

УДК 903.1

DOI: 10.30624/2220-4156-2025-15-2-350-365

## **Герой «середины» – всадник-птица: заметки к происхождению, семантике и иконографии образа**

**Г. С. Вртанесян**

*Центр изучения религий, РГГУ,  
г. Москва, Российская Федерация,  
veges2011@yandex.ru*

### **АННОТАЦИЯ**

**Введение.** В обско-угорском нарративе важное место занимает образ младшего сына (герой) духа неба, с множественностью функций и имён. Кроме образа Небесного всадника-птицы, он известен в облике медведя, с заметными ролевыми инверсиями сын / дочь духа неба, «жертва-палач», герой-людоед и др. При доминанте календарных реалий в этих образах, уместен их анализ, в контексте особенностей «алгебры родства», календарных и числовых аспектов в текстах и иконографии пластики культур Предуралья, Урала и Западной Сибири эпохи раннего железа.

**Цель:** выявить «алгебру родства» фольклорных героев, календарно-числовые аспекты мифа о Небесном всаднике-птице, сюжетах мобильного искусства, сакральной атрибутике Предуралья, Урала и Западной Сибири эпохи раннего железа.

**Материалы исследования:** тексты обско-угорского фольклора, энциклопедические издания и лингвистические словари, предметы мобильного искусства железного века в регионе.

**Результаты и научная новизна.** Научная новизна работы заключается в изучении «алгебры родства» и «медвежьих» черт в образе «героя».

Выявлены числовые коды, используемые для описания системы родственных отношений и календарные мотивы образа. Это числовой комплекс (ЧК)  $1+2/2+1$ , используемый при маркировке широкого спектра образов, от «людоеда» до «светлого мальчика». Показано доминирование ЧК «7-6» в текстах медвежьих песен (манси). Сделан анализ особенностей и семантики изображений «всадник-птица» на бронзовой пластике раннего железного века в регионе. Показано, что основная черта образа «героя середины» (= «последний герой») в обско-угорской традиции – роль медиатора между полюсами света и тьмы.

**Ключевые слова:** Небесный всадник-птица, календарная символика, календарно – числовые аспекты, герой середины

*Для цитирования:* Вртанесян Г. С. Герой «середины» – всадник-птица: происхождение, семантика и иконография образа // Вестник угроведения. 2025. Т. 15. № 2 (61). С. 350–365.

## **The hero of the «middle» – the equestrian-bird: notes to the origin, semantics and iconography of the image**

**G. S. Vrtanesyan**

*Center for the study of Religions,  
Russian State University for the humanities,  
Moscow, Russian Federation  
veges2011@yandex.ru*

### **ABSTRACT**

**Introduction:** in the Ob-Ugric narrative, an important place is occupied by the image of the youngest son (hero) of the spirit of heaven with many functions and names. In addition to the image of the Heavenly equestrian-bird, he is known in the guise of a bear, with notable role inversions such as “son / daughter of the spirit of heaven”, “victim – executioner”, “cannibal – hero”, etc. In the frameworks of the dominance of calendar realities in these images, it is appropriate to analyze them in the context of the features of the “algebra of kinship”, calendar and numerical aspects in texts and iconography of the plastic cultures of the Urals and Western Siberia of the Early Iron Age.

**Objective:** to reveal the “algebra of kinship” of folklore heroes, calendar and numerical aspects of the myth about the Heavenly equestrian-bird, plots of mobile art, sacred attributes of the Urals and Western Siberia of the Early Iron Age.

**Research materials:** Ob-Ugric texts, encyclopedic publications and linguistic dictionaries, items of mobile art of the Iron Age in the region.

**Results and novelty of the research:** scientific novelty of the work consists in the study of the “algebra of kinship” and “bear” features in the image of a “hero”.

Numerical codes used to describe the “algebra of kinship” and calendar motifs of the image are revealed. This is a numerical complex (NC)  $1+2/2+1$ , used in marking a wide range of images, from “an ogre” to “a blond boy”. The dominance of NC “7-6” in the lyrics of Bear songs is shown (Mansi people). The analysis of the peculiarities and semantics of the

“equestrian-bird” images on the bronze plastic of the Early Iron Age in the region is made. It is shown that the main feature of the image of the hero of the “middle” (= “the last hero”) in the Ob-Ugric tradition is the role of a mediator between the poles of light and darkness.

**Key words:** Heavenly equestrian-bird, calendar symbolism, calendar and numerical aspects, the hero of the “middle”

*For citation:* Vrtanesyan G. S. The hero of the “middle” – the equestrian-bird: notes to the origin, semantics and iconography of the image // Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies. 2025; 15 (2/61): 350–365.

### Введение

С учётом многослойности и многогранности темы, изложение следует предварить оговоркой, – автор никак не претендует на охват темы в целом, надеясь лишь привлечь внимание к аспектам, оказавшимся вне поля зрения исследователей и/или изложить их с точки зрения календарного мифа, а также в связи с евразийским мифом о «тайном, неожиданном сыне» [14, 6–14; 15, 539, 540]. Лошадь, известная в хозяйстве населения Обь-Иртышья со II тыс. до н. э., могла стать частью мобильного искусства, по-видимому, лишь с освоением всадничества и его мифологии. В обско-угорской традиции образ Небесного всадника занимает важное место как свидетельство давних и продолжительных связей со степным иранским миром [26, 71–76, 193–195]. Впервые о двух слоях в коневодстве обских угров, более древнего, утраченного в процессе продвижения на север, и позднего, сложившегося под влиянием татар на юге, русских и коми-зырян на севере писал В. Н. Чернецов [52, 352–356] и С. К. Патканов [36, 17]. Но утрата древних навыков коневодства, не привела к полной потере мифологии всадничества, которое сохранилось в разной степени у отдельных локальных групп обских угров. Можно полагать лишь, что миф, ритуалы и атрибутика Небесного всадника у манси сохранились полнее [5, 114–115; 18].

Кратко о календарных аспектах проблемы. С учётом роли степняков-индоиранцев в формировании мифологии митраизма у обских угров [26, 71–76, 193–195], следует отметить, что образ бога Грозы, стержневой фигуры «основного мифа» индоевропейцев, в фольклоре народов Западной Сибири трансформировался, с учётом климатических реалий (избыток влажности, сезонные особенности естественной освещённости). В итоге сформировалась схема с Богом Неба (верха), его последним / младшим сыном (Митра), совмещающим в себе, по меньшей мере, две взаимоисключающие функции: исполнителя воли Бога Неба и его строптивого сына [16, 8–11]. В облике

Митры, сочетаются солнце / огонь и конь [41, 11–18].

Проблемам происхождения, иконографии и семантики Небесного всадника посвящён целый ряд работ [19; 37; 45; 52, 352–354; 56, 58, 59, 149, 150] и др. В. Н. Чернецов впервые соотнёс профильные изображения «всадников в шлемах» (Истяцкий клад, I–II вв. н. э.) с образом *Мир суснэ хум’а* [53, 165]. Д. Г. Савинов связал со степной (северные хунну) традицией профильные изображения всадников, сидящие же в анфас, по его мнению, относились к автохтонной, кулайской [45, 83]. Последняя и легла в основу иконографии нынешнего облика Небесного всадника в Западной Сибири (жертвенные покрывала) [20]. Отметим, что облику коня, в наиболее ранних (кулайских) изделиях, было присуще «лосиноподобие», – в виде характерной формы головы или рудиментов рогов [38, 52, рис. 28-2; 66, рис. 36-3].

Некоторые аспекты семантики образа и облика Небесного всадника были рассмотрены ранее. В «иранизированных» версиях последний сын Бога Неба, воспринимался как Небесный всадник и символ лета и солнца, но в массовом сознании таежного населения, сливался с более древними и привычными символами летнего сезона, – перелётными птицами. В других (видимо более архаичных) версиях, сын Неба тяготел к Низу, тьме и зиме [15, 540, 542; 16, 320–321]. Культ Небесного всадника в Нижнее Приобье принесли манси, уходившие на север под давлением русских и татар, а атрибутика и ритуал со временем в очень большой степени претерпели изменения (появление в символике северного оленя, медведя, птиц и т. д.), замена жертвы коня на оленя [5, 114–115]. С учётом этого «Небесный всадник» (в некоторой степени условно) будет именоваться *Мир Суснэ хум’ом*, хотя у разных групп обских угров он имеет другие имена, отражающие его те или иные ролевые функции.

### Материалы и методы

Материалами исследования стали фольклорные тексты (мифы, предания, сказки, песни и др.)

ханты и манси [3; 23; 30; 32; 33; 34; 36; 42; 43; 44], и предметы мобильного искусства с памятников (клады, культовые места, городища и др.) эпохи железного века Предуралья, Урала, Западной Сибири [1; 4; 6; 8; 37; 41; 51].

Для решения задач исследования использовались методы анализа теоретических работ в области этнографии, мифологии и фольклора, сравнительно-исторический метод, сравнительно-сопоставительный метод применялись в связи с привлечением данных по другим народам, иконографический метод, а также интерпретационный подход к изображениям орнитоморфов.

### Результаты

Известен большой корпус текстов, представляющих сына Бога Неба в облике медведя, с неоднозначными функциями и ролями [32, 79–83, 301–325; 38, 89–93; 53 и др.], причём осязаемая часть акторов мифа и ритуала имела орнитоморфный облик (филин, чайка, трясогузка и др.). С учётом сказанного, представляет интерес анализ черт образа сына Бога Неба (всадник, птица, медведь), их связь и взаимодействие. Анализировались «алгебра родства» героя, числовой облик текстов, особенности иконографии образов Небесного всадника и мелкой пластики культур железного века в Предуралье, Урале и Западной Сибири.

**«Алгебра родства».** «Генеалогия» сына Бога Неба (Небесного всадника) известна у некоторых групп северных манси и хантов. Так, согласно мансийской мифологии, на самом высоком ярусе неба находился его прадед *Косяр-Торум*, ниже – дед *Корс-Торум*, ещё ниже – отец *Нуми Торум*. Также и по материалам хантйского фольклора *Нуми Торум* (отец героя у северных хантов), его дед *Нум-Курьса* и прадед *Нум Сивеса* размещались в разных слоях неба. При этом число небес, как места пребывания богов, могло меняться, вплоть до «седьмого» [32, 16].

По текстам, взаимодействие «последнего героя» с «предками» не заходят дальше деда. В тексте хантйского мифа «Сотворение мира», внук приходит к «деду», и тот даёт ему совет по устройству мира (высыпание земли), а затем дед принимает сторону внука в споре с родителями [32, 60, 61]. Под именем «Северного ветра» (*Луи вот ойка*) он помогает внукам выйти из изоляции, куда они попадают из-за конфликта с отцом [42, 357]. Та же схема

в тексте «*Йипыг-ойка*», когда Филин будучи «небесным» отцом мальчика земной женщины (!), после потопа, смывшего дом с родителями ребёнка, в финале оказывается его дедом (!), принявшим имя *Мир Суснэ хум* [32, 459, 460].

Иными словами, «внебрачный» сын земной женщины оказывается одновременно и сыном, и внуком *Мир Суснэ хум*'а (Филина), подпадая под «скошенный» счёт поколений. В этом случае, прижитый на стороне ребёнок становится сыном (дочерью) деда, и младшим братом (сестрой) матери. Таким образом, есть основания допускать, что ключ к семантике конфликта «отца» с «нежданным» сыном в обско-угорских версиях мифа может лежать в особенностях института добрачных связей, известных из этиологических мифов народов Сибири [10, 19–21]. Другой пример со «скошенным» счётом поколений есть в тексте № 37 [32], когда сын бога Неба («много странствовавший, много блуждавший муж») отдаёт *Сонг хуш* 'у три зёрнышка для его бездетной жены, становясь по сути «внебрачным» отцом, а затем опекает богатыря младенца, как дед. Нежданный сын (текст «Камень *семпыр*»), которого хочет погубить его «земной отец», обращается с мольбой о помощи к своему небесному «светлому отцу на седьмом небе». Если учесть, что дядя героя по материнской линии в финале оказывается медведем [32, 97, 160, 153, 514 (пр. 31)], то есть сыном (?) Бога Верха, то оказывается, что молодой герой обращается к «деду». Отметим, что иерархия в текстах часто нарушается, «последний» герой апеллирует иногда к «отцу», иногда к «деду». При этом в «боковых» линиях родства, «дядей» героя («мужчина» тёти «героя», текст 31 в [32, 518 (пр. 4)]), может оказаться медведь.

Преследуемый белым всадником медведь молится о спасении: «*Торум*'у отцу снова молюсь, *Корьса*'у отцу снова начал молиться» [43, 191]. Если *Корьса* отец *Торум*'а, то это можно понимать, как указание на «скошенный» счёт поколений (*Корьса*, как фактический отец). Выделим мотивы конфликта отца и сына, а также бесконтактного соития (непорочное зачатие) божества с земной женщиной. Являются ли они исконными, или это трансформация сюжета «основного мифа» на угорской (и в целом сибирской) [18, 72–77] «почве», – не ясно.

*Косяр* (*кӯсяр*) – бурундук (сосъв. диал.) / *кощар* (в.-лозьв., южный) [7, 51]; *кусяр* (шур. диал.) [46, 121], *кущар* – бурундук (каз. диал.)

[47, 113]. Близкая форма лексемы у северных групп обских угров даёт основание говорить о смысловой однородности термина. И, если речь действительно идёт о бурундуке, то теоним *Косяр-Торум* может быть указанием на отсчёт истока («прадед») мифической генеалогии духов Верха от какого-то календарного события, связанного с бурундуком. Самое важное – время выхода из спячки, за одну-две недели до окончания месяца «последнего наста», после этого образующаяся под солнцем корка уже не выдерживает веса человека, что является сигналом для прекращения пушной и началом охоты по насту [2, 17]. Выход бурундука предварял завершение спячки медведя, делая его «старшей сестрой» медведя, что отражено в медвежьем празднике (ханты) [27, 95]. Именно у бурундука («сестры», по контексту, видимо, «старшей») медведица просит «половину кладов» еды [43, 181].

Бурундук из-за царапин, нанесённых медведем, пумой или совой (в Сев. Америке) был символом перехода через равенство света и тьмы, притом, что медведь чаще соотносился с тьмой [29, 180, 181]. В Северной Америке [59, 130–136; 61, 2; 62, 654; 63, 39–40] бурундук выступает в роли трикстера, находит спасение от «людоеда/-ки» на дереве [9, 9, 10] – калька с действий обско-угорских трикстеров (*Альвали*, *Эква пыгрись*) [32, 135, 374].

В связи с этим особо значимы роль и функции образа медведя – символа верха / низа и света / тьмы одновременно. Они многозначны, их анализу, в плане роли и функций медведя в календарном мифе обских угров, посвящены работы [29, 180–183; 30, 720–726; 33; 34, 127–134; 39, 89–93; 54] и др., но их полный обзор в рамках работы избыточен, поэтому ниже лишь о строптивом сыне (дочери) духа Верха.

**«Медвежьи» аспекты образа Сына Неба.** Анализ текстов [19, 216; 22, 24; 24, 12, 85, 156–170; 30, 719–725; 32, 80, 132, 133, 180, 429, 430; 34, 127–134; 43, 22–509] даёт основание говорить о другой, весьма значимой ипостаси «последнего» героя, – медведе. Известны различные версии происхождения медведя, – от бога Верха (манси, ханты) [32, 79–82, 301–302], и от духа земли, которую Н. В. Лукина считала древнейшей [29, 180] (восточные ханты).

Описание жизни и приключений медведя (сын / дочь) бога Неба на земле, имеет два варианта. Первый, – смерть сброшенного и застрявшего в развилке медведя (первожертва),

после его гниения (распад) появляются новые медведи [32, 80], часть общесибирского мотива «распад людоеда» (в роли «первожертвы»), с появлением новых ландшафтов (перекаты, острова, холмы и т. д.) [22, 24] или летних насекомых (комары, паузы, гнус и др., см. [32, 132–133, 429–430]). Второй, – приключения сына / дочери Торума в образе медведя в Среднем мире [24, 12, 85, 156–170; 32, 301–325; 34, 127–134; 43, 22–509]. «Детей» *Торум*'а убивают всегда мужчины и один раз женщина (*Ропаска*). Три охотника из рода Филина убивают медведя [32, 320–325]. При этом всадник на белом коне настигает окончательно медведя лишь к осени (в берлоге!) [43, 197], и это можно считать явным указанием на календарный характер сюжета. Это относится и к сюжету с Филином, грозившему карой медведю [32, 320], лишь после залегания в берлогу, – то есть вхождения его в «удел» духа Низа (условно *Куль отыр*). Отношения Филина с женщинами дихотомны, с *Пор нэ* брак удачный, с *Мось нэ*, – нет. Это неясно, т. к. один из предков фратрии *Пор* медведица [32, 339, 13].

Судя по текстам, *Мир Суснэ хум* в ипостаси «белого» всадника имел неясное отношение к духу Верха, – всего два текста (№№ 5 и 6, из 27, записи Б. Мункачи в 1889 г, дер. *Анья Павыл* и *Мувынкес*) [43, 548, 550], являясь чаще всего «убийцей» медведя, притом, что, одна из ипостасей *Торум*'а, – медведь [38, 93] («лесной» *Нум* у селькупов имел облик медведя, и был покровителем летнего сезона [37, 38, 70, 75]).

Связь *Мир Суснэ хум*'а с *Куль отыр*'ом (сын), не отражена в текстах «медвежьих песен». Дух Низа в медвежьих песнях ни разу (!) прямо не упомянут, хотя косвенные указания есть. Маркер Низа, – обручи из черёмухи (дерево *Куль отыра*) на «люльке» из рябины при транспортировке добытого зверя. При этом указание на «люльку» из рябины, чаще отсутствует [32, 149, 159, 199, 269, 289, 291, 503]), то есть черёмуха более устойчивый маркер сюжета. Однажды указан обруч из берёзы [43, 371, 377], и один раз материал не указан [32, 441, 449]. Это, а также присутствие трясогузки и журавля на медвежьем игрище (Пельымка) [24, 159, 160], как предтеч зимы («времени» *Куль отыра*) [15, 537, 538], может быть указанием на связь медведя с Низом. На Югане «добытого медведя» *лунк* (лесной дух) приносил в кузове из «лесной бересты» [3, 36].

Важная часть медвежьих игрищ, – судьба души медведя. Её уход на небо (к отцу *Торум*’у, как условие последующего возрождения) ожидаем, но неясна роль зверей и птиц, пытающихся унести душу медведя. В составе зверей, собравшихся для похищения души медведя (танец *сие суп эква*), у манси, кроме лисы, журавля и «ушастой» (!) совы, могли быть семь тетеревов, семь уток, семь оводов и семь комаров [35, 104], по сути отображая годовой календарный цикл (см. также состав зверей и птиц, участвующих в медвежьем игрище [24, 28–32, 162–170]). Отметим две детали, – наличие «ушастой» (!) совы («дублер» филина, зимнего символа *Мир Суснэ хум*’а) и наличие оводов и комаров, – летних «составляющих» останков «людоеда». Неясен и «внешний» вид уносимой (или похищаемой) души. Иногда, это мышонок (*немьсь лонгкыр*) [43, 203, 275, 277, 295, 507, 578], возможный реликт «земной» версии генезиса медведя. Душа медведя убегает «в прекрасном облике хвостатой мыши в дремучий лес» [32, 316]. *Макла* / (мышелов), название совы / филина [31, 138]; *маукла* – сова [47, 174], что делает понятными угрозы Филина медведю.

Время залегания медведя в спячку не позднее начала снегопадов, в реалиях региона (октябрь) соотносит его с завершением отлёта гусей (символ *Мир Суснэ хум*’а), делая его символом «умирания» Солнца (= тьма, Низ). Всё это в целом указывает на равную принадлежность образа медведя (по сути символа летнего сезона) и Верху, и Низу, что роднит его с *Мир Суснэ хум*’ом.

В целом, выраженная дихотомия «составляющих» медведя, – души Небо-отцу, останков (кости, череп) Земле-матери, отражает двуприродность этого образа. Неясно, в какой степени это связано с двуприродностью *Мир Суснэ хум*’а (сын богини Верха и *Куль отыра*) и какой из этих образов являлся «опорным»? Но такое разделение делает понятным выбор медведя в качестве «младшего (последнего) героя», с последующим «переносом» на него функций *Мир Суснэ хум*’а, как гаранта справедливого социума (судья и палач). Отметим, в связи с этим, черту образа *Торума*, в роли Громовержца, преследующего *Куль отыра* молнией (ляпинские манси) [21, 45], – прямая корреляция с образом медведя в роли «нижнего» Громовника vs «верхнему» [40, 120, 127–129].

Можно полагать, что душа медведя была, по-видимому, символом наступающего летнего солнца, «рождающегося» с выходом его из берлоги. В песнях нет указаний о связи медвежьего и трикстерского мифов, – *Эква-Пыгрись*, упомянут всего один раз [43, 223, 225]. Это ожидается, имея в виду зиму, как сезон активности трикстера [15, 541]. Судя по всему, имело место взаимодействие двух мифов, – «медвежьего», в основе которого лежали природные реалии (сила, активный летний сезон, рождение «тела» зимой в Нижнем мире, – берлоге, и «души» на Небе и др.) и мифа о Небесном всаднике, с существенными вариациями по разным диалектным группам, с непрерывным переосмыслением первоначально значимых деталей мифа, с тенденцией максимального сохранения базовых внешних форм и признаков, и в том числе, календарно-числовых (как наиболее устойчивых частей текстов). Пример тому, – трансформация семантики действия при «врастании» пришлого компонента в «медвежий» миф (казымские ханты) [34, 135], когда *Мир Суснэ хум* в образе всадника уже не убивает медведя, а поднимает (!) его душу наверх к создателю.

**Числовая символика образов и мотивов.** Полагая числовой облик текста наиболее устойчивым маркером древности текста, анализировалась частотность чисел и числовых комплексов (далее – ЧК). В текстах и атрибутике имеющих отношение к сыну Бога неба, выделяются числа 4, 7 и ЧК 7-6. На вершине лиственницы, стоящей в горячем море, находится гнездо четырёх крылатых *Корсов* [32, 348]. «Человек ростом с мизинец» имел одного брата и двух сестёр [44, 179, 180] (т. е. 1+1+2). На дно ямы в 40 саженей брошен сын *Торум*’а, сделавший для своего вызволения 40 струнную кобзу. Вытаскивает его оттуда сестра-богатырка с 40 саженными косами [36, 346–349]. Четыре охотника выходили на добычу медведя [32, 325]. *Нуми Торум* имел двух братьев – *Шахыл Торум*’а, *Топал-ащ*’а и сестру *Калтащ Анки* [23, 21] – всего четыре. Отец сватаемой девушки должен был посоветоваться с 4 углами дома [36, 251]. Четыре поля имели покрывала *ялтынэ улама* (манси), изготавливаемые после женитьбы или рождения первого ребёнка. Второе, с шестью полями делалось в середине жизни, и семипольное (последнее) изготавливали после женитьбы сына или рождения внуков [19, 184–194]. Вне ЧК число шесть встречается

редко [43, 193, 199, 227 и др.], но число семь попадает часто и вне ЧК, обычно в форме редуубликации [43, 23, 25, 27, 31 и др.]. Отметим трансформацию семантики ЧК 7-6: у юганских хантов «сто раз хитёр, шесть раз хитёр» (букв.: большой обманщик, текст сказки «*Бот мах*» – «Земляной дом») [3, 81], т. е. символом «множества» (за «пределом счёта» = шести) стало сто, как уже более привычное, а не семь.

В медвежьих эпических песнях манси [43] фиксируются возрастающие ЧК: 15 раз 2–3 [43, 93, 207, 213, 219, 223 и др.], 24 раза ЧК 3–4 [43, 29, 33, 91, 119, 233, 239 и др.], в 8 раз ЧК 4–5 [43, 149 (2 раза), 151 (2 раза), 223, 251, 293, 403]; в 6 раз ЧК 5–10 [43, 213, 229, 237, 243 (когти), 395, 397] и в 16 раз ЧК 7–6 [43, 71, 189, 191, 193, 203 и др.]. Убывающие ЧК редки, 3–2 [43, 273], 4–3 [43, 415], 6–7 [43, 245, 481], кроме ЧК 5–4 [43, 299, 309, 311–313, 503, 541]. ЧК 4–5 / 5–4 (души, завязки, крики) связан исключительно с полом добычи (медведица 4 / медведь 5), что влияет и на частотность. ЧК 5–10 соотнесён в основном с числом когтей и домов [43, 213, 229, 237, 243 (когти), 395, 397], ЧК 10–20 как число зубов *Торум*'а в медвежьей ипостаси и число мужчин, плывущих на рыбалку [43, 23, 65, 83, 515].

В работе А. Каннисто и М. Лиимола [24] картина несколько иная, хотя набор ЧК примерно тот же (3–4, 10–20, 7–6), при доминировании ЧК 7–6 (всего 20 раз) [25, 15, 23, 25 (3 раза), 29, 31 и др.], тогда как ЧК 6–7 один раз [24, 132]. Вторым по частотности стал ЧК 3–4, который встречается 7 раз [24, 22, 121, 122, 163, 164, 168 (2 раза)], убывающий ЧК 4–3 – 1 раз [24, 69], и всего два раза ЧК 10–20 (когти) [24, 141, 149]. Таким образом, в текстах медвежьих песен (манси) на протяжении более полувека (начиная с А. Регули, 1844) выявляется устойчивое функционирование ЧК 7–6 и 3–4. По сравнению их с данными начала 30-х гг. XX в. окажется, что сохранился, в основном, только ЧК 7–6. Отметим ЧК 5–10 и 10–20, при описании домов, когтей и зубов медведя (см. выше), хотя реалиям (число зубов) оно не отвечает. После упрощения, их можно свести к ЧК 1–2, – первой паре в архаическом счётном ряду [12, 527–529, 532].

Шести- и семизначное («конец счёта») деление пространства, вполне укладывается в семантику счётных процедур [12, 532, 533]. «Четыре» как символ завершения рода (и «предел» счёта на одной руке) позволяет возвести числовой

«костяк» мифа к семантике и процедурам счёта на пальцах, которые в индоевропейских языках придают «девятке» (2х4+1) этимологию «новой» [60, 284, 285], открывающей третий счётный цикл (4+4+1). В целом алгоритм парности определяет структуру чисел внутри десятки и в финно-угорских языках, плюс особая маркировка счётной пары «3–4» в архаических счётных процедурах, отразившейся, по-видимому, на частотности и относительной временной устойчивости ЧК 3–4 (см. выше). Пара «3–4», является «средней» в финно-угорской архаичной модели счёта [12, 532, 533]. У южных хантов на 9, 16 и 36 день после «смерти священного зверя», устраивались повторные (малые) медвежьи игрища [35, 165], по сути возрастающий ряд квадратов («редуубликация» основы) чисел 3, 4 и 6, что вряд ли случайно. Числа 7, 80 и 120, составляли «критическое» число добытых за жизнь медведей (песни № 24–27) [43, 458–509].

ЧК 1+2/2+1, как составная форма числа «три» – реликт архаичных счётных формул в финно-угорских языках, базирующихся на парном счёте [12, 537–540]. Спектр применения его широк, начиная с обычных наивных, полуслепых и доверчивых людоедов (*Сэвс ики / Менкики*) с двумя дочками, и кончая «светлым мальчиком» с двумя иглоклювыми гагарами, убивающими «чёрта». Тот же ЧК есть в сюжетах трикстер и два птенца птицы *Товлынг Карс*, две сестры и Баба Яга, два сына людоеда *Ялань ики* [32, 132–135, 213, 250, 291, 349; 43, 224], *Пор нэ* и *Мось нэ* с дочками [32, 334–336], два внука «старика с вершины речки, откуда бежит вода» [36, 251]. У селькупов *Ылынты кот*а была женой *Нома*, поссорилась с ним, ушла жить глубоко под землю, а её две дочери с огненными лицами стали небесным и подземным солнцем [37, 29]. *Юрюнг уолан* («Белый юноша», сын бога, якуты) и долганский *Эр-соготок* имели в свите медведя и волка. Два огромных пса, *Азар* и *Казар*, охраняли эпического героя *Маадай Кара* (алтайцы) [14, 9].

**Герой «середины».** Двуприродность образов медведя (активное лето и спячка зимой) и *Мир Суснэ-хум*'а (всадник и перелётная птица, сын *Куль отыра*, «низ» и символ летнего сезона «верх»), выраженное в равной принадлежности Верху и Низу (свету / тьме), позволяют их считать опорными точками календарного мифа обских угров. *Мир Суснэ хум*, будущи символом яркого света, маркирует летний

сезон, заключённый между равноденствиями, в то же время принадлежит к стихиям и света, и тьмы (женитьба на дочерях Солнца и Луны). Это в полной мере отразилось и на его орнитоморфных ипостасях – летних (трясогузка, гусь, журавль) и зимней (филин) [15, 537–539].

Ильин день, по-видимому, самое важное событие летнего сезона. Число 7, как характерная черта Митры, отражено в древнеиранских календарях, в которых седьмой (срединный) месяц (октябрь) года и 16-ый (срединный) день месяца, носили его имя [28, 325–331]. Выбор октября понятен, т. к. отсчёт месяца начинается фактически с осеннего равноденствия, и несёт с собой резкое сокращение световой части суток особенно заметное выше 50° СШ [17, 312, 313]. *Мир Суснэ хум* как символ середины между парами «небо-земля» и «свет-тьма», «рождён» между небом и землёй [22, 27]. Мотив «половины / середины» чаще в неявной форме, встречается и в текстах, формально не относящихся к героическому циклу. Для сжигания «лешего», который осаждал трикстера, укрывшегося на вершине лиственницы, привозят «три воза сырого и три воза сухого» дерева, а верховой южный ветер уносит его пепел на север, низовой северный – на юг [32, 328–330]. Мотив «половинной» (т. е. утерянной, испорченной) медведем добычи (окуньки, мука), есть в медвежьей песне о старике Филине [32, 318, 319]. В медвежьих песнях душе медведя предлагается только средний (!) выход [43, 275, 277]. «Равноудалённость» *Мир Суснэ хум*'а от полюсов «свет / тьма», дающая ему право на установление и поддержание моральных норм в социуме (судья), могла быть соотнесена с медведем / медведицей, спущенных с неба на землю «детей» Бога Неба.

**Мифы в зеркале археологии.** Визуальное сходство образов, даёт основания для выявления их родства, не гарантируя сохранения семантики. Поэтому, более достоверный способ реконструкции, – соотнесение их с экологическими реалиями. С учётом особенностей образа *Мир Суснэ хум* 'а (птица, всадник, медведь), ниже краткая история появления их изображений в Предуралье, Урале и Западной Сибири.

**Орнитоморфы.** По мнению Ю. П. Чемякина, С. В. Кузьминых [51, 220–223], изображения орнитоморфов появляются в регионе почти одновременно в начале второй половины I тыс. до н. э. (ананьинская, иткульская и белоярская археологические культуры) и начинают доминировать. Наиболее представительна коллекция изобра-

жений птиц из иткульской культуры (восточный склон Зауралья). Максимальное число изображений птиц связано с саровским (поздним) этапом кулайской культуры, но изображений трясогузки и журавля, играющих важную роль в фольклоре обских угров [15, 537–539] в них нет.

Массовые находки изображений филина известны в лесной зоне Западной Сибири в период со второй половины I тыс. до н. э. и до XIV в. Характерная их черта, совмещение образов филина и человека, сначала в виде антропоморфа с филином на голове (более ранний вариант), а затем филин с антропоморфной личиной на груди [21, 173–175] является отражением сложных процессов трансформации общественной идеологии. Меняется и форма крыльев – от полупущенных к распростёртым. Уже на Гляденовском костыше (Прикамье) человеческая голова сменяется головой филина [57, 149–150].

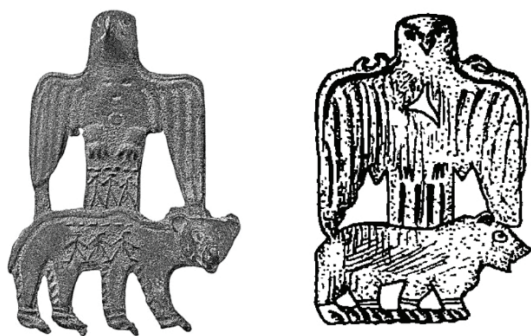
Изображения филина распределены неравномерно по памятникам эпохи раннего железа (далее номера страниц и рисунков приводятся по работе [51]). С гляденовского костыша всего одно изображение [51, 225 (рис. 2–26)]; с Парабельского культового места (Нарымское Приобье) – порядка шести [51, 234 (рис. 11–4, 5, 6, 8, 9, 12)]; с Ишимского культового места (междуречье Оби и Енисея) два [51, 235 (рис. 12–1, 8)]; с Усть-Полюя – три [51, 238 (рис. 15–7, 9, 10, 16)]. Более поздние изображения «ушастых птиц» найдены в Коми (пос. Мылва, Троицко-Печорский р-н, III–IV вв. н. э.); на лицевой стороне литой пластинки (Уньинское пещерное святилище), с лосиными головами в верхней части крыльев [48, 138, рис. 454, табл. II-1]. Случайная находка фигурки филина (обвал правого берега р. Ялбыньи, I–IV вв. н. э.) показана на рис. 1.



Рис. 1. Изображение с р. Ялбыньи [4, 176, рис. 271]

Фигурка снабжена счётными элементами (по 9 треугольников на крыльях). Показаны также три полумесяца на хвосте и «гривна» на груди. Находки изображений филина известны из Шурышкарского района ЯНАО, Ханты-Мансийского района ХМАО–Югры X–XI вв., Уватского района, Тюменской обл., бронза [4, 176 (рис. 271, 272–275)].

Связь образов «медведь – филин» также нашла отражение в мелкой пластике. Филин, «стоящий» на медведе (анфас, бронза), найден на Парабельском культовом месте (релкинская культура VI–IX вв., Ср. Приобье) [55, 162, рис. 22–4] (рис. 2А). Тот же сюжет представлен на находках из городища Усть-Полуй (Нижнее Приобье, IV в. до н.э. – II в. н.э.) [51, 238, рис. 15–4, 5] (рис. 2Б). Подквадратная форма головы, даёт основания, считать их филином, хотя отсутствуют характерные перья на голове («уши»). Отметим непропорционально большие размеры птиц, и изображения трёхпалых лап. Судя по их расположению, птицы находятся в положении «приземления», т.к. опираются на хвост. На плакетке (рис. 2Б) на «боку» медведя, и на «хвосте» птицы изображены три антропоморфные фигурки, с расставленными ногами, взявшиеся за руки в «танце».



А

Б

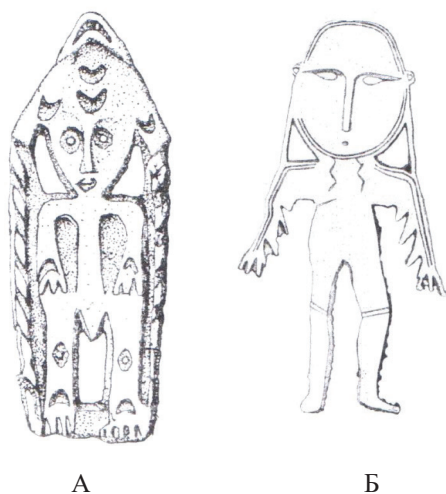
Рис. 2. Композиция «филин, стоящий на медведе» на плакетках. А. Парабельское культовое место; Б. городище Усть-Полуй

Чаще всего, такое расположение орнитоморфов известно в раннем средневековье. В целом можно констатировать, что образ филина (совы) был важной частью мифологии и был достаточно широко представлен в регионе в разных вариантах с середины I тыс. до н. э. и до средневековья. Более подробно вопросы стиля, семантики, использования в культовой практике изображений птиц и др. см. [38, 36–80; 51, 220, 221; 58, 191–194].

*Лось – лошадь – всадник.* Лошадь появились в регионе достаточно давно, во всяком случае к началу железного века мифология всадничества, была, скорее всего, сформирована [26, 71–76, 193–195; 45, 76–83]. Наиболее ранние изображения всадников в Предуралье появились уже в ананьинское время (VIII–III вв. до н. э.), но в сопредельных культурах (Зауралье, Зап. Сибирь) этого периода их нет, а ранний этап сложения образа всадника в Предуралье, согласно [25, 62], шёл без угорского вклада. Орнитоморфов на этих артефактах нет. Изображения всадников в Нижнем Приобье (кулайская культура) [38, 48, 62, 66] появляются почти одновременно с памятниками гляденовского круга в Предуралье. Проникновение образа всадника в оба региона, авторы [25, 63] связывали с иранским влиянием (Небесный всадник), солидаризуясь с [38, 63].

На ранних образцах «кулайской» пластики с изображением всадников заметен орнитоморфизм в виде трёхпалых конечностей наездников. Эта традиция наделения акторов сакральной сферы (и не только всадников) трёхпалостью, широко известна и в сопредельных регионах, таких как Предуралье и Северный Урал [38, 26 (рис. 13), 39 (рис. 21-3, 4), 46 (рис. 25-7), 55 (рис. 30), 57 (рис. 32-2)], став особенностью мобильного искусства в регионе. В работе А. В. Бауло есть изображения трёхпалых антропо / зооморфов. Это, чаще всего, мужчины с выделенным признаком пола, их руки сведены внизу живота, при этом, если показан и большой палец, то вместе с указательными пальцами обеих рук, иногда образуют ромб. Места находок – Приобье (в т. ч. ХМАО и ЯНАО) [4, 15]. Основные датировки VIII–X вв., некоторые X–XII вв. (см. подписи к рисункам в [4]). Из 26 целых статуэток антропоморфов, 23 имеют 3+1 палец, на трёх 4+1. На некоторых из них явно выражены косы и головные уборы в виде «шлемов», часто выполненных в форме головы хищной птицы (орёл?) [4, 73–126]. Известны разные сочетания центральный антропоморфной фигуры, фланкируемой птицами, бобрами, лосями, также трёхпалыми. Трёхпалостью иногда наделяны и другие животные [4, рис. 243, 244, 245, 250], трёхпалый медведь, с двумя трёхпалыми всадниками; бобры [4, рис. 206], трёхпалый лось с трёхпалым всадником в окружении птиц, сидящих на лосе [4, рис. 175]. Есть изображения двух или трёх антропоморфов с тремя пальцами и «ромбиком» [4, рис. 137, 138, 139]. Встречаются и двойные изображения: 1. Трёхпалый

мужчина с трёхпалым мужчиной во чреве; 2. Пятипалая женщина с трёхпалым «детёнышем» на уровне живота [4, рис. 129, 130] и др. Известны «антропоморфы» с тремя пальцами на руках и ногах, причём на ногах они иногда скрючены [4, рис. 122, 123, 146], напоминая когти хищных птиц. Бронзовая фигурка «косатого» человека в шлеме с трёхпалыми руками и ногами найдена в погребении на поселении Вис-II (2-ая половина I тыс., Княжпогостский район, Коми) (рис. 3А). Фигурка с рудиментами крыльев, характерных для линной птицы и трёхпалыми ладонями-плавниками найдена в Коми (Княжпогостский район, бронза, IV–V вв.) [49, 65, рис. 29, 30] (рис. 3Б).



А  
Б  
Рис. 3. А. Косатый «герой»;

Б. Фигурка с рудиментами крыльев [49, 65, рис. 29, 30]

Головы трёхпалых «косатых богатырей» часто увенчаны изображением хищной птицы (анфас) [4, 86 (рис. 111), 87 (рис. 112), 88 (рис. 114), 90 (рис. 116), 91, 92, 99]. С трёхпалыми руками и ногами изображена тройка «танцоров с саблями» на бляхе из Берёзова (Сев. Сосьва) [48, рис. 4] (рис. 4).



Рис. 4. «Танец с саблями» [48, рис.4].

На поздних кулайских древностях (саровский этап) встречаются изображения трёхпалых всадников (рис. 5А). Близкое по стилю изображение трёхпалой всадницы (в анфас, случайная находка) известно из Прикамья [38, 52 (рис. 28-2)] (рис. 6) и указывает на сложную схему вращающегося образа всадника в исходные орнитоморфные модели мифа. Но изображения трёхпалых лошадей в регионе автору неизвестны [8, 82, 87; 24; 38, 52, 62, 66]. Если это так, тогда трёхпалость была маркером лишь «своих» (!), условно говоря, «угорских» сакральных образов, тем самым, подчёркивая иконную чужеродность образа лошади в сознании авторов изображений (или их заказчиков).

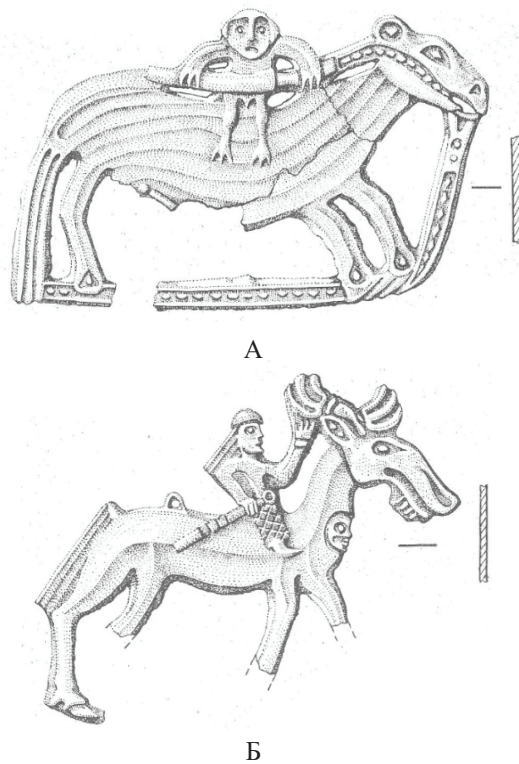


Рис. 5. А. Нагой трёхпалый всадник на коне;  
Б. Всадник на коне-лосе в доспехах и с палашом.  
(Шутовское культовое место)  
[38, 62 (рис. 35-6), 66 (рис. 36-3)]



Рис. 6. Трёхпалая всадница из Прикамья [38, 52, рис. 28-2]

Т. е. трёхпалость зоо/антропо/орнито/морфов в сознании жителей региона в раннем железном веке имела глубокие корни, будучи символическим отражением реалий летнего (!) сезона. Самое жаркое время года лоси, хорошо плавая и ныряя, проводят в непроточных водоёмах, укрываясь от кровососов, и питаются водными растениями. К середине июля завершается линька, с августа у лосей начинается рост зимнего меха. В регионе известна мелкая пластика, сочетающая характерные особенности лосей (голова) и птиц (плавники), в виде лосептиц / птицелосей. Это тесное соседство завершается после Ильина дня, т. к. с похолоданием насекомые исчезают [17, 317–321]. Параллельно данному процессу завершается линька водоплавающих, характерный признак которых в этот период – рудименты крыльев без оперения [38, 79, рис. 41]. В силу этого, и с учётом важной роли охоты на лося и линную птицу в экономике региона [26, 56, 60], становится понятным симбиоз именно данной пары, особо выделяющей события «Ильина дня» – начало перехода мира во «владения» *Куль отыр*’а.

Особое место в иконографии образа Небесного всадника занимают его более поздние изображения («сокольников») на серебряных изделиях X–XIII вв. (бляхи, блюда) [50, 164–167, рис. 1–6] и жертвенных покрывалах *ялтынгулама* (XIX–XX вв.) [6, 128–130, рис. 5–10]. География бытования образа *Мир Суснэ хум*’а расширилась за счёт находок в Тобольском Прииртышье (более 40 серебряных медальонов с изображениями всадников на памятниках XII–XIV вв.) – след переселенцев из Предуралья. Всадники изображены с торсом в анфас, и расставленными руками. На них чаще серп Луны находится справа, а Солнце слева [1, 38–40].

Важные маркеры образа «сокольников» – астральные знаки, серп (Луна) и круг (Солнце). На гляденовских и кулайских древностях их нет, но они встречаются на некоторых изображениях человека-лося (Сульде), относящихся к «пермскому звериному стилю» [48, 58 (рис. 27), 70–71]. На торевтике (бляхи, блюда) Предуралья Солнце находится чаще с левой стороны человека-лося, полумесяц – с правой, так же, как и на изображениях «сокольника» [50, 164–167 (рис. 1–6)]. Та же картина обнаруживается на жертвенных покрывалах *ялтын-улама*: всадник, фланкированный Луной (серп) справа и Солнцем (круг), – слева [6, 128–130 (рис. 5–10)].

Отметим одну важную особенность фигур всадников, на поздних изображениях. Если на сюжетах железного века Предуралья и Западной Сибири (кулайские, релкинские древности) всадники расположены в анфас целиком, то на покрывалах у них при обычной посадке, в анфас показан только торс, по-видимому, наиболее значимый по смыслу элемент древнего изображения и причина этого не ясна.

### Обсуждение и заключение

Особенности «иерархии» небесного пантеона – выражение связей между поколениями небожителей, выявлена в первую очередь для пары «дед – внук», что являет собой почти зеркальную антитезу «земной» паре «бабушка – внук» (*Ими-хиты / Эква пыгрись* и бабушка) [32, 127–135, 354–358], как некое отражение гендерной дихотомии Верх (небо, мужское) vs Низ (земля, женское). Отметим, что строгой иерархии образов «отцов и детей» в базовых текстах нет. Можно лишь говорить о том, что взаимодействие «последнего героя» с «предками» не заходят дальше деда, при этом «дед» в конфликте поколений всегда принимает сторону «внука», что даёт основания полагать основой конфликта отцов и сыновей, фактическое отцовство «деда», может быть в форме «непорочного зачатия».

Более или менее достоверно, можно выделить следующие мотивы: 1. Конфликт отца (Бога верха) и строптивного сына, с последующим его наказанием; 2. Нежданный (внебрачный) сын Бога верха, как медиатор между стихиями Верха и Низа. Сам «герой середины» может быть при этом посланцем (исполнителем воли) бога Верха. Может оказаться, что медведь, будучи сыном духа Верха, иногда выступает в роли «людоеда». Это вполне укладывается в семантику наиболее древней версии генезиса образа медведя [29, 180]. Т. е. формально, один сын бога (Небесный всадник), убивает другого сына бога в облике медведя. Хотя с учётом мнения Н. В. Лукиной о принадлежности медведя Нижнему миру [29, 180], семантика этого сюжета скорее может быть соотнесена с мотивом «убийство людоеда». Туда же возможно включить убийство «малой пташкой» «медведя – *Сэвэса*» раскалённой пешней [15, 538]. Образ медведя, таким образом, у разных групп обских угров имел разную семантику, соотносимую с локусом (верх vs низ)

его рождения, возможно, восходящую к фратриальному делению. Многие мотивы «медвежьего мифа» вполне прозрачно соотносятся с алгоритмом основного мифа о Боге Грозы – наказание строптивного сына, ставшего зятем Змея (противник Бога Грозы), предательство жены, сжигание побеждённого Змея и «наказание» собственного сына [23, 4–179]. Однако в обско-угорских текстах роль Бога Грозы, как основного актора, затуманена в силу календарных реалий, также, как и в других традициях народов Западной Сибири (селькупы, кеты) [16, 8–11].

Что касается числового облика текстов, то реликты парного счёта сохранились лучше в текстах «медвежьих» песен. Число 7 встречается и в виде отдельного числа, и в виде убывающего ЧК 7–6. Последнее можно связать с отношением продолжительности летней (7) и зимней (6) «дорог солнца» [12, 532–534].

Особенность числового облика текстов – доминирование числа 4 и его производных (40) в текстах с описаниями деяний «последнего» героя. В текстах «медвежьего» цикла число 4 встречается только в составе ЧК 3–4 и 4–5. Первый можно связать с особенностями маркировки счётных парных единиц в архаическом счёте [12, 532], второй с числом душ медведя. ЧК 1+2/2+1 использован для описания сюжетов (и композиций), состоящих из «Центра», с «соподчинёнными» (или фланкированным) двумя элементами. Отметим устойчивое бытование ЧК 7-6 в текстах более 100 лет (начиная с записей А. Регули, 1844), по-видимому, как отражение календарных реалий [13, 532]. При этом ЧК 3–4, сохраняющийся ещё к началу XX в. (А. Каннисто), исчезает из текстов уже к началу 30-ых гг. XX в. Выявлены «особые» (предельные) числа – 7, 80 и 120, относящиеся к числу добытых медведей. Если роль чисел 7 и 120 понятна, то число 80 можно соотнести, пока, только с особой «пограничной» ролью числа 8 (в силу изменения структуры счётных формул (восемь = «два нет десять»)).

Присутствие «героя» (*Мир Суснэ хум*) в прямой или опосредованной форме в медвежьих

игрищах даёт основание полагать, что календарный аспект игрищ является если не главной, то по меньшей мере неотъемлемой частью его семантики. Состав зверей, собравшихся для «похищения души» медведя (танец *сие суп эква*), у манси мог быть шире, чем описанный в [33, 47], отображая по сути годовой цикл, который начинался с рождения медведя в зимнее солнцестояние (см. также состав зверей (лиса, заяц) и птиц (чайка, филин, кулик), принимающих участие в медвежьем празднике [24, 28–32, 162–170]). Отметим наличие ушастой (!) совы, как «замены» филина – зимнего символа *Мир Суснэ хум’а*) [15, 539; 31, 320].

Приведённый материал даёт основание говорить о начальной доминанте орноморфности в облике духов [24, 189], как составных частей мироздания (небо, земля), так и в сознании архаических социумов (богиня мать в виде птицы, в процессе реинкарнации души) [11, 532]. При этом, этнографически зафиксированных образов трясогузки и журавля в мелкой пластике эпохи железа Предуралья, Урала и Западной Сибири нами не обнаружено. Отмечено продолжительное бытование образов филина (совы), начиная с эпохи поздней бронзы – раннего железа (V–III вв. до н. э. и до средневековья XI–XII вв.), и в текстах этнографического времени.

Если полагать, что наличие Луны и Солнца на изображениях всадника – отражение мифа о похищении *Мир Суснэ хум’ом* светил у духа Низа [15, 538], и указание на статус Небесного всадника, как героя «середины», то в этой форме он появился в Западной Сибири только на рубеже I и II тыс. н. э., т. к. на кулайских и релкинских древностях их нет. Промежуточное положение всадника между светилами – основание для трактовки семантики образа Небесного всадника, как духа (героя) «середины (половины)» между полюсами тьмы и света. Астральные символы этого – серп восходящей Луны, «разрезающей» двух-трёх суточную ночную тьму и самое яркое (полуденное, июльское) солнце.

#### Список сокращений

в.-лозв. – верхне-лозвинский диалект мансийского языка, каз. диал. – казымский диалект хантыйского языка, сосв. диал. – сосвинский диалект мансийского языка, шур. диал. – шурьшкарский диалект хантыйского языка.

#### Список источников и литературы

1. Адамов А. А. Медальоны с изображением всадника из Тобольского Прииртышья // Сибирский сборник. Тобольск: Уро РАН, 2022. Вып. 7. С. 37–48.
2. Алексеенко Е. А. Мифы, предания, сказки кетов. М.: Изд-во ВЛ РАН, 2001. 343 с.

3. Балалаева О. Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Йавен-Йах. Сургут: Печатный мир, г. Сургут, 2021. 146 с.
4. Бауло А. В. Древняя бронза из этнографических комплексов и случайных сборов. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2011. 260 с.
5. Бауло А. В. Заметки к дискуссии по этнографии обских угров // Уральский исторический вестник. 2012. № 4. С. 114–119.
6. Бауло А. В. Изображения небесных светил на сакральных атрибутах обских угров (по археологическим и этнографическим источникам II тыс. до н. э.) // Археология, этнография, антропология Евразии. 2018. Т. 46. № 1. С. 123–132.
7. Бахтиярова Т. П., Динисламова С. С. Мансийско-русский словарь (верхне-лозьвинский диалект). Ханты-Мансийск. Формат, 2016. 140 с.
8. Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Предметы с изображением сюжета животное / всадник на основании» в культуре средневекового населения Северной Евразии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2 (42). С. 79–88.
9. Березкин Ю. Е. Полосатый бурундук: фольклорный мотив в Старом и Новом Свете // Бестиарий II. Зооморфизмы Азии: движение во времени. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 5–19.
10. Бурькин А. А. Эдип в свете этнографии. Хантыйские сказки и древнейший миф // Вестник угроведения. 2014. № 3 (18). С. 17–27.
11. Волдина Т. В. Реинкарнация, как древнейший тип верований у народов Севера // Вестник угроведения. 2024. Т. 14. №3 (58). С.529–541.
12. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы в текстах и материальной культуре народов Урала, Приуралья и Сибири // Вестник угроведения. 2018. Т. 8. № 3. С. 525–538.
13. Вртанесян Г. С. Ильин день в календарных мифах народов Урала и Западной Сибири // Вестник угроведения. 2019. № 3. С. 532–544.
14. Вртанесян Г. С. Эпические герои и трикстеры в аспекте календарного мифа // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. 2019. № 1 (13). С. 5–23.
15. Вртанесян Г. С. Жёлтой трясогузки богатырь: истоки образа // Вестник угроведения. 2021. № 3. С. 536–545.
16. Вртанесян Г. С. Вариации «основного мифа» индоевропейцев в Западной Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; Тюмень: Издатель-Полиграфист, 2022. С. 8–12.
17. Вртанесян Г. С. Модели традиционных календарей населения лесной зоны Западной Сибири // Полярные чтения – 2023. М.: Паулсен, 2024. С. 307–322.
18. Вртанесян Г. С. Календарные мифы, как основа генезиса ранних форм религиозных верований: по фольклорным текстам народов Северной Евразии // Эпосоведение. 2025. № 1. С. 71–81.
19. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука. 1990. 232 с.
20. Гемуев И. Н., Бауло А. В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2001. 160 с.
21. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: культовые места, XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1986. 191 с.
22. Гондатти П. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1888. 91 с.
23. Именитые богатыри обского края / под ред. В. Б. Орлова. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. Кн. 2. 171 с.
24. Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси. Ханты-Мансийск: Печатный мир, г. Ханты-Мансийск, 2016. 242 с.
25. Коренюк С. Н., Мельничук А. Ф., Перескоков М. Л. Всадники гляденовской культуры // Вестник Пермского ГУ. История. 2008. Вып. 7 (23). С. 55–65.
26. Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири. М.: Наука. 1991. 302 с.
27. Кулемзин В. М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: ТГУ, 1972. С. 93–98.
28. Лившиц В. А. Зороастрийский календарь // Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1975. С. 320–332.
29. Лукина Н. В. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1990. С. 179–191.
30. Лукина Н. В., Попова С. А. О соотношении видов медвежьего праздника у обских угров // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 4. С. 718–727.
31. Мифология хантов: Энциклопедия уральских мифологий / науч. ред. В. В. Напольских. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. Т. 3. 310 с.
32. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немец. языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной; под общ. ред. Е. С. Новик. М.: Наука. Глав. ред. вост. лит-ры, 1990. 568 с.
33. Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: ТГУ, 1999. 142 с.
34. Молданов Т. А. Медвежьи песни казымских хантов // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 4. С. 126–136.
35. Нилов В. Н. Хореографический аспект медвежьих игрищ: традиция и современность // Традиционная культура. 2007. № 3. С. 103–111.
36. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Тюмень: Изд. Мандрыки, 1999. Т. 1. 400 с.
37. Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во научно-технической литературы, 1998. 79 с.

38. Полосьмак Н. В., Шумакова Е. В. Очерки семантики кулайского искусства. Новосибирск: Наука, 1991. 90 с.
39. Попова С. А. Роль периодического медвежьего праздника Яныг ййкв в формировании социума северных манси // Вестник угроведения. 2015. № 1 (20). С. 89–100.
40. Потанин Г. Н. Громовник по поверьям и сказаниям племён Южной Сибири и Северной Монголии // Журнал Министерства народного просвещения. СПб.: Типография В. С. Балашова, 1882. Ч. ССХІХ. С. 116–331.
41. Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Т. 1. Поздняя древность – начало XX века / отв. ред. П. К. Дашковский. Барнаул: Изд-во АлтГУ, 2014. 214 с.
42. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. 648 с.
43. Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов) из III тома Мункачи Берната. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 658 с.
44. Ругин Р. П. Легенды и мифы народа ханты. Салехард: ГУП ЯНАО; Красный север, 2008. 434 с.
45. Савинов Д. Г. К иконографии образа всадника в изобразительной традиции Западной Сибири // Теория и практика археологических исследований. 2020. № 1 (29). С. 71–87.
46. Скамейко П. Р., Сязи З. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (шурышкарский диалект). СПб.: Просвещение, 1992. 268 с.
47. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). Тюмень: Формат, 2014. 386 с.
48. Спицын А. А. Шаманские изображения // Записки отдела славяно-русской археологии Императорского Русского археологического общества. СПб.: Типография И. М. Скороходова, 1906. Т. 7. Вып. 1. С. 29–145.
49. Туркина Т. Ю. Коллекция предметов зооморфных мотивов в Собрании национального музея Республики Коми. Сыктывкар: Коми респ. типография, 2012. 84 с.
50. Фёдорова Н. В. Справа от солнца, слева от месяца: бляхи с сокольников (Предуралье и Западная Сибирь, эпоха средневековья) // Археология Арктики. Екатеринбург: Деловая пресса, 2014. Вып. 2. С. 162–174.
51. Чемякин Ю. П., Кузьминых С. В. Металлические орнитоморфные изображения эпохи раннего железа Восточной Европы и Урала // Археология Евразийских степей. 2009. Вып. 8. С. 216–238.
52. Чернецов В. Н. Термины средств передвижения в мансийском языке // Памяти В. Г. Богораза: 1865–1936. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. С. 349–365.
53. Чернецов В. Н. Бронза усть-полуйского времени // Древняя история Нижнего Приобья / под ред. А. В. Збруевой. М.: Изд-во АН СССР, 1953. С. 121–178.
54. Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров. Томск: Изд. ТГУ, 2001. 48 с.
55. Чиндина Л. А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). Томск: Изд-во ТГУ, 1991. 184 с.
56. Ширин Ю. В. Верхнее Приобье и предгорья Кузнецкого Алатау в начале I тыс. н.э. Новокузнецк: Кузнецкая крепость, 2003. 287 с.
57. Шмидт А. В. К вопросу о происхождении пермского звериного стиля // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. Т. 6. С. 125–167.
58. Яковлев Я. А. К проблеме классификации и семантики орнитоморфных изображений с раскрытыми крыльями эпохи железа из Приобья // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири / под ред. Л. А. Чиндиной. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1996. С. 178–197.
59. Beavert V. The Way It Was (Anaku Iwacha). Yakima Legends. Yakima, Washington: Franklin Press, 1974. 225 p.
60. Blazek V. Numerals. Brno: Masarikova Universiteta, 1999. 338 p.
61. Swanton J. R. Myths and Tales of the Southeastern Indians. Washington: Government Printing Office, 1929. 296 p.
62. Teit J. A. The Shuswap // Memoires of the American Museum of Natural History. 1909. Vol. 4. Pp. 443–813.
63. Thompson S. Tales of the North American Indians. Mineola; N.Y.: Dover Publications, 2000. 436 p.

## References

1. Adamov A. A. *Medal'ony s izobrazheniem vsadnika iz Tobol'skogo Priirtysh'ya* [Medallions with the image of a horseman from the Tobolsk Irtysh region]. *Sibirskij sbornik*. [Siberian Collection]. Tobolsk: UrO RAN Publ., 2022. Iss. 7. Pp. 37–48. (In Russian)
2. Alekseenko E. A. *Mify, predaniya, skazki ketov* [Myths, legends, tales of the Kets]. Moscow: Izd. VL RAN Publ., 2001. 343 p. (In Russian)
3. Balalaeva O. E., Surlomkina E. P., Wiget E. O. *Golosa Yugana. Sbornik fol'klora Javen-Jah* [Voices of Yugan. Collection of folklore Yaven-Yakh]. Surgut: Pechatnyj mir, g. Surgun Publ., 2021. 146 p. (In Khanty, Russian)
4. Baulo A. V. *Drevnyaya bronza iz etnograficheskikh kompleksov i sluchajnyh sborov* [Ancient bronze from ethnographic complexes and random collections]. Novosibirsk: Izd-vo IAE SO RAN Publ., 2011. 260 p. (In Russian)
5. Baulo A. V. *Zametki k diskussii po etnografii obskih ugrov* [Notes to the discussion on ethnography of the Ob Ugrians]. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Bulletin], 2012, no. 4, pp. 114–119. (In Russian)
6. Baulo A. V. *Izobrazheniya nebesnyh svetil na sakral'nyh atributah obskih ugrov (po arheologicheskim i etnograficheskim istochnikam II tys. do n. e.)* [Images of celestial bodies on the sacred attributes of the Ob Ugrians (according to archaeological and ethnographic sources of the II millennium BC)]. *Arheologiya, etnografiya, antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography, Anthropology of Eurasia], 2018, no. 46 (1), pp. 123–132. (In Russian)

7. Bakhtiyarova T. P., Dinislamova S. S. *Mansijsko-russkij slovar' (verhne-loz'vinskij dialekt)* [Mansi-Russian Dictionary (Upper Lozva dialect)]. Tyumen: Format Publ., 2016. 139 p. (In Mansi, Russian)
8. Belavin A. M., Krylasova N. B. *Predmety s izobrazheniem syuzheta "zhivotnoe / vsadnik na osnovanii" v kul'ture srednevekovogo naseleniya Severnoj Evrazii* [Objects with depiction of the plot "an animal / a horseman" in the culture of the medieval population of Northern Eurasia]. *Arheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia], 2010, no. 2, pp. 79–88. (In Russian)
9. Berezkin Yu. E. *Polosatyy burunduk: fol'klornyj motiv v Starom i Novom Svete* [Striped Chipmunk: folklore motif in the Old and New World]. *Bestiarij II. Zoomorfizmy Azii: dvizhenie vo vremeni* [Bestiary II. Zoomorphisms of Asia: movement in time]. Saint-Petersburg: MAE RAN Publ., 2012. Pp. 5–19. (In Russian)
10. Burykin A. A. *Edip v svete etnografii. Hantyjskie skazki i drevnejshij mif* [Oedipus in the light of ethnography. Khanty fairy tales and the oldest myth]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2014, no. 4 (3), pp. 17–27. (In Russian)
11. Voldina T. V. *Reinkarnatsiya, kak drevnejshij tip verovanij u narodov Severa* [Reincarnation as the most ancient type of beliefs among the peoples of the North]. *Vestnik ugrovedeniya*. [Bulletin of Ugric Studies], 2024, no. 14 (3/58), pp. 529–541. (In Russian)
12. Vrtanesyan G. S. *Chislovy'e komplekсы v tekstax i material'noj kul'ture narodov Urala, Priural'ya i Sibiri* [Numerical complexes in the texts and material culture of the peoples of the Urals, Trans Urals and Siberia]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2018, no. 8 (3), pp. 525–538. (In Russian)
13. Vrtanesyan G. S. *Il'in den' v kalendarnyh mifakh narodov Urala i Zapadnoj Sibiri* [Saint Ilya's day in calendar myths of the peoples of the Urals and Western Siberia]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2019, no. 3, pp. 532–544. (In Russian)
14. Vrtanesyan G. S. *Epicheskie geroi i trikstery v aspekte kalendarnogo mifa* [Epic heroes and tricksters in the aspect of calendar myth]. *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya "Eposovedenie"* [Bulletin of the North-Eastern Federal University of M. K. Ammosov: Series "Epic Studies"], 2019, no. 1, pp. 5–23. (In Russian)
15. Vrtanesyan G. S. *Zheltoj tryasoguzki bogatyr'* [The Bogatyr of the Yellow Wagtail]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2021, no. 1, pp. 536–545. (In Russian)
16. Vrtanesyan G. S. *Variacii "osnovnogo mifa" indoevropejcev v Zapadnoj Sibiri* [Variations of the "basic myth" of the Indo-Europeans in Western Siberia]. *Integraciya arheologicheskikh i etnograficheskikh issledovanij. Sb. nauch. trudov* [Integration of archaeological and ethnographic research. Collection of scientific papers]. Omsk; Tyumen: Izdatel'-Poligrafist Publ., 2022. Pp. 8–12. (In Russian)
17. Vrtanesyan G. S. *Modeli tradicionnykh kalendarej naseleniya lesnoj zony Zapadnoj Sibiri* [Models of traditional calendars of the population of the forest zone of Western Siberia]. *Polyarnye chteniya – 2023* [Polar readings – 2023]. Moscow: Paulsen Publ., 2024. Pp. 307–322. (In Russian)
18. Vrtanesyan G. S. *Kalendarnye mify, kak osnova genezisa rannih form religioznyh verovanij: po fol'klornym tekstam narodov Severnoj Evrazii* [Calendar myths as the basis for the genesis of the formation of early beliefs: according to folklore texts of the peoples of Northern Eurasia]. *Eposovedenie* [Epic Studies], 2025, no. 1, pp. 71–81. (In Russian)
19. Gemuev I. N. *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos* [Worldview of the Mansi people: House and Space]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1990. 232 p. (In Russian)
20. Gemuev I. N., Baulo A. V. *Nebesnyj vsadnik. Zhertvennye pokryvala mansi i khantov* [The Heavenly equestrian. Sacrificial veils of the Mansi and Khanty peoples]. Novosibirsk: Izd-vo IAE SO RAN Publ., 2001. 160 p. (In Russian)
21. Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religiya naroda mansi: kul'tovyje mesta, XIX – nachalo XX v* [Religion of the Mansi people: places of worship, XIX – early XX centuries]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1986. 191 p. (In Russian)
22. Gondatti P. L. *Sledy yazychestva u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri* [Traces of paganism among the foreigners of North-Western Siberia]. Moscow: Tip. E. G. Potapova Publ., 1888. 91 p. (In Russian)
23. *Imenitye bogatyri obskogo kraya. Kn. vtoraya* [The Eminent Bogatyrs of the Ob Lands. Book two]. Ed. V. B. Orlov. Khanty-Mansiysk: Yugrafika Publ., 2012. Bd. 2. 171 p. (In Russian)
24. Kannisto A., Liimola M. *Dramaticheskie predstavleniya na medvezh'em prazdnike mansi* [Dramatic performances at the Mansi Bear Festival]. Khanty-Mansiysk: Pechatnyj mir g. Hanty-Mansijska Publ., 2016. 242 p. (In Russian)
25. Korenyuk S. N., Melnichuk A. F., Pereskokov M. L. *Vsadniki glyadenovskoj kul'tury* [Equestrian of the Glyadenovsk culture]. *Vestnik Perm. GU. Istoriya* [Perm University Herald. History], 2008, no. 7 (23), pp. 55–65. (In Russian)
26. Kosarev M. F. *Drevnyaya istoria Zapadnoj Sibiri* [Ancient history of Western Siberia]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 302 p. (In Russian)
27. Kulemzin V. M. *Medvezhy prazdnik u vakhovskikh khantov* [Bear Holiday at the Vakh Khanty people]. *Materialy po Etnografii Sibiri* [Materials on the ethnography of Siberia]. Tomsk: TSU Publ., 1972. Pp. 93–98. (In Russian)
28. Livshits V. A. *"Zoroastrijskij" kalendar'* ["Zoroastrian" calendar]. *Hronologiya drevnego mira* [Chronology of the ancient world]. Moscow: Nauka Publ., 1976. Pp. 320–332. (In Russian)
29. Lukina N. V. *Obshchee i osobennoe v kul'te medvedya u obskih ugrov* [General and special in the cult of the bear among the Ob Ugrians]. *Obryady narodov Zapadnoj Sibiri* [Rites of the peoples of Western Siberia]. Tomsk: TGU Publ., 1990. Pp. 179–191. (In Russian)
30. Lukina N. V., Popova S. A. *O sootnoshenii vidov medvezh'ego prazdnika u obskih ugrov* [About the ratio of the types of the Bear Holiday among the Ob Ugrians]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2020, no. 10 (4), pp. 718–727. (In Russian)

31. *Mifologiya hantov: Enciklopediya ural'skih mifologij* [Mythology of the Khanty people: Encyclopedia of Ural mythologies]. Ed. V. V. Napolskikh. Tomsk: TGU Publ., 2000. Vol. 3. 310 p. (In Russian)
32. *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, tales of the Khanty and Mansi peoples]. translated from the Khanty, Mansi, and German languages; comp., foreword, and notes by N. V. Lukina; ed. E. S. Novik. Moscow: Nauka Publ., 1990. 568 p. (In Russian)
33. Moldanov T. *Kartina mira v pesnopeniyah medvezh'ih igrishch severnyh hantov* [The picture of the world in the chants of the Bear Games of the Northern Khanty people]. Tomsk: TGU Publ., 1999. 142 p. (In Russian)
34. Moldanov T. A. *Medvezh'i pesni kazym'skikh hantov* [Bear songs of the Kazym Khanty people]. *Tradicionnaya kul'tura: nauchnyj al'manah* [Traditional culture: scientific almanac], 2018, no. 19 (4), pp. 126–136. (In Russian)
35. Nilov V. N. *Horeograficheskiy aspekt medvezh'ix igrishh: tradiciya i sovremennost'* [Choreographic aspect of the Bear Games: tradition and modernity]. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional culture], 2007, no. 3, pp. 103–111. (In Russian)
36. Patkanov S. K. *Ostyackaya molitva* [The Ostyak prayer]. Tyumen: Izd. Dom Mandryka Publ., 1999. Vol. 1. 400 p. (In Russian)
37. Pelikh G. I. *Sel'kupsкая mifologiya* [Selkup mythology]. Tomsk: TGU Publ., 1998. 78 p. (In Russian)
38. Polosmak N. V., Shumakova E. V. *Ocherki semantiki kulaj'skogo iskusstva* [Essays on semantics of Kulay art]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1991. 90 p. (In Russian)
39. Popova S. A. *Rol' periodicheskogo medvezh'ego prazdnika Yanyg jukv v formirovanii sociuma severnyh mansi* [Role of the periodic Bear Holiday Yanyg Jukv in the formation of the society of the Northern Mansi people]. *Vestnik ugrovedeniya* [Bulletin of Ugric Studies], 2015, no. 1, pp. 89–100. (In Russian)
40. Potanin G. N. *Gromovnik po pover'yam i skazaniyam plemen Yuzhnoj Sibiri i Severnoj Mongolii* [God of thunderstorms on the beliefs and legends of the tribes of Southern Siberia and Northern Mongolia]. *Zhurnal M-va narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Saint-Petersburg: tipografiya V. S. Balashov Publ., 1882. Part CCXIX. Pp. 116–331. (In Russian)
41. *Religioznyj landshaft zapadnoj sibiri i sopredelnyh regionov centralnoj azii. T. 1. Pozdnyaya drevnost – nachalo XX veka* [Religious landscape of Western Siberia and adjacent regions of Central Asia. Vol. 1. Late antiquity – early XX century]. Barnaul: Izd-vo AltGU Publ., 2014. 214 p. (In Russian)
42. Rombandeeva E. I. *Geroicheskiy epos mansi (vogulov): Pesni svyatyh pokrovitelej* [Heroic epic of the Mansi (Vogul) people: Songs of the Saint Patrons]. Khanty-Mansiysk: Print-Klass Publ., 2010. 648 p. (In Mansi, Russian)
43. Rombandeeva E. I. *Medvezh'i epicheskie pesni mansi (vogulov) iz III toma Munkachi Bernata* [Bear epic songs of the Mansi (Vogul) people from the III volume by Munkácsi Bernát]. Khanty-Mansiysk: Print-Class Publ., 2012. 658 p. (In Mansi, Russian)
44. Rugin R. P. *Legendy i mify naroda hanty* [Legends and myths of the Khanty people]. Salekhard: GUP YANAO; Krasnyj sever Publ., 2008. 434 p. (In Russian)
45. Savinov D. G. *K ikonografii obraza vsadnika v izobrazitel'noj tradicii Zapadnoj Sibiri* [To the iconography of the image of the horseman in the pictorial tradition of Western Siberia]. *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovanij* [Theory and practice of archaeological research], 2020, no. 1 (29), pp. 71–87. (In Russian)
46. Skameyko P. R., Syazi Z. I. *Slovar' hantysko-russkij i russko-hantyskij (shuryshkarskiy dialekt)* [Dictionary of Khanty-Russian and Russian-Khanty (Shuryshkar dialect)]. Saint-Petersburg: Prosveshchenie Publ., 1992. 268 p. (In Khanty, Russian)
47. Solov'ov V. N. *Hantysko-russkij slovar' (kazym'skij dialekt)* [Khanty-Russian dictionary (Kazym dialect)]. Khanty-Mansiysk, Tyumen: FORMAT Publ., 2014. 386 p. (In Russian)
48. Spitsyn A. A. *Shamanskije izobrazheniya* [Shamanic images]. *Zapiski otdela slavyano-russkoj arheologii imperatorskogo Russkogo arheologicheskogo obshchestva* [Notes of the Department of Slavic-Russian archeology of the Imperial Russian Archaeological Society]. Saint-Petersburg: Tipografiya I. M. Skorokhodov Publ., 1906. Vol. 7. Iss. 1. Pp. 29–145. (In Russian)
49. Turkina T. Yu. *Kollekciya predmetov zoomorfnyh motivov v Sobranii nacional'nogo muzeya Respubliki Komi* [Collection of zoomorphic motifs in the Collection of the national Museum of the Komi Republic]. Syktyvkar: Komi respublikanskaya tipografiya Publ., 2012. 84 p. (In Russian)
50. Fedorova N. V. *Sprava ot solnca, sleva ot mesyaca: blyahi s sokol'nichim (Predural'e i Zapadnaya Sibir', epoha srednevekov'ya)* [To the right of the Sun, to the left of the Moon: badges with a falconer (Urals and Western Siberia, the epoch of the Middle Ages)]. *Arheologiya Arktiki* [Archeology of the Arctic]. Yekaterinburg: Delovaya pressa Publ., 2014. Vol. 2. Pp. 162–174. (In Russian)
51. Chemyakin Yu. P., Kuzminykh S. V. *Metallicheskie ornithomorfnye izobrazheniya epokhi rannogo zheleznogo Vostochnoy Evropey i Urala* [Metal ornithomorphic images of the Early Iron Age of Eastern Europe and the Urals]. *Arheologiya Evrazijskikh stepej* [Archeology of the Eurasian Steppes]. Yelabuga: IA RAS Publ., 2009. Iss. 8. Pp. 216–238. (In Russian)
52. Chernetsov V. N. *Terminy sredstv peredvizheniya v mansijskom yazyke* [Terms of means of transportation in the Mansi language]. *Pamyati V. G. Bogoraza: 1865–1936: sb. st.* [In Memory of V. G. Bogoraz: 1865–1936: collection of articles]. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ., 1937. Pp. 349–365. (In Russian)
53. Chernetsov V. N. *Bronza ust'-poluj'skogo vremeni* [Bronze of Ust-Poluy time]. *Drevnyaya istoriya Nizhnego Priob'ya* [Ancient history of the Lower Ob region]. Ed. A. V. Zbrueva. Moscow: Izd-vo AN SSSR Publ., 1953. Pp. 121–178. (In Russian)
54. Chernetsov V. N. *Medvezhij prazdnik u obskih ugrov* [Bear Holiday among the Ob Ugrians]. Tomsk: TGU Publ., 2001. 48 p. (In Russian)
55. Chindina L.A. *Istoriya Srednego Priob'ya v epokhu rannego srednevekov'ya (relkinskaya kul'tura)* [History of the

Middle Ob Region in the Early Middle Ages (Relkin Culture)]. Tomsk: Izd-vo TGU Publ., 1991. 184 p. (In Russian)

56. Shirin Yu. V. *Verkhnee Priob'ye i predgor'ya Kuzneckogo Alatau v nachale pervogo tys. n. e.* [The Upper Ob region and the foothills of the Kuznetsk Alatau at the beginning of the first millennium A. D.]. Novokuznetsk: Kuzneckaya krepost' Publ., 2003. 287 p. (In Russian)

57. Shmidt A. V. *K voprosu o proisxozhdenii permskogo zverinogo stilya* [To the issue of origin of the Perm Animal style]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Izd-vo AN SSSR Publ., 1927. Vol. 6. Pp. 125–167. (In Russian)

58. Yakovlev Y. A. *K probleme klassifikacii i semantiki ornitomorfnyh izobrazhenij s raskrytymi kryl'yami epohi zheleza iz Priob'ya* [To the problem of classification and semantics of ornithomorphic images with open wings of the Iron age from the Ob region]. *Materialy i issledovaniya kul'turno – istoricheskikh problem narodov Sibiri* [Materials and studies of cultural and historical problems of the peoples of Siberia]. Tomsk: TSU Publ., 1996. Pp. 178–197. (In Russian)

59. Beavert V. *The Way It Was* (Anaku Iwacha). Yakima Legends. Yakima, Washington: Franklin Press, 1974. 225 p. (In English)

60. Blazek V. *Numerals*. Brno: Masarikova Universiteta, 1999. 338 p. (In English)

61. Swanton J. R. *Myths and Tales of the Southeastern Indians*. Washington: Government Printing Office, 1929. 296 p. (In English)

62. Teit J. A. The Shuswap. *Memoires of the American Museum of Natural History*, 1909, no. 4, pp. 443–813. (In English)

63. Thompson S. *Tales of the North American Indians*. Mineola, N. Y.: Dover Publications, 2000. 436 p. (In English)

#### ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

**Вртанесян Гарегин Суменович**, консультант Центра изучения религий, Российский государственный гуманитарный университет (125047, Российская Федерация, г. Москва, Миусская пл., д. 6), кандидат технических наук.

veges2011@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-1044-9587

#### ABOUT THE AUTHOR

**Vrtanesyan Garegin Surenovich**, Consultant, Center for the Study of Religions, Russian State University for the Humanities (125047, Russian Federation, Moscow, Miuskaya Square, 6), Candidate of Technical Sciences

veges2011@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-1044-9587