

СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА В СИСТЕМЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ ОБСКИХ КОМИ: ТРАДИЦИИ, НОВАЦИИ И АРХЕТИП¹

О.В. Голубкова

Почитание священных мест у финно-угорских народов имеет ярко выраженные формы. Поселившись в бассейне Нижней Оби, по соседству с народами ханты и манси, коми-ижемцы (сформировавшие этноареальную группу обских коми) стремились проявлять свою самобытность и не раствориться в иноэтничной среде. В поле взаимодействия обских коми с природой, местным угорским населением, а также божествами и святилищами обских угров прослеживаются две основных тенденции. С одной стороны, переселившись за Урал, коми-ижемцы стремились освоить территорию и обозначить ее как «свою». Таким маркером в первую очередь было христианство (в его народном понимании). Ландшафтно-мифологическая граница, маркирующая «свое пространство», нередко обозначалась поклонными и обетными крестами. С другой стороны, обские коми нередко признавали запреты, связанные с посещением культовых мест хантов и манси, опасаясь гнева богов и духов — хранителей земель Северного Приобья. Таким образом, обские коми приняли и включили в свою мифологию священные места обских угров.

Обские коми, мифология, традиционная культура, мифотворчество, святые места, сакральная маркировка пространства, народное христианство.

Введение.

Почитание священных мест (некоторых водоемов, холмов, рощ или отдельно растущих деревьев и т.д.) у финно-угорских народов имеет ярко выраженные формы. Священные рощи были и остаются значимыми культовыми объектами как на территории Европейской России — у вепсов, финнов, карел, удмуртов, марийцев, чувашей [Вольтер, 1915; Винокурова, 1994; Конка, 1986; Логинов, 1992, 2004; Макаров, 1976; Садиков, 2002; Шутова, 2001; и др.], так и в Западной Сибири — у обских угров [Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, 1990; Гемуев, Бауло, 1999; Бауло, 2005]. Одним из значимых компонентов, составляющих структуру комплекса *святых мест*, является культ деревьев. Культ растительности у коми (зырян и пермяков) был выражен несколько иначе, чем у других финно-угорских народов: он проявлялся в почитании отдельных деревьев. Коми верили, что каждый человек имеет свое дерево, в котором заключена его душа. Если человек найдет свое дерево и начнет его рубить, то такое дерево будет истекать кровью, по-человечески разговаривать; а вещи, сделанные из дерева-двойника, имеют чудодейственную силу [Белицер, 1958, с. 321]. Коми также верили, что в дерево вселяется душа после смерти человека. До христианизации особым почитанием у коми пользовались береза, ель, рябина и черемуха. Из жизнеописания Стефана Пермского известно, что он срубил священную березу, которая была особо почитаема коми-зырянами и обладала чудодейственной силой. Язычники коми поклонялись этой березе, вешали на нее меха, а впоследствии на том месте была построена Архангельская церковь (в с. Усть-Вымь). Свидетельство о культе деревьев есть в жизнеописании Трифона Вятского, срубившего священную ель у остяков в Пермском уезде, а также присутствует в ряде этнографических источников второй половины XIX — начала XX в. [Кандинский, 1889, с. 108–109; Теплоухов, 1892; Налимов, 1907; Белицер, 1958, с. 321–323]. Известны православные культовые строения (в частности, колокольня в Чердынском уезде Пермского края, часовня в Вологодской обл.), в которых были заключены деревья, очевидно, почитаемые как языческие святыни [Белицер, 1958, с. 322]. Таким образом происходило слияние православия с языческими традициями, маркировка древних сакральных объектов символами новой веры.

Не только христианизация финно-угорских народов, но, даже в большей степени, атеистическая политика советской власти ослабили традиции почитания священных мест, многие из них были забыты и уничтожены. В постсоветский период (1990–2000-е гг.) в различных уголках России начали возрождаться утраченные традиции; население довольно активно стало принимать участие в крестных ходах, в церковных и псевдоцерковных праздниках. Подобные «возобновленные» культы нередко представляли собой совершенно новые ритуальные действия, мало связанные с традиционной обрядностью. Они основывались на легендах и суевериях по-

¹ Работа выполнена по гранту РГНФ 12-01-00199 а.

Священные места в системе мировоззрения обских коми: традиции, новации и архетип

следних нескольких десятилетий. Тем не менее мифотворческие процессы, как правило, не выходили за рамки традиционных мировоззренческих архетипов. Вероятно, поэтому новации в религиозно-обрядовой сфере укоренялись довольно легко и быстро, обретая статус возрожденных «древних» традиций.

В течение 2003–2011 гг. проводилась работа по выявлению критериев сходства и различия почитания священных мест и культовых объектов у северных (ижемских) коми по обе стороны Полярного Урала — на Севере Западной Сибири (ХМАО, ЯНАО Тюменской области) и Северо-Востоке Европейской России (Ижемский р-н Республики Коми).

Формирование ареальной группы обских коми (исторический экскурс)

Ижемские коми издавна осваивали пути в Зауралье, занимаясь охотой, промыслами, отгонным оленеводством (ижемские оленеводы кочевали в восточных предгорьях Полярного Урала и бассейне Нижней Оби), коммерцией. Они поддерживали торговые связи с местным населением — ханты, манси, ненцами. Выявленные в последние годы археологические, фольклорные и лингвистические материалы позволяют утверждать, что отдельные группы коми начинали переселяться в Нижнее и Среднее Приобье уже в XI–XIII вв. [Повод, 2006, с. 31; История Ямала, 2010, с. 261]. Манси интенсивно контактировали с коми-пермяками на Урале и коми-зырянами восточных районов Коми края. В XV–XVI вв. вогулы неоднократно совершали набеги на земли коми, а те, в свою очередь, принимали активное участие в военных походах русских князей за Урал. На Сибирском Севере коми-зыряне основали ряд торговых и промысловых поселков (Обдорск, Мангазею, Уркар, Войкар), участвовали в строительстве городов (Березов, Пелым, Верхотурье) и селились в них в качестве посадских, торговых и служилых людей. В XVI–XVII вв. группы северных зырян довольно широко расселились по Зауралью и северу Западной Сибири [Бахрушин, 1935; Жеребцов, 1982, с. 177–178; Повод, 2006, с. 32–47; История Ямала, 2010, с. 262–267]. С 1840-х гг. началось активное переселение ижемских оленеводов на сибирские земли, положившее начало формированию этноареальной группы *обских коми*. Ижемцы основали деревню Саранпауль, обосновались в городке Березове и селе Мужи; на рубеже XIX–XX вв. появились в поселках Ломбовож, Няксимволь, Казым, Подгорный, Овгорт, Ямгорт [Жеребцов, 1982, с. 180; Повод, 2006, с. 48–70; История Ямала, с. 266–268]. Процесс заселения Нижнего Приобья ижемскими зырянами происходил стремительными темпами. К началу XX в. в ряде поселков хозяйства коми стали составлять значительную часть относительно мансийских и хантыйских дворов, а нередко численно преобладали [Конаков, Котов, 1991, с. 49–59]. Формирование коми-ижемских поселений за Уралом было связано, наряду с другими факторами, с наличием церкви или миссионерского стана. С середины XIX в. во всех крупных поселках коми появлялись церкви; обские коми активно участвовали в жизни церковных приходов и (по записям А. Алквиста во второй половине XIX в.) характеризовались как хорошие христиане, «равные по набожности русским» [Повод, 2006, с. 145–154]. Таким образом, был сформирован ареальный центр культуры ижемских коми-зырян в Нижнем Приобье.

Факторы культурной адаптации коми на Сибирском Севере

Процессы этнокультурной адаптации, сопровождавшие расселение коми-зырян в Западной Сибири, способствовали распространению верований и обрядовых практик, бытовавших в их среде, и вместе с тем формировали тенденции локализации и усиления специфических черт, маркирующих этническую принадлежность: коми-ижемцы стремились проявлять свою самобытность и не раствориться в иноэтнической среде. Несущественное различие ландшафта и природы по обе стороны Полярного Урала, по всей видимости, обеспечило (в рамках единого лесного ландшафта) также и минимальную трансформацию механизмов мировоззренческо-экологической адаптации коми. Переселившись за Урал, ижемцы продолжали заниматься оленеводством, выделкой кожи, охотничьим промыслом, рыболовством. Характерной особенностью обских зырян являлись интенсивные торговые и миграционные контакты с Коми краем; сохранялись культурные и хозяйственно-бытовые традиции. Вместе с тем, осваивая западно-сибирские земли, коми неизбежно становились участниками культурно-бытовых взаимоотношений с народами ханты и манси, ранее обосновавшимися на данной территории, что приводило к некоторым изменениям в культурно-бытовом укладе зырян, причем не только в сфере материальной культуры, но и в религиозно-обрядовом комплексе. Модификации, касающиеся духовной культуры, были связаны не с заимствованием у обских угров тех или иных традиций, а в

основном являлись результатом переосмысления издавна существовавших у коми обычаев и обрядов.

Начиная с XVI в. (крещения перми вычегодской) этнокультурные традиции коми формировались уже при доминирующей роли народного православия (следует сделать акцент на народном понимании христианского культа, порой весьма далеком от церковных канонов). В то же время восточные соседи коми — ханты и манси — были обращены в православие значительно позже, в XVIII в. В силу географической удаленности, а также других причин обские угры сохраняли языческие традиции, обрядовые практики и культовую атрибутику на протяжении всей последующей истории, вплоть до рубежа XX–XXI вв. [Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, 1990; Гемуев, Бауло, 1999; Бауло, 2005]. Переселившись за Урал (речь идет о массовом переселении второй половины XIX в.), коми-ижемцы оказались на землях, уже освоенных обскими уграми — в культурном и культовом отношении. Таким образом, этноареальная группа обских коми формировалась в условиях иноэтничного окружения, в то время как природно-ландшафтная среда и хозяйственная деятельность оставались привычными.

Разделение своего и чужого пространства в мифологическом мировосприятии обских коми

В поле взаимодействия обских коми с природой, местным угорским населением, а также божествами и святилищами обских угров прослеживаются две основные тенденции. С одной стороны, переселившись за Урал, коми-ижемцы стремились освоить территорию и обозначить ее как *свою*. Таким маркером в первую очередь было христианство (в его народном понимании), включавшее в систему верований, помимо культов святых покровителей, также целый сонм демонологических персонажей, анимические и анималистические воззрения. Тем не менее именно православная вера коми противопоставлялась язычеству обских угров. С другой стороны, обские коми нередко признавали запреты, связанные с посещением культовых мест хантов и манси, опасаясь гнева богов и духов — хранителей земель Северного Приобья.

Итак, **первая тенденция** взаимодействия с природой коми-ижемцев на сибирском Севере проявлялась в том, что они довольно четко определяли для себя границу *своего* и *чужого* пространства. Даже по данным исследований начала XXI в., несмотря на относительную давность проживания в Сибири, обские коми продолжали считать зауральскую территорию в большей степени хантыйской и мансийской, чем своей. Абсолютное большинство информантов коми родину предков (Ижемский район Коми края) считали своей родной землей. Сменилось несколько поколений уже в Сибири, но практически в каждой семье помнили названия сел, откуда пришли в Зауралье их предки; многие поддерживали связи с дальними родственниками из Коми края (по ПМА — многочисленные записи в селах Мужи, Шурышкары, поселках Восяхово, Овгорт, Ямгорт ЯНАО; поселках Березова, Сосьва, с. Саранпауль ХМАО; 2004, 2006, 2011 гг.).

Одним из примеров противопоставления *своего* и *чужого* пространства у коми Нижнего Приобья являются рассказы о лесных духах — страшных существах, опасных для человека, появление которых обские коми нередко связывали с хантыйскими и мансийскими захоронениями. В этом отношении обращает на себя внимание обычай северных хантов хоронить покойников, не закапывая глубоко в землю, а в ряде случаев — в надземных сооружениях [История Ямала, с. 403]. Очевидно, что подобные способы погребения могли провоцировать архетипический страх перед мертвецами, весьма распространенный у коми [Белицер, 1958, с. 318–319, 329–332; Несанелис, Шарапов, 1994]. Былички о *лешаках* и прочих представителях нечистой силы широко известны коми-ижемцам не только на Приобском Севере, но и в Коми крае. Однако коми, проживавшие в бассейне Печоры и Ижмы, происхождение вредоносных мифологических персонажей обычно не соотносили с иными этносами, например ненцами. *Там (на Ижме) всегда почему-то чудилось. То ли за Урал нечистая сила не переходит. Там всегда рассказывали, случаи разные были. А здесь — другое. Нечистая сила не могла Урал пересечь* (ПМА: Тюменская обл., ЯНАО, с. Мужи, 2004). *Бабушка рассказывала, на Ижме много чего было. Лешаки ходили, по ночам в окна заглядывали, много всякой нечистой силы к людям лезло* (Там же, п. Восяхово, 2006). *Наши предки Урал перешли, а здесь другая религия. Манси верят в своих духов, нехристианских. Они (духи) здесь природой управляют* (Там же, ХМАО, п. Саранпауль, 2011). Таким образом, в мировоззрении зауральских коми духи обских угров считаются хозяевами и хранителями приобских земель, способными оградить свою территорию от вторжения представителей потусторонних сил из других регионов.

Священные места в системе мировоззрения обских коми: традиции, новации и архетип

Ландшафтно-мифологическая граница, маркирующая свое пространство, нередко обозначалась поклонными и обетными крестами (рис. 1), традиция установки которых была известна в Коми крае [Голубкова, 2006, с. 101–111]. Первые ижемские колонисты Нижнего Приобья в знак памяти о переходе через Северный Урал воздвигли деревянный крест, отмечавший середину их пути. *Народ в Сибирь шел с Ижмы, с Коми-то. Многие семьи со своими оленями, с баранами через Урал перевалили. Много народа пришло сюда. И на гору сюда поднялись. И увидели реку. Река, значит, кончаются горы, скоро поселок будет. И на этом месте крест поставили* (ПМА: Тюменская обл., ЯНАО, с. Мужы, 2004). Разрушенный в советские годы (местные предания повествуют о неоднократных разрушениях и восстановлениях креста), крест был заново сооружен в конце 1990-х гг. на прежнем месте и являлся объектом паломничества зауральских коми. Около этого креста оленеводы останавливались передохнуть, молились, приносили жертву (хлеб, спиртное) и пили водку из медных колокольчиков, снимая их с оленей [Голубкова, 2006, с. 102]. Связанные с крестом легенды представляют собой обращение к его апотропейным функциям. Обетные и придорожные кресты в XIX — первой половине XX в. стояли во многих поселках коми: как в центре, так и на границе селений, защищая людей от эпидемий, мора скота, нечистой силы и прочих вредоносных духов (по ПМА 2004, 2006, 2011 гг.).



Рис. 1. Крест около Салехарда. Фото 2011 г.

Включение священных мест обских угров в систему мировоззрения обских коми

Вторая тенденция, связанная с культурной адаптацией коми-ижемцев на Сибирском Севере, включала святилища обских угров в систему мировоззрения коми, поселившихся в Нижнем Приобье. *Мы на хантыйской земле живем, поэтому боги хантов и на нас влияют* (ПМА: Тюменская обл., ЯНАО, п. Ямгорт, 2004). *За Уралом одни духи были, а здесь совсем другие, мансийские. На нас они тоже могут подействовать, хоть мы и христиане* (Там же, ХМАО, п. Саранпауль, 2011).

Зауральские коми старались соблюдать нормы, регламентирующие правила поведения на территории, где «хозяйничали» духи обских угров, придерживаться запретов на посещение святилищ (рис. 2). Чаще всего мотивацией подобного отношения был страх перед возможной карой со стороны разгневанных духов — хранителей территории и хозяев святилищ. *Мы на святые места не ходим, там манси своим богам поклоняются, а мы — люди христианской веры* (Там же). *Все манси колдуны, идолопоклонники, значит, им нечистая сила помогает* (Там же). *Там святилище манси, они в ту сторону на лодках ездят, а наши туда никогда не ходят. Там ихние идолы стоят, лучше не трогать и даже не смотреть, может приключиться что-то недоброе* (Там же). *Один рыбак несколько лет назад заехал на святилище и утонул потом. Нам еще старые люди говорили, что нельзя на мансийские святилища ходить. У них там свой бог, а у нас свой* (Там же). *Однажды зашел на святую землю охотник. Туда, где манси своим богам молятся. Чужим туда нельзя ходить, они (манси) даже своих не всех допускают. А он еще взял что-то себе, одна вещь ему очень понравилась. На следующий год пошел в лес и не вернулся, потом нашли мертвого. Его медведь задрал* (Там же, п. Сосьва,

2011). Соответственно обские коми приняли и включили в свою мифологию некоторые элементы традиционных верований обских угров (в частности, святые места хантов и манси).



Рис. 2. Святое место манси (р. Ляпин). ХМАО, Березовский р-н, 2011 г.

Заключение

Согласно предварительным выводам, основные отличия у локальных групп коми в почитании священных локусов заключаются в том, что обские коми более активно осваивали сакральное пространство и связанные с ним мифологические представления у соседних народов — ханты и манси. Вероятно, данный факт можно объяснить достаточно поздним заселением (на постоянной основе) коми-ижемцами Севера Западной Сибири: они пришли на территорию, где к этому времени уже обосновались обские угры. Причем у последних на тот момент была сформирована и адаптирована к местным природно-географическим условиям религиозно-мировоззренческая система, включающая обширный комплекс святилищ различного уровня.

У обских угров, до XVIII в. находившихся в относительной изоляции от воздействия православного духовенства, складывался комплекс представлений и обрядовых практик, основанный на древнеуральских и угорских мировоззренческих компонентах, при сильном влиянии митраизма [Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, 1990]. С XVIII в. — времени первых попыток крещения народов ханты и манси — начинались процессы постепенного восприятия православной культуры, повлиявшей на традиционный мифоритуальный комплекс. Более чем за два столетия христианизации обских угров православная обрядность достаточно прочно закрепилась и в ряде случаев соединилась с местными культурами. Кроме того, оказавшись соседями переселившихся за Урал коми-ижемцев, остяки и вогулы могли воспринять у них и приобщить к своей ритуальной практике часть обрядов и символов, относящихся к народно-христианским и демонологическим верованиям (возможно, даже принимая их за православные канонические культы). С одной стороны, народы коми, тесно контактировавшие с восточно-славянским населением Европейской России и более полно сохранившие элементы общих славяно-финских мифологических представлений (поскольку приняли православие позже, чем русские), на более позднем этапе, уже переселившись в Западную Сибирь, стали для обских угров своеобразными трансляторами «русской» культуры. Мифологические представления этнической группы, вероятно, могли подвергаться некоторым изменениям под влиянием религиозных воззрений доминирующего иноэтничного окружения, но лишь частично — если новый, видоизмененный мифологический образ или обряд был в какой-то степени созвучен старым, традиционным представлениям и не противоречил им. С другой стороны, в этой ситуации имели место факты этнокультурной дивергенции, основанной на противопоставлении православного и языческого культов. И таким образом происходил процесс эндоэтнической консолидации, наиболее актуальной для диаспор. Соответственно на примере почитания священных мест и культовых объектов, а также отношения к ним у коми-ижемцев Северного Приобья был выявлен ряд мировоззренческих концептов, связанных с освоением этносом новой территории, и рассмотрены механизмы включения чужого пространства в свою культурную среду обитания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Бауло А.В. Религиозное мировоззрение и обрядовая практика // Сынские ханты. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 145–172.
- Бахрушин С.В. Остяцкие и Вогульские княжества в XVI–XVII веках. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1935. 87 с.
- Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX — начало XX в. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 394 с. (ТИЭ. Нов. сер.; Т. XLV).
- Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX вв.). СПб.: Наука, 1994. 124 с.
- Вольтер Э.А. Крестовые сосны (ristipetäiä): К вопросу о некрокульте у финских народностей // ЖС. 1915. Вып. III. Прил. № 3. С. 33–35.
- Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. 240 с.
- Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места XIX — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1986. 190 с.
- Голубкова О.В. Этнокультурное взаимодействие русских и северных коми-зырян в сфере сакрального символизма // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 101–111.
- Жеребцов Л.Н. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. М.: Наука, 1982. 224 с.
- История Ямала: В 2 т. / Под общ. ред. В.В. Алексеева. Екатеринбург: Баско, 2010. Т. I: Ямал традиционный. Кн. 1: Древние культуры и коренные народы / Под ред. Н.В. Федоровой, А.П. Зенько и др. 416 с.
- Кандинский В.В. Из материалов сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества (по современным верованиям) // ЭО. 1889. Кн. 3. С. 102–110.
- Конаков Н.Д., Котов О.В. Этноареальные группы коми: Формирование и современное этнокультурное состояние. М.: Наука, 1991. 232 с.
- Конкка А.П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. Петрозаводск: Изд-во КФ АН СССР, ИЯЛИ, 1986. С. 85–112.
- Логинов К.К. О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: Изд-во КФ АН СССР, ИЯЛИ, 1992. С. 46–67.
- Логинов К.К. Деревья и кустарники в поверьях народов Карелии // ЖС. 2004. № 3. С. 2–6.
- Макаров Д.М. Культ дерева у народов Поволжья и Приуралья // Вопр. истории и историографии чувашского народа. Чебоксары: ЧГУ, 1976. С. 173–194.
- Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. 1907. № 1–2. С. 1–23.
- Несанелис Д.А., Шаралов В.Э. Тема смерти в детских играх: Опыт этносемиотического анализа (по материалам традиционной культуры коми) // Смерть как феномен культуры. Сыктывкар: Изд-во СГУ, 1994. С. 122–134.
- Повод Н.А. Коми Северного Зауралья (XIX — первая четверть XX в.). Новосибирск: Наука, 2006. 272 с.
- Садиков Р.Р. Культ священных рощ у закамских удмуртов // Коренные этносы севера Европейской части России на пороге нового тысячелетия: История, современность, перспективы. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 2002. С. 257–259.
- Теплоухов Ф.А. Народное празднество «Три елочки» в Богородской вол. Пермского уезда // Пермский край. Пермь, 1892. Т. I. Вып. 1. С. 138–148.
- Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск: Удмурт. ИИЯЛ УрО РАН, 2001. 304 с.

Новосибирск, ИАЭТ СО РАН
Olga-11100@yandex.ru

Reverence of holy places with Finno-Ugric peoples is noted for strongly pronounced forms. Upon settling in the basin of the Low Ob', in the vicinity of Khanty and Mansi, the Izhma Komi (to have formed the Ob' Komi ethnic areal group) tried to show their originality, without vanishing in the alien ethnic environment. One could trace two basic tendencies in the interaction field of the Ob' Komi with nature, with the local Ugric population, as well as with gods and holy places of the Ob' Ugrians. On the one hand, upon their migration across the Urals, the Izhma Komi tried to develop the new territory, denoting it as their own space. In the first place, it was Christianity (in its folk interpretation) that served such marker. A landscape-and-mythological border, delimiting its space, was often marked by worship and votal crosses. On the other hand, the Ob' Komi often recognized prohibitions connected with visiting Khanty and Mansi cultic places, avoiding wrath of their gods and spirits — the land protectors of the north Low Ob' basin. Thus, the Ob' Komi recognized the holy places of the Ob' Ugrians, including those into their mythology.

The Ob' Komi, mythology, traditional culture, myth-making, holy places, sacral marking of the space, folk Christianity.