А. М. Сагалаев, А И. Соловьев и др. Аргументируется эта позиция тем, что в мифологии и обрядовой практике манси прослеживаются следы митраизма. Второе мнение (О. М. Рындина) основано на том, что у манси не существовало богов. Основанием этому служит, прежде всего утверждения самих манси. Автор данной курсовой работы придерживается первого мнения. [↑](#footnote-ref-9)
10. См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/gurevich/gurevich05.htm [↑](#footnote-ref-10)
11. См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/gurevich/gurevich06.htm [↑](#footnote-ref-11)
12. См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/gurevich/gurevich05.htm [↑](#footnote-ref-12)
13. См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/gurevich/gurevich06.htm [↑](#footnote-ref-13)
14. См. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры/http:justlife.narod.ru/gurevich/gurevich06.htm [↑](#footnote-ref-14)
15. Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 6. [↑](#footnote-ref-15)
16. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 7-8. [↑](#footnote-ref-16)
17. См. Архипов С. А., Вдовин В. В., Мизеров Б. В., Николаев В. А. Западно-Сибирская равнина. М., 1970. С. 226-229. [↑](#footnote-ref-17)
18. См. Архипов С. А., Вдовин В. В., Мизеров Б. В., Николаев В. А. Западно-Сибирская равнина. М., 1970. С. 256-258. [↑](#footnote-ref-18)
19. См. Архипов С. А., Вдовин В. В., Мизеров Б. В., Николаев В. А. Западно-Сибирская равнина. М., 1970. С. 231. [↑](#footnote-ref-19)
20. См. Зубаков В. А. Палеогеография Западно-Сибирской низменности в плейстоцене и позднем плиоцене. Л., 1972. С. 176-187. [↑](#footnote-ref-20)
21. Архипов С. А., Вдовин В. В., Мизеров Б. В., Николаев В. А. Западно-Сибирская равнина. М., 1970. С. 237-238. [↑](#footnote-ref-21)
22. См. Куприянова Е. И. Водный баланс Западно-Сибирской равнины. М. , 1967. С. 40-43. [↑](#footnote-ref-22)
23. См. Елина Г. А. Многоликие болота. Л., 1987. С. 86-88. [↑](#footnote-ref-23)
24. См. Куприянова Е. И. Водный баланс Западно-Сибирской равнины. М. , 1967. С. 45-48. [↑](#footnote-ref-24)
25. Мы опираемся здесь на 3 варианта «Священного сказания о возникновении земли». См. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 258-293. [↑](#footnote-ref-25)
26. См. Создание мира/Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 291. [↑](#footnote-ref-26)
27. См. Как кулик землю достал/ Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 63. [↑](#footnote-ref-27)
28. См. Приступа О. И. Отчет о научно-исследовательской работе Ханты-Мансийского отряда археологической экспедиции Государственного окружного музея Природы и Человека летом 1999 года. Ханты-Мансийск, 2000. [↑](#footnote-ref-28)
29. См. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков/Под ред. Новик Е. С. М., 1990. С. 294-295. [↑](#footnote-ref-29)
30. Там же. С. 301-307. [↑](#footnote-ref-30)
31. Чистов К. В. Обряд/http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/008/083/277.htm [↑](#footnote-ref-31)
32. Гофман А. Б. Обычай/http://www.cultinfo.ru/fulltext/1/001/008/083/474.htm [↑](#footnote-ref-32)
33. Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 23. [↑](#footnote-ref-33)
34. Слово «умершие» дано в кавычках именно потому, что для манси смерти как таковой не существует. Для них это переход в качественно новое состояние. [↑](#footnote-ref-34)
35. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 22. [↑](#footnote-ref-35)
36. Там же. С. 175. [↑](#footnote-ref-36)
37. См. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 172-173. [↑](#footnote-ref-37)
38. См. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 173-174. [↑](#footnote-ref-38)
39. Там же. С. 175. [↑](#footnote-ref-39)
40. Источники по этнографии Западной Сибири/ Под ред. Лукиной Н. В. Томск, 1987. С. 42. [↑](#footnote-ref-40)
41. См. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 206-211. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ялпынг-ма/Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 172-173. [↑](#footnote-ref-42)
43. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 15-16. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ялпынг-ма/Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 173. [↑](#footnote-ref-44)
45. См.: Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. С. 27. [↑](#footnote-ref-45)
46. См: Источники по этнографии Западной Сибири/ Под ред. Лукиной Н. В. Томск, 1987. С. 36-37. [↑](#footnote-ref-46)
47. Источники по этнографии Западной Сибири/ Под ред. Лукиной Н. В. Томск, 1987. С. 37. [↑](#footnote-ref-47)