

Маркеры обрядов перехода «колыбельного» периода ребёнка (на примере северной группы манси)

С. А. Попова

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация,
rusina-popova@yandex.ru

АННОТАЦИЯ

Введение. В статье приводится анализ одного из аспектов семейной обрядности манси – обрядов перехода применительно к младенческому возрасту ребёнка. Выстроена последовательность его отдельных этапов (отделение, промежуточный, включение), оформленных в систему обязательных ритуалов. Ребёнок в этой последовательности рассматривается как ещё не принадлежащий миру людей, что делает необходимым определённые магические действия. Акцентируется внимание на символическом значении временного вместилища ребёнка (*āpa* люлька / колыбель), а также на маркерах-оберегах, сопровождающих этапы его названных переходов.

Цель: выявить обряды перехода младенческого возраста ребёнка в аспекте концепции обрядов перехода А. ван Геннепа, раскрыть их символическую природу.

Материалы исследования: опубликованные источники по этнографии и фольклору манси, данные лингвистики, устные сообщения информантов, полевые наблюдения автора.

Результаты и научная новизна. Вводятся в научный оборот материалы личных наблюдений автора, отражающие особенности культурной и языковой репрезентации раннего периода жизни ребёнка. Впервые акцентируется внимание на символическом оформлении, обустройстве детских колыбелек (*lūl' sān* 'плохой чуман', *sanhōs* 'берестяной удлинённый чуман', *īti āpa* 'ночная колыбель', *hōtal āpa* 'дневная колыбель') и связанными с ними представлениями (сакральность, инаковость, невидимость, реинкарнация), обрядами (родильный, перехода), ритуалами (отсечения пуповины, «захоронения» пупка и последа, очищения, передвижения к жилому дому), отмечающими переходные этапы жизни младенца. Выявляется разнообразие используемых знаков в отношении люльки и находящегося в ней ребёнка.

Ключевые слова: манси, *āpa* – люлька / колыбель, обряды перехода, реинкарнация, магические обряды, родильный домик, жилой дом, Арнольд ван Геннеп

Для цитирования: Попова С. А. Маркеры обрядов перехода «колыбельного» периода ребёнка (на примере северной группы манси) // Вестник угроведения. 2024. Т. 14. № 2 (57). С. 348–359.

Markers of the rites of transition of a child's "cradle" period (on the example of the Northern Mansi group)

S. A. Popova

Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development,
Khanty-Mansiysk, Russian Federation,
rusina-popova@yandex.ru

ABSTRACT

Introduction: the article provides an analysis of one of the aspects of the Mansi family ritual – the rites of transition in relation to the infancy of a child. The sequence of its individual stages (separation, intermediate, inclusion) designed into a system of obligatory rituals, has been built. A child in this sequence is seen as not yet belonging to the human world, which requires performing certain necessary magical actions. Attention is focused on the symbolic meaning of the temporary container of a child (*āpa* 'cradle'), as well as on the protective markers accompanying the stages of the named transitions.

Objective: to identify the rites of transition of a child's infancy in the aspect of the concept of rites of transition by A. van Gennep; to reveal their symbolic nature.

Research materials: published sources on ethnography and folklore of the Mansi people; data on linguistics; oral reports of informants; field observations of the author.

Results and novelty of the research: the materials of the author's personal observations, reflecting the peculiarities of the cultural and linguistic representation of the early period of a child's life, are introduced into scientific circulation. For the first time, attention is focused on the symbolic design, arrangement of children's cradles (*lūl' sān* 'bad chuman', *sanhōs* 'elongated birch chuman', *īti āpa* 'night cradle', *hōtal āpa* 'day cradle') and related representations (sacredness, otherness,

invisibility, reincarnation), ceremonials (of birth, transition), rituals (cutting off the umbilical cord, “burying” the navel and afterbirth, cleansing, moving to a house), marking the transitional stages of an infant’s life. The variety of signs used in relation to a cradle and a child in it is revealed.

Key words: Mansi people, *āpa* ‘cradle’, rites of transition, reincarnation, magic rites, a maternity house, a living house, Arnold van Gennep

For citation: Popova S. A. Markers of the rites of transition of a child’s “cradle” period (on the example of the Northern Mansi group) // *Vestnik ugrovedenia = Bulletin of Ugric Studies*. 2024; 14 (2/57): 348–359.

Введение

Актуальность изучения традиционной культуры продиктована не только потребностями познания, но и широким общественным запросом на её воспроизводство, сохранение, поддержку её ценностного гуманистического, экологического потенциала.

Важнейшей частью традиционной культуры является система представлений о человеке, его происхождении, жизни и смерти. Проблематика родильной, свадебной и похоронной обрядности, связанная с основными переходами в жизни человека основательно изучена этнологами [4; 5; 6; 10; 16; 18; 19; 25; 28 и др.]. Однако до сих пор за пределами исследований остаётся переходная обрядность внутри отдельных важных периодов жизни, в частности обрядность родильного цикла, связанная с переходами ребёнка младенческого возраста. Отчасти это объясняется интимным, табуированным характером темы. Соответствующие представления манси частично отражены в работах А. Каннисто [34, 20–29], Н. Н. Гемуева [4], Н. И. Новиковой [16, 160–176], З. П. Соколовой [24, 377–378, 388–390], С. А. Поповой [18, 86–101; 19, 16–24, 65–85]. Ближе всех к названной проблематике подошла Е. И. Ромбандеева, впервые проанализировавшая нахождение ребёнка в первой временной люльке, дала одно из её названий и некоторые особенности её обустройства; обратившая внимание на перевод ребёнка из родильного домика в жилой [21, 89–100; 22, 6–14].

Младенческая люлька в традиционных представлениях и практиках, пожалуй, единственный сюжет темы младенчества, наиболее полно отражённый в литературе [1; 3; 4; 6; 7; 8; 9; 12; 25; 27; 28; 29; 30]. Отметим описание видов колыбелей у обских угров и самодийцев И. Н. Гемуева [4], Е. Н. Ермаковой [8, 29–36], Н. М. Талигиной [25], Е. Г. Фёдоровой [28, 80–95; 29, 243–249], А. П. Зенько [9, 84]. При этом, однако, приходится констатировать, что в названных публикациях не нашли

освещения как многоаспектность самого понятия «*āna*», так и проблема её символизации. За пределами исследования остались также магические действия, связанные с колыбельным пространством.

Анализ литературы позволяет определить задачи работы: рассмотрение обряда отделения новорождённого от прежнего мира; репрезентация колыбели, как промежуточного вместилища и первого пристанища новорождённого; исследование обрядов перехода: колыбельного, промежуточного и включения в новый мир периодов.

Материалы и методы

Материалом для статьи послужили этнографические, лингвистические, фольклорные источники [12; 14; 21; 23; 33; 34], полевые наблюдения автора, собранные у северных (верхнесосьвинских, сыгвинских, верхне-лозьвинских) манси на протяжении 1994–2017 гг.

Специфика темы определила и использование материалов исследований по социальной (культурной), символической антропологии [2; 11; 13; 26, 77–103; 32].

Методологическими посылками исследования являются:

1) презентативный символизм Сьюзен Лангер, согласно которому «постичь некую вещь или ситуацию – это не то же самое, что «отреагировать» на них очевидным образом или осознать их присутствие. Говоря о вещах, мы обладаем не вещами как таковыми, а представлениями о них; символы же непосредственно «подразумевают» именно понятия, а не предметы» [13, 57];

2) «метод чередований» Арнольда ван Геннепа, состоящий в том, чтобы находить каждому действию или верованию логическое место в обрядовой совокупности с учётом их связей с другими элементами [по: 11, 192].

Методы работы: описательный, аналитический (в том числе компонентный), интерпретационный.

Результаты

Арнольд ван Геннеп под обрядами перехода понимал любые ритуальные церемонии, сопровождающие переход из одного состояния в другое, из одного мира «сакрального» или «профанного» (космического или человеческого) – в иной. В этих обрядах он выделил три стадии: прелиминальную (отделение), лиминальную (промежуточную) и постлиминальную (включение) [5, 24]. Мы рассмотрим все три стадии обрядов перехода применительно к «колыбельному» периоду – времени нахождения ребёнка в первом доме-колыбели (от 1 года до 3-х лет), который соответствует периоду раннего детства.

Обряды перехода в пространстве колыбельного периода

Обряды отделения от прежнего мира. Ребёнок, так же, как и чужак, должен быть вначале отделён от среды, в которой прежде находился. Начальным этапом отделения можно считать его переход из категории «невидимый» (знак иного мира, утроба матери, изолированность) в категорию, называемую иносказательно *усь самын патум няврам* ‘только что глазами ставший видеть ребёнок’, или ‘только что на глаза упавший (увиденный глазами) ребёнок’ (букв.: его увидели, и он увидел). Название соответствует ситуации рождения / появления.

Основной обряд отделения новорождённого от матери выражается в церемониальном отсечении пуповины с помощью специального тупого ножа, который называется *пукни яктын касай* ‘пуп резать нож’ и в дальнейших действиях, совершаемых с ней, которые зависят от местных традиций. Женщина, отрезавшая пуповину ребёнку, присыпает ранку толчёным углём от очага, а щёки намазывает пуповинной кровью, что служило маркером приобщения новорожденного к миру своего рода, своей семьи, под защитой которой он будет находиться. Следует отметить, ритуал обмазывания кровью присутствует во всех обрядах перехода, что символизирует переход из одного состояния в другое и невозможность возврата в прежнее: кровь человека при рождении, наступлении регул, и кровь жертвенных животных в погребальном обряде и юношеских инициациях.

В разных вариантах у различных этнотерриториальных групп манси, обязательно совершался ритуал складывания отделившегося

детского места или последа (*сянь* ‘мать’). Его считали священным, «отношение к нему было особенно бережным, обмывали, заворачивали в чистую ткань и клали в специально приготовленную берестяную ёмкость» [10, 135–136; 21, 96]. После помещения последа в *сянь сьвт* ‘кузовок для матери’ (в. сос.) или *сянь паюп* (сыгв.) его ритуально вывешивали на дерево, чтобы таким образом защитить ребёнка.

Следующим этапом отделения от материнской утробы можно считать первое омовение. По замечанию А. ван Геннепа «это не только имеет гигиеническое значение, но может рассматриваться и как составляющая обряда очищения, который можно отнести к группе обрядов отделения от матери» [5, 53]. Символическое значение обмывания ребёнка – отделение его от «нечистоты», которая перешла на него из утробы матери. Также ребёнка окуривают тлеющей чагой.

Первое омовение происходит через 7–9 дней, когда отпадёт засохший пупок (*тосыглым пукни* ‘высохший пупок’). Его заворачивают в чистую ткань, отдают матери, которая, после перехода в жилой дом, спрячет его в щель с внутренней стороны одного из брёвен дома *нор халн нōх-пувтмилаве* ‘в отверстие между брёвен помещали (вталкивали)’ [Устное сообщение Д. С. Вынгилевой (Самбиндаловой), д. Верхнее Нильдино, 1994 г.].

Вместо отпавшего пупка изготавливают искусственный заместитель – *няврам мохыл* ‘детский узел или узел ребёнка’ (связанные в узел семь полосок ткани), который помещался в берестяной кузовок [Устное сообщение Г. К. Алгадьевой (Самбиндаловой), пос. Хулимсунт, 2002 г.]. Верхне-сосвинские манси проводили обряд «захоронения» пупка-заместителя младенца, после которого, коробочку вместе с первой временной колыбелью ребёнка относили в лес [18, 87]. С одной стороны, совершался обряд отделения от прежнего безбытийного состояния иного мира, а с другой – частичка пупка обретала место в пространстве жилища ребёнка, являясь его охранителем. Такие действия по отделению должны быть компенсированы, хотя бы временно, мерами предосторожности.

Только что родившегося младенца, как и человека, находящегося у порога смерти, манси называют общим табуированным словом *кёньсян* (в значении ‘возродиться’), что согласуется с представлениями о реинкарнации – вселении

в новорождённого души умершего родственника (*ханланкве* ‘приклеить, подклеить’, ‘прилепить’) [23, 138]. С точки зрения мансийского языка, семантический ряд: *о-на* ‘дед, предок, уходящий/ушедший’ и *ā-на* ‘[для] младенца’ (потомка, возрождённого) может указывать на некое временное вместилище. Здесь, по аналогии с представлениями об обрядах перехода, перед возрождением, предок должен испытать пограничное состояние символической смерти. Для этого его нужно поместить в сакральное (тайное) помещение, где произойдёт его инкубация и обновление, т. е. перерождение. Следовательно, *āна* и есть та вещь (предмет) в которой новорождённый будет находиться в переходное безвременье из состояния новорожденного / младенца в ребёнка, достигшего возраста покидания колыбели. Не случайно конструкции первых двух временных колыбелей (*люль сāн* ‘плохой чуман’, *сāнхос* ‘удлинённый берестяной чуман’) внешне имеют схожесть с гробом (невысокая четырёхугольная с закруглёнными концами коробка, без узоров и окантовки) – символом вместилища, с которого человек начинает свой жизненный путь и в котором завершается его связь с миром людей [18, 87].

Сакральный статус детской колыбели

Колыбель играет важную роль в жизни человека, являясь первым его вместилищем-домом. В связи с большой уязвимостью новорождённого, колыбель и ребёнок окружаются множеством предписаний, которые регламентируют его взаимоотношения с окружающим миром. Все они преследуют одну главную цель – защиту младенца и наделение его в дальнейшем счастливой судьбой. Отсюда особый сакральный статус колыбели и предметного мира колыбельного пространства, все действия, по отношению к которым, сопровождаются обрядами и системой табу.

В традиционной культуре манси все предметы и вещи, имеющие отношение к возрастной периодизации, сакрализованы. Не составляет исключения и детская колыбель *āна*. О том, что *āна* вещь не утилитарная, а изначально несёт сакральный смысл, свидетельствуют сохранившиеся мансийские мифы, легенды, предания.

В текстах мифов верхне-сосьвинских манси содержатся сведения о спуске *Нуми Тōрум* ‘Верхним богом’ с Небесного верха на Землю

своей дочери в люльке, прикреплённой к цепи. *Нуми Тōрум* «собирает обухов многих топоров, много собирает. Половинки многих пешней, много собирает» и всё это отдаёт «железо кующим семи кузнецам» (в других сюжетах он сам выступает в роли кузнеца), из всего собранного металла они изготовили «трёхсотсаженную железную цепь», к которой прикрепили люльку [14, 37; 34; 35]. ... «*Щёпер олн, камн олн āпан ты ūнттвес* ‘в люльку из чистого серебра, из серебра низкой пробы (со сплавом меди), туда усадил’», и в ней спустили её вниз. Здесь следует объяснить, что речь идёт о качестве серебра, поскольку есть другие переводы (например, с «изображением глухаря»). На верхне-сосьвинском диалекте *сёпер* (*щёпер*) ‘чистый’ = *сёпер олн* (чистое серебро), а *сёпыр* (*щёпыр*) ‘глухарь’; *камн олн* не медные деньги, а ‘серебро низкой пробы’, поскольку имеет сплав с медью [36, 729], а сама медь называется *аргин*. Дочь *Тōрум*’а, оказавшись на Земле, приобретает статус мифологического первопредка в образе медведицы (*тōрев*). Она не сразу оказалась внизу, сначала её кости, тело, были слабыми (*луве иу лувты, нёвле иу нёвильтаве* ‘кости ещё не окрепли, мясо (тело) ещё неросло’, букв.: не стало мясистым), они крепили в процессе семилетнего пребывания качающейся между Небом и Землёй люльки, в горловине гор, с Южной стороны на сторону Северную и обратно.

Отсюда обычай укладывания младенца в подвешенную люльку до времени, пока *Луве лувтыс, нёвле нёвильтавес* ‘Кости костями стали, тело телом стало’ (букв.: мясомросло). *Ана* в данном случае выступает подобием мифологической люльки, связующим звеном между первопредком и ныне живущими людьми. Таким образом, каждый младенец повторял миф о перворождении и путь именованного предка.

Обустройство первого «вместилища» ребёнка сопровождается многими охранительными обрядами, имеющими целью защиту границ его колыбельного пространства. На дно люльки кладётся *оссы* – длинная, тонкая, мягкая стружка и *сāлы пун* ‘шерсть со шкуры оленя’, *тулх* ‘шкурка с шеи оленя’ (борода), что соответствует обустройству гроба покойника: стружка, шкура, береста, чьи символы способствуют установлению контактов с миром предков. Оберегом для ребёнка является одеяльце *лōукв*,

сшитое из лоскутков шкур (белки, ондатры, соболя), или, например, как у сыгвинских манси – из шкур лебедя или зимней шкурки зайца. Помимо того, что лоскутность в традиционной культуре является символом защиты, здесь в качестве охранителей выступают шкурки животных, символизирующие духов-покровителей или охранных ценностей (например, *каляй нёхс* ‘самочка соболя’, дух-покровитель верхне-сосвинских манси; ондатра – имеет ценный охранительный мускус).

Обряды промежуточного периода

С отпадением пупка связь ребёнка с иным миром ослабевает, но он всё ещё подвержен влиянию сверхъестественных сил, поэтому всё, что связано с младенцем, продолжает табуироваться и окружается предохранительной магией. После ритуала захоронения пупка и первого омовения, ребёнка перекалывают в другую временную люльку, название которой также остаётся табуированным – *сāнхос* (букв.: берестяная удлинённая ёмкость). Эта колыбель изготавливалась матерью, как и первая. Сшивалась из полос бересты в виде удлинённой берестяной коробки. Она не орнаментировалась, и не прошивалась по краю древесным тоненьким корнем, т. е. оставалась без окантовки. От первой её отличает размер, т. к. она делается уже для чуть подросшего младенца и вместо *оссы* на дно колыбельки кладётся *сāп* – размятая до крошки труха сухого сгнившего дерева, чаще всего *хāльийв сāп* ‘крошка берёзы’ (сыгв.) или *тыпийв сāп* ‘крошка ивы’ (в. сос., в. лозв.) [Устное сообщение Н. К. Тасмановой (Самбиндаловой), с. Няксимволь, 2002 г.]. Считается, что малыша предохраняют от недобрых сил и от «плохого взгляда» пелёнки из старой, поношенной одежды родителей, которая, якобы, сохраняет их священную силу. При его пеленании сначала накладывают левую сторону пелёнки и только потом правую. Этот обычай связан со строгим разграничением мира живых и мира мёртвых. Пока ребёнок находится в родильном домике используются только лоскуты одежды матери (в. сос.). Лучшим вариантом считается использование кусочков одежды брата матери (сыгв.). После окончания срока использования пелёнки уносят в лес, и больше никогда их не применяют [21, 97; 22, 11–12; 29, 82–84].

В этой второй люльке ребёнок находится до перемещения его в постоянную колыбель (до 21-го дня, иногда и более) и «перехода» из

маленького родильного домика в жилой дом [Устное сообщение Г. К. Алгадьевой (Самбиндаловой), пос. Хулимсунт, 2000 г.].

Перед выходом из *мāнькол*’а, мать перекалывает ребёнка в постоянную колыбель, окуривает приготовленную для себя одежду и очищается сама. После одевает «чистую» одежду, а родильную, вместе со второй временной люлькой, уносит за *мāнькол* и там её подвешивает на дерево.

Для ребёнка этот переход обставляется особыми обрядовыми действиями. Так, поверх завязок в люльку кладутся полоски ткани (ленточки, тесёмки) с воткнутыми в неё иголками. Полосок должно быть четыре, если девочка и пять – если мальчик. Затем поверх колыбели, на специально изготовленную дугу, набрасывается полог или большой платок, полностью скрывающий *āпу* с младенцем так, чтобы его никто не видел, и он ничего не видел.

В этих действиях явно просматривается символика переходных состояний. Первое – полоски ткани красного цвета, выложены поперёк тела ребёнка, символизируют наложение на «тело» так называемых «знаков смерти», определяющих переход из одного состояния в другое. В погребальном обряде такие же символические полоски (4–5) накладываются тампоном с «чистой водой» на тело покойного. В родильной обрядности на щёки новорождённого наносятся полоски с кровью от плаценты. И только в мужских инициациях в качестве знаков «временной смерти» делаются надрезы кожи (кровь, шрамы) [19, 109]. В то же время, ленты красного цвета считаются оберегом от дурного глаза (сглаз, порча), так же они служат для отвлечения взгляда. Красный цвет ассоциируется с огнём и кровью. Иглы, как любой другой металл, имеют охранительную функцию.

Второе – как известно, в обрядах перехода, испытуемый подвергается символическому ослеплению, которое связано также с пребыванием в стране смерти. В погребальном обряде, во время переправы покойного из дома до кладбища, гроб с телом покойного накрывается пологом или большим платком [21, 107]. Временное «ослепление» является ещё и символом пересечения пространства. Например, в мансийском фольклоре, герой завязывает глаза и голову платком и засыпает, а когда просыпается, то оказывается в ином времени и в ином месте. Ещё один признак имеющий схожесть с по-

хоронами, внос ребёнка в дом ногами вперёд. Происходит это так: женщина, несущая *ānu* с ребёнком, подходит к жилому дому, дверь открывается, но люльку она не сразу вносит, сначала просовывает её часть, но задом наперёд, в дверное отверстие, чтобы только показать, и так четыре (если девочка) и пять (если мальчик) раз, и только потом дверь распахивается, и она «запрыгивает» в дом.

Символика порога имеет важное значение в обрядах перехода. «Переступить порог» означает приобщиться к новому миру. Обряды прохождения через дверь, как и действия, совершаемые на самом пороге, А. ван Геннеп отнёс к промежуточным обрядам, за которыми открывается другой мир, иной статус. В этом проявляется феномен промежуточного состояния.

Обряды включения в новый мир. Принятие ребёнка в число равноправных членов общества происходило не сразу после его рождения. Г. И. Пелих связывала наделение человеческими качествами ребёнка у селькупов с зарастанием пупа и препятствием, таким образом, выхода его жизненной силы из тела, а И. Н. Гемуев – с появлением у них зубов [4, 128, 135; 17, 30]. В любом случае цель обрядов включения – введение ребёнка «в мир». Обряды включения А. ван Геннеп подразделял на предварительные и окончательные [5, 54]. Мы относим предварительные обряды к колыбельному периоду, оставляя за окончательными период достижения ребёнком возраста выбегания из дома.

Предварительный обряд включения связан с наделением ребёнка новой, теперь уже постоянной колыбелью – собственным жилым пространством, атрибутом его нового социального статуса. Представления и предписания по уходу за младенцем в этот период всё ещё исходят из наличия связи его с миром предков. Обустройство люльки остаётся прежним: на дно кладётся *cāp* ‘древесная крошка’, которая легко впитывает влагу. На крошку кладётся *cāly nун* ‘оленья шерсть’ и подстилка *тулх* ‘шкурка с шеи оленя (борода)’ с мягкой, длинной шерстью, которая хорошо отстирывается и быстро просыхает. Укрывают ребёнка лоскутным одеяльцем с мозаичным рисунком, сшитым из шкурок пушных зверей (*лэукув* букв.: белка). Лоскутность, как отмечалось выше, является защитой, в мифологическом пространстве связывается с символикой конца и начала.

К прежнему обустройству добавляется пластинка из бересты, величиною в две ладони (*cāsnētмил*). Она кладётся на колени ребёнку, сверху крепко привязывается, чтобы его ноги не искривились и не намокло одеяльце [21, 92].

Перед тем как уложить ребёнка в люльку, проводится ритуал очищения *такталахтыл* [Устное сообщение Е. К. Сетовой (Вынгилевой), д. Верхнее Нильдино, 2007 г.]. Поджигается кусочек хорошо просушенной чаги (*cōc*), она должна тлеть и давать дым, для усиления запаха в тлеющую чагу кладётся кусочек мускуса бобра (*лālва*). Дымом мать очищает сначала колыбель, затем ребёнка. Дым чаги с запахом мускуса, используется в ритуальной практике как сакральное очистительное средство, но ему также приписывается и охранное свойство отпугивания нечистой силы. По представлениям манси, способностью отпугивать злых духов обладают колющие, рубящие и режущие предметы из металла. Поэтому под порог кладётся топор, в косяк двери втыкаются ножи, около ребёнка, или на дно люльки также кладётся нож (если мальчик) или ножницы (если девочка), к одежде прикрепляются булавки.

На этом этапе с постоянной колыбелькой проводится обряд, определяющий переход нового члена семьи в следующую фазу его жизни – *āпат хуйнэ нъяврам* ‘в люльке спящий [находящийся] ребёнок’. Ритуал перекладывания в постоянную колыбель совершается накануне переселения матери и ребёнка из маленького, родильного домика в жилой. Постоянных люлек у ребёнка две – *йти āпа* ‘ночная’, без спинки от слова *йтимаc* ‘стемнело, стало темно’. В ней ребёнок находится с вечера и до утра, днём же он обитает в *хōтал āпе* ‘дневной’, от слова *хōтал* ‘день’ (рис. 1). Дневная *āпа* имеет спинку, чтобы ребёнку было удобно сидеть. Изготовлены они также из пластин коры берёзы, сшитых друг с другом сухожильными нитями, но уже не прямоугольные коробки, а овальные люльки, имеют окантовку – обшиваются по периметру тонким древесным корнем и оформляются охранительными узорами [9, 85; 29, 87; 31, 134–135]. Бордюры, особенно орнаментальные, символизируют пространство, обладающее способностью удерживать живые субстанции (души).

Как правило, на спинке дневной и у изголовья ночной люльки размещается изображение птицы сна (*урум уй* ‘сна зверь’), которое имеет

магическое значение. По поверьям манси одна из душ человека предстаёт в виде птицы и может покидать тело во время сна. Процарапанный узор *ўлум ўй* на люльке служит, таким образом, вместилищем для души и удерживания её возле младенца [31, 134–135], а палиндромные орна-

менты, украшавшие спинку колыбели, выступают в качестве апотропея. Изображение *ўлум ўй* с полным основанием можно назвать, вслед за С. Лангер, «заряженным» символом, поскольку оно несёт важную семантическую нагрузку в структуре комплекса понятий о душе человека.



Рис. 1. *Йти апа* ‘ночная люлька’, *хўтал апа* ‘дневная люлька’ (манси), д. Ясунт, июль 2019 г. Фото автора

Сакральная защита ребёнка маркируется предметами-оберегами. Так на ручку ребёнка мать надевает шнурок с простенькой полоской разноцветного бисера (*сакквāлыг* ‘ниточка из бус’), которая не снимается до года. Объясняется этот обычай необходимостью переключения внимания ребёнка с пальчиков на цветные бусинки, после того, как руки высвобождаются из-под завязок *апы*. По поверьям манси ребёнок, разглядывая пальцы, якобы, может считать их, а этого делать нельзя, чтобы не сокращались дни отведённой ему жизни [Устное сообщение Г. К. Алгальевой (Самбиндаловой), д. Хулимсунт, 2024 г.].

Ночью или днём, когда одна из колыбелек остаётся свободной (не занята ребёнком), мать помещает в неё свой *тучау* ‘женская сумочка для швейных принадлежностей’. Для защиты

малыша от разного рода напастей со стороны недоброжелательных сверхъестественных сил помимо металлических предметов, в люльку можно положить точильный камень или спички. Считается, что таким образом злым духам не позволяют занять место ребёнка. Также строго-настрого запрещается (*ат тайи*) качать пустую люльку, иначе ребёнок будет беспокойным. Так происходит освоение колыбели по линии усиления её охранительных функций.

В пространстве жилого дома для младенца с его колыбелью отводится особое безопасное место *нэ пал* ‘женская половина’. К люльке привязывают верёвку в виде узкого, длинного ремня *нярквāлыг* (букв.: *няр* ‘голый’ и *квāлыг* ‘верёвка’) из полоски выделанной шкуры со спины лося (в. сос.), в других случаях из полоски звеньев цепочки, вырезанных

из цельного куска берёзы (сыгв.) [Устное сообщение Г. К. Алгальевой (Самбиндаловой), д. Хулимсунт, 2024 г.; М. С. Меровой (Хатаневой), с. Саранпауль, 2000 г.]. С помощью *нярк-вӓлыг* колыбель прикрепляется к деревянному крючку, вбитому в потолок, при этом используется живой охранный («солнечный», «правильный») узел [15, 95, 227], выступающий в качестве берега.

Люлька находится на уровне середины высоты дома – самом комфортном местонахождении: не достаёт холодный воздух с пола и можно свободно её раскачивать. Кроме того, в религиозных воззрениях манси середина дома маркируется как Средний мир (мир людей и семейных охранителей) [20, 255, 257], потолок – Верхний мир (мир богов и духов), что должно обеспечить благополучное существование ребёнка. Ремень-верёвка из кожи лося в данном случае выступает как «пуповина» связующая эти миры, а также может рассматриваться в качестве обряда подключения ребёнка к своей «антропологической тотемической группе» (по Геннепу).

В постоянной колыбели ребёнок находится до достижения следующей детской возрастной категории *кон-хӓйтыгтанкве янытыг нӓврам* (букв.: ребёнок, достигший возраста выбегания из дома), т. е. до времени, когда обретёт возможность на выход за пределы освоенной территории.

Следует заметить, что обычай «выхода» ребёнка из люльки также закреплён «законом предков». Дух-предок в образе медведицы, как говорилось выше, спущен в люльке. На Медвежьем празднике воплощение медведицы (*тӓрев*) представляет «голова, уложенная на лапы» (*имта*), которая также находится в люльке с первых обрядовых действий с места, где она *кӓтын паттыс* (букв.: в руки упала, т. е. была добыта) и до самого последнего дня праздника. В ходе церемонии представляется, что младенец, прибывший в праздничный дом, с каждым днём взрослеет и в конце становится матёрым зверем. Естественно, люлька, в которой возрождённый зверёк (*кӓньсян*) был доставлен, оказывается ему мала, поэтому её, сопровождая обрядами, выносят на улицу, увозят или уносят в сторону леса и там переворачивают. Эти действия символизируют переход в другое возрастное состояние и регламентируют реальный выход ребёнка из *ӓны*:

подросток, люльку можно выносить или спрятать (перевернуть).

В своём исследовании мы стремились показать, вслед за С. Лангер, «как наше реагирование на знаки становится, в свою очередь, знаком новой ситуации; значение первого знака, «обналичиваясь», становится контекстом для следующего знака. Это даёт нам ту непрерывность актуального опыта, которая делает его крепкой основой реальности...» [13, 249].

Обсуждение и заключение

В статье впервые с позиции теории обрядов перехода рассмотрены этапы жизни ребёнка колыбельного периода: стадия отделения, промежуточная и включения. Выстроена последовательность ритуально-обрядовых действий, которые в семейной обрядности манси исполняются в установленном традицией порядке. Только при соблюдении этой последовательности этапов можно судить об оформлении обряда перехода от стадии отделения, через промежуточное (переходное) состояние в стадию включения в новое состояние. В этой целостности заключается новаторская мысль Арнольда ван Геннепа и наше авторское «прочтение» триады этапов обряда перехода применительно к периоду раннего детства.

Маркерами этапа отделения выступают обряды, содержащие акт разрыва с прежним инобытийным состоянием: выход из «невидимого» (утробного, изолированного) состояния в мир видимый, явленный; отсечение пуповины, соединяющей человека с потусторонним миром; первое очищение (омовение, окуривание), как отделение от прежнего состояния. Вместе с тем, следует заметить, что, следуя «методу чередований», становится очевидным: этапы обряда перехода выражены не абсолютно, а меняют смысловое значение в зависимости от совершаемых действий. Так стадия отделения включает обряды, символизирующие связь с миром предков: колыбель и её устройство схожи с конструкцией и обустройством гроба, да и само название колыбели – *ӓна* (*ӓ-на* ‘[для] младенца’, в значении «для возрождённого», указывает на неё как на утробу потустороннего мира, которая преображала ещё не принадлежащего миру людей ребёнка, в земное существо. Так устанавливалась связь с миром предков для последующей реинкарнации. Это приобщение отмечено защитными действиями

по охране ребёнка и его колыбельного пространства различными оберегами: совершением ритуала «захоронения» пуповины и последа в коробочке на дереве (обряд породнения с растительным покровителем), использование в колыбели подстилки из шерсти оленя и лоскутного одеяльца из шкурок животных, которые символизируют духов-покровителей семьи и рода, помещение засохшей частички пупка в щели между брёвен жилого пространства дома как подключение к миру людей. В качестве предохранительной магии можно рассматривать и пренебрежительные названия первых колыбелей («плохой [негодный] берестяной чуман», «берестяная чашка для кормления собак»), которые имеют целью защитить ребёнка от посягательств злых духов Нижнего мира.

В традиционном мировоззрении манси смысловой код колыбели – возродить жизнь, выступить в качестве «подготовительного» этапа для приобщения ребёнка к новому земному периоду его существования.

Промежуточный период, при ослабевании связи ребёнка с потусторонним миром, продолжает сохранять многие способы защиты от внешней угрозы (злых духов, сглаза). Сакральной защите ребёнка способствуют пелёнки из поношенной одежды родителей, выступающие в качестве апотропея, полог (покрывало, большой платок), делающее ребёнка невидимым и сохраняющий его пространство. Перед выходом из родильного домика, мать перекладывала ребёнка в постоянную колыбель, в которой совершался обряд пересечения порога и вхождения ребёнка в жилой дом (обретение своего пространства-дома), а с другой стороны, все действия сопровождалось обрядом символического «ослепления» ребёнка, наложением полосок ткани красного цвета поперёк тела ребёнка (символ так называемых «знаков смерти» в обрядах инициации, похоронно-погребальном), определяющих переходное состояние покойного для последующего возрождения.

Этап включения в новый мир связан с наделением ребёнка постоянным домом-колыбелью, по отношению к которой сохраняются все ранее отмеченные защитные действия, а также ритуальное очищение-окуривание от переходного состояния в сакрально чистое пространство постоянной колыбели. Ритуал перекладывания в постоянную колыбель знаменует обретение ребёнком нового статуса – вхождение в состав членов своей семьи.

Важно учитывать, что этот период отмечен наделением ребёнка душой, для охраны которой на люльках (дневной и ночной) появляются магические орнаменты и бордюры-окантовки, символизирующие пространство, обладающее способностью удерживать душу ребёнка. К комплексу сильных оберегов добавляются колющие и режущие металлические предметы, а также точильный камень, спички, имеющие в традиционной культуре высокий семантический статус.

Люлька подвешивалась к потолку ремнём из полоски кожи лося (дух-покровитель в зооморфном образе) и привязывалась к крючку «солнечным» узлом, символизирующим долголетие. Кроме того, её срединное положение в пространстве дома маркировалось как Средний мир (мир людей), а ремень-верёвка в данном случае выступала как «пуповина», всё ещё связывающая ребёнка с потусторонним миром мифологического первопредка, путь которого повторяет каждый родившийся малыш.

Как видим, многочисленные обряды и ритуалы, сопровождающие отдельные этапы переходных состояний, моделировали благополучие, сакральную защиту и наделение ребёнка жизненной силой, в том числе и посредством оберегов. Их, вслед за А. Геннепом, с полным основанием можно назвать «межевыми столбами», которые призваны защищать пространство ребёнка от проникновения вредных духов, особенно в местах пересечения границ.

Список сокращений

в. лозв. – верхне-лозвинские манси, в. сос. – верхне-сосьвинские манси, сыгв. – сыгвинские манси.

Список источников и литературы

1. Баатарсуурэн О. Ритуал и символ казахского народа «бесик» или «колыбель младенца» // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки: новые подходы и методы: Сб. науч. трудов по матер. Междун. науч.-практич. конференции. Белгород: Агентство перспективных научных исследований, 2021. С. 12–14.

2. Байбурун А. К. Проблемы изучения прагматики в архаической культуре // Знания и навыки уральского населения в древности и средневековье. Екатеринбург: Наука, 1993 С. 3–15.
3. Василевич Г. М. Тунгусская колыбель (в связи с проблемой этногенеза тунгусо-маньчжуров) // Сборник музея антропологии и этнографии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 19. С. 5–28.
4. Гемуев И. Н. К истории семьи и семейной обрядности селькупов // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1980. С. 86–138.
5. Геннеп А. Обряды перехода: системное изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. 196 с.
6. Гоноров Ж. Л. Обряды детства в культуре бурят // Наука, культура, общество: региональные проблемы и перспективы: Сб. статей по материалам Республиканской науч.-практич. конференции. Улан-Удэ: Восточно-Сибирский государственный университет технологий и управления, 2022. С. 57–63.
7. Евтушенко Э. А. Семантический код качания в колыбельном фольклоре русского народа // Исследования по семантике: Научный сборник статей, посвящённый 85-летию со дня рождения доктора филологических наук, профессора Рейды Миргалеевны Гайсиной. Уфа: Уфимский университет науки и технологий, 2023. С. 167–174.
8. Ермакова Е. Н. Колыбель в культуре сургутских ханты // Коренные народы в современном мире: актуальные проблемы сохранения этнокультурного достояния. Сб. материалов городской научно-практической конференции. Ханты-Мансийск: Сектор ред.-издат. работы Научной библиотеки ЮГУ, 2024. С. 29–36.
9. Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность. Новосибирск: Наука: Сиб. предприятие, 1997. 160 с.
10. Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). СПб.: Алмаз-Граф, 2014. 287 с.
11. Иванова Ю. И. Послесловие // Геннеп А. Обряды перехода: системное изучение обрядов. М.: Восточная литература РАН, 1999. С. 180–196.
12. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
13. Лангер Сьюзен. Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства. М.: Республика, 2000. 287 с.
14. Медвежьи эпические песни мани (вогулов) / авт.-сост. Е. И. Ромбандеева. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. 658 с.
15. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. 261 с.
16. Новикова Н. И. Рождение ребёнка и связанные с этим представления и обряды манси // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребёнка. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 160–176.
17. Пелих Г. И. Селькупская мифология. Томск: Изд-во НТЛ, 1998. 79 с.
18. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
19. Попова С. А. Обрядовая деятельность народа манси. Обряды жизненного цикла: учеб.-методическое пособие. Ч. I. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 111 с.
20. Попова С. А. Великая богиня *Сянь* 'Мать' в мифах, ритуалах и религиозных представлениях Верхнесосьвинской группы манси // Современная научная мысль. М.: НИИ ИЭП, 2022. № 6. С. 253–258.
21. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Сев. дом; Сев.-Сиб. рег. кн. изд-во, 1993. 208 с.
22. Ромбандеева Е. И. Мансийский обряд, связанный с рождением ребёнка // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Вып. 1. С. 6–14.
23. Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: Пособие для учащихся начальной школы. Л.: Просвещение, 1982. 360 с.
24. Соколова З. П. Ханты и Манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
25. Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. 176 с.
26. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов: Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972. С. 77–103.
27. Тошцакова Е. М. Черты народной культуры алтайцев (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1978. 157 с.
28. Фёдорова Е. Г. Ребёнок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, Лен. отд-е, 1988. С. 80–95.
29. Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. Санкт-Петербург: Петербургкомстат, 1994. 288 с.
30. Хомич Л. В. Колыбель народов Сибири (к вопросу о типологии) // Материальная и духовная культура народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 24–49.
31. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Труды института этнографии АН СССР. Нов. Серия. М.: Наука, 1959. Т. 51. С. 114–143.
32. Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo (Чистота и опасность: анализ понятий загрязнения и табу). London; New York: Routledge, 1966. 193 p.
33. Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen / Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1958. 443 p.

34. Kannisto–Liimola. Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Arturri Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Helsinki: Porvoo, 1958. Band IV. Bärenlieder. 552 p.
35. Munkacsı B. Wogul népköltési gyűjtemény. Budapest: Akademiai kiado 1896. K. III. Medveénekek. 440 p.
36. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. Budapest: Akademiai kiado, 1986. 950 p.

References

1. Baatarsuren O. *Ritual i simbol kazakhskogo naroda “besik” ili “kolybel’ mladentsa”* [Ritual and symbol of the Kazakh people “besik” or “baby’s cradle”]. *Gumanitarnyye, sotsial’no-ekonomicheskiye i obshchestvennyye nauki: novyye podkhody i metody: Sb. nauchnykh trudov po materialam Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Humanities, socio-economic and social sciences: new approaches and methods: Collection of scientific articles based on the materials of the International scientific and practical conference]. Belgorod: Agentstvo perspektivnykh nauchnykh issledovaniy Publ., 2021. Pp. 12–14. (In Russian)
2. Bayburin A. K. *Problemy izucheniya pragmatiki v arkhaiskoy kul’ture* [Problems of studying pragmatics in archaic culture]. *Znaniya i navyki ural’skogo naseleniya v drevnosti i srednevekov’ye* [Knowledge and skills of the Ural population in antiquity and the Middle Ages]. Yekaterinburg: Nauka Publ., 1993. Pp. 3–15. (In Russian)
3. Vasilevich G. M. *Tungusskaya kolybel’ (v svyazi s problemoy etnogeneza tunguso-man’chzhurov)* [Tungusic cradle (in connection with the problem of ethnogenesis of the Manchu-Tungus peoples)]. *Sbornik muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography], 1960, no. 19, pp. 5–28. (In Russian)
4. Gemuev I. N. *K istorii sem’i i semeynoy obryadnosti sel’kupov* [To the history of a family and family rituals of the Selkup people]. *Etnografiya Severnoy Azii* [Ethnography of Northern Asia]. Novosibirsk: Nauka, Siberian Branch Publ., 1980. Pp. 86–138. (In Russian)
5. Gennep A. *Obryady perekhoda: sistemnoye izucheniye obryadov* [Rites of transition: systematic study of rites]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 1999. 196 p. (In Russian)
6. Gongorov Zh. L. *Obryady detstva v kul’ture buryat* [Childhood rituals in the culture of the Buryats]. *Nauka, kul’tura, obshchestvo: regional’nyye problemy i perspektivy: Sb. statey po materialam Respublikanskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Science, culture, society: regional problems and prospects: Collection of articles based on the materials of the Republican scientific and practical conference]. Ulan-Ude: Vostochno-Sibirskiy gosudarstvennyy universitet tekhnologii i upravleniya Publ., 2022. Pp. 57–63. (In Russian)
7. Yevtushenko E. A. *Semanticheskiy kod kachaniya v kolybel’nom fol’klore russkogo naroda* [Semantic code of swing in the lullaby folklore of the Russian people]. *Issledovaniya po semantike: Nauchnyy sbornik statey, posvyashchenny 85 letiyu so dnya rozhdeniya doktora filologicheskikh nauk, professora Reydy Mirgaleyevny Gaysinoy* [Research on semantics: Scientific collection of articles dedicated to the 85th anniversary of the birth of Doctor of Philology, Professor Reyda Mirgaleevna Gaysina]. Ufa: Ufimskiy universitet nauki i tekhnologii Publ., 2023. Pp. 167–174. (In Russian)
8. Yermakova Ye. N. *Kolybel’ v kul’ture Surgutskikh khanty* [A cradle in the culture of the Surgut Khanty people]. *Korennyye narody v sovremennom mire: aktual’nyye problemy sokhraneniya etnokul’turnogo dostoyaniya. Sb. materialov gorodskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Indigenous peoples in the modern world: actual problems of preserving ethnocultural heritage. Collection of materials of the city scientific and practical conference]. Khanty-Mansiysk: Sektor redaktorsko-izdatel’skoj raboty Nauchnoj biblioteki YUGU Publ., 2024. Pp. 29–36. (In Russian)
9. Zenko A. P. *Predstavleniya o sverkh’yestestvennom v traditsionnom mirovozzrenii obskikh ugrov* [Representations of the supernatural in the traditional worldview of the Ob Ugrians]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1997. 160 p. (In Russian)
10. Ivanova V. S. *Lokal’nyye osobennosti v obryadnosti severnykh mansi (konets XIX – nachalo XXI veka)* [Local peculiarities in the rituals of the Northern Mansi (late XIX – early XXI centuries)]. Saint-Petersburg: Almaz-Graf Publ., 2014. 287 p. (In Russian)
11. Ivanova Yu. I. *Poslesloviye* [Afterword]. *Gennep A. Obryady perekhoda: sistemnoye izucheniye obryadov* [Gennep A. Rites of transition: systematic study of rites]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 1999. Pp. 180–196. (In Russian)
12. *Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* [Sources on the ethnography of Western Siberia]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1987. 284 p. (In Russian)
13. Langer Susan. *Filosofiya v novom klyuche: Issledovaniye simboliki razuma, rituala i iskusstva* [Philosophy in a new key: Study of the symbolism of mind, ritual and art]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 287 p. (In Russian)
14. *Medvezh’i epicheskiye pesni mansi (vogulov)* [Bear epic songs of the Mansi (Vogul) people]. Comp. E. I. Rombandeeva. Khanty-Mansiysk: Print-Klass Publ., 2012. 658 p. (In Russian)
15. Moldanova T. A. *Ornament khantov Kazym’skogo Priob’ya: semantika, mifologiya, genezis* [Ornament of the Khanty people of the Kazym Ob region: semantics, mythology, genesis]. Tomsk: Izdatel’stvo Tomskogo universiteta Publ., 1999. 261 p. (In Russian)
16. Novikova N. I. *Rozhdeniye rebonka i svyazannyye s etim predstavleniya i obryady mansi* [The birth of a child and related representations and rituals of the Mansi people]. *Obychai i obryady, svyazannyye s rozhdeniyem rebonka* [Customs and rituals associated with the birth of a child]. Moscow: IEA PAN Publ., 1995. Pp. 160–176. (In Russian)
17. Pelikh G. I. *Sel’kupsкая mifologiya* [Selkup mythology]. Tomsk: Isdatelstvo NTL Publ., 1998. 79 p. (In Russian)
18. Popova S. A. *Obryady perekhoda v traditsionnoy kul’ture mansi* [Rites of transition in the traditional culture of the Mansi people]. Tomsk: Izdatelstvo Tomskogo universiteta Publ., 2003. 180 p. (In Russian)

19. Popova S. A. *Obryadovaya deyatel'nost' naroda mansi. Obryady zhiznennogo tsikla: ucheb.-metodicheskoye posobiye* [Ceremonial activity of the Mansi people. Rituals of the life cycle: educational and methodical manual]. Khanty-Mansiysk: IITS YUGU Publ., 2010. Ch. I. 111 p. (In Russian)
20. Popova S. A. *Velikaya boginya Sān' 'Mat'' v mifakh, ritualakh i religioznykh predstavleniyakh Verkhnesos'vinskoy gruppy mansi* [The Great goddess Shchan 'Mother' in myths, rituals and religious representations of the Upper Sosva Mansi group]. *Sovremennaya nauchnaya mysl'* [Modern Scientific Thought], 2022, no. 6, pp. 253–258. (In Russian)
21. Rombandeeva E. I. *Istoriya naroda mansi (vogulov) i ego duhovnaya kul'tura (po dannym fol'klora i obryadov)* [History of the Mansi people (Voguls) and their spiritual culture (according to folklore and rituals)]. Surgut: Sev. dom, Sev.-Sib. kn. izd-vo Publ., 1993. 208 p. (In Russian)
22. Rombandeeva E. I. *Mansiyskiy obryad, svyazanny s rozhdeniyem rebonka* [Mansi rite associated with the birth of a child]. *Narody Severo-Zapadnoj Sibiri* [Peoples of Northwestern Siberia]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta Publ., 1994, Iss. 1. Pp. 6–14. (In Russian)
23. Rombandeeva E. I., Kuzakova E. A. *Slovar' mansiysko-russkiy i russko-mansiyskiy: Posobiye dlya uchaschchikhsya nachal'noy shkoly* [Dictionary of the Mansi-Russian and Russian-Mansi: Textbook for elementary school students]. Leningrad: Prosveshchenie Publ., 1982. 360 p. (In Russian)
24. Sokolova Z. P. *Hanty i mansi: vzglyad iz XXI v.* [Khanty and Mansi peoples: a view from the XXI century]. Moscow: Nauka Publ., 2009. 756 p. (In Russian)
25. Taligina N. M. *Obryady zhiznennogo tsikla u synskikh khantov* [The rituals of the life cycle of the Synya Khanty people]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta Publ., 2005. 176 p. (In Russian)
26. Toporov V. N. *K proiskhozhdeniyu nekotorykh poeticheskikh simvolov: Paleoliticheskaya epokha* [To the origin of some poetic symbols: Paleolithic epoch]. *Ranniye formy iskusstva* [Early forms of art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1972. Pp. 77–103. (In Russian)
27. Toshchakova E. M. *Cherty narodnoy kul'tury altaytsev (XIX – nachalo XX v.)* [Features of the folk culture of the Altai people (XIX – early XX centuries)]. Novosibirsk: Nauka. Siberian Branch Publ., 1978. 157 p. (In Russian)
28. Fyodorova E. G. *Rebonok v traditsionnoy mansiyskoy sem'ye* [A child in a traditional Mansi family]. *Traditsionnoye vospitaniye detey u narodov Sibiri* [Traditional upbringing of children among the peoples of Siberia]. Leningrad: Nauka Publ., 1988. Pp. 80–95. (In Russian)
29. Fyodorova E. G. *Istorko-etnograficheskiye ocherki material'noy kul'tury mansi* [Historical and ethnographic essays on the material culture of the Mansi people]. Saint-Petersburg: Peterburgkomstat Publ., 1994. 288 p. (In Russian)
30. Khomich L. V. *Kolybel' narodov Sibiri (k voprosu o tipologii)* [The cradle of the peoples of Siberia (to the question of typology)]. *Material'naya i dukhovnaya kul'tura narodov Sibiri* [Material and spiritual culture of the peoples of Siberia]. Leningrad: Nauka Publ., 1988. Pp. 24–49. (In Russian)
31. Chernetsov V. N. *Predstavleniya o dushe u obskikh ugrov* [Ideas about the soul among the Ob Ugrians]. *Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy: Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaya seriya* [Research and materials on questions of primitive religious beliefs: Proceedings of the Institute of Ethnography of the USSR of the Academy of Sciences. New series]. Moscow: AN SSSR Publ., 1959. Vol. 51. Pp. 114–156. (In Russian)
32. Douglas M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London; New York: Routledge, 1966. 193 p. (In English)
33. Kannisto A. *Materialien zur Mythologie der Wogulen*. Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1958. 443 p. (In German)
34. Kannisto A., Liimola M. *Wogulische Volksdichtung*. Helsinki: Porvoo, 1958. Band IV. 552 p. (In German)
35. Munkacsı B. *Wogul nép költési gyűjtemény*. K. III. Medveénekek. Budapest: Akadémiai kiado, 1896. 440 p. (In Hungarian)
36. Munkácsı B., Kálmán B. *Wogulisches Wörterbuch*. Budapest: Akadémiai kiado, 1986. 950 p. (In German)

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Попова Светлана Алексеевна, ведущий научный сотрудник научно-исследовательского отдела Истории и этнологии, Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (628011, Российская Федерация, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, д. 14А, каб. 310), кандидат исторических наук.

rusina-popova@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-0675-2743

ABOUT THE AUTHOR

Popova Svetlana Alekseevna, Leading Researcher, Department of History and Ethnology, Ob-Ugric Institute of Applied Research and Development (628011, Russian Federation, Khanty-Mansi Autonomous Okrug – Yugra, Khanty-Mansiysk, Mira Str., 14A, office 310), Candidate of Historical Sciences.

rusina-popova@yandex.ru

ORCID ID: 0000-0002-0675-2743