

УДК 398.2

В.И. Сподина

**Оппозиция свет/тьма и звук/беззвучие  
в пространственном коде мироздания.  
Роль птиц-медиаторов в осуществлении связи между мирами**

*Аннотация.* В традиционном мировоззрении коренных народов Севера присутствовала мифологическая концепция, согласно которой помимо реального мира существовал и иной, пространственно-временной континуум – разомкнутые в бесконечность миры, заселенные сонмом всевозможных богов и духов. В концепции многоэтажной Вселенной Средний, Верхний и Нижний миры существовали как бы параллельно, но в то же время были взаимопроницаемы. В статье раскрывается значение света, звука и птиц-медиаторов в установлении коммуникативных каналов между мирами.

*Ключевые слова:* сакральный, звуковая кодировка, миф, орнитоморфные демиурги, татуировки, душа, звукоподражательные глаголы.

V.I. Spodina

**Opposition light/darkness and sound/soundless  
in spatial code of the universe.  
The role of birds-mediators in fulfillment of connections between the worlds**

*Summary.* In the traditional world view of indigenous people of the North there was a mythological concept, according to which in addition to the real world, different, the space-time continuum existed also – open to infinity worlds, populated by a host of various spirits. Middle, Upper and Lower worlds existed as a parallel in the concept of multistory Universe, but at the same time they had mutual permeability. The paper reveals the importance of light, sound and birds-mediators in establishment of communicative channels between the worlds.

*Keywords:* sacral, sound code, myth, ornitho-morphic demiurges, tattoos, soul, onomatopoeic verbs.

Идея проницаемости миров, многоэтажной Вселенной как единого гармоничного организма возникла уже в самом начале мироздания. В процессе творения мир переставал быть «безвидным» и «беззвучным». Отсутствие света и звука возвращает к состоянию дотворения, то есть к Хаосу. Именно свет и звук являются первыми сигналами, проникшими из Верхнего мира, мира божества Нуми Торума и его крылатых помощников, в Средний мир, находящийся в процессе создания. Любопытно отметить, что органы человеческого тела, участвующие в ощущении света (глаза, зрение) и звука (слух, уши), в традиционной культуре

наделялись известной автономией. Про человека, который ничего не видел и не слышал, аганские ханты говорят: Кавой-хаэмай мал ‘Уши-глаза закрыты’. Такое выражение еще могло означать потерю сознания, то есть невосприятие коммуникации.

В обско-угорской мифологии подчеркивается, что одним из имен демиурга Нум-Торума является Нум-Санкэ (Санкэ Торум). В призывных песнях южных хантов Санкэ чаще всего используют как эпитет к имени Торум в значении «золотой», «светлый», «белый», «сияющий», «верховный», «Бог-Свет» [1, 81]. В этой связи А.В. Головнёв замечает, что «труд-

но не увидеть в восточно-хантыйском Сўнк, южно-хантыйском Санге и мансийском Сян один праобраз, черты которого условно могут быть сведены к понятию рождающего духа...» [2, 531]. Известный этнограф в одной из своих работ высказывал предположение, что в угорской мифологии на месте Торума некогда существовал образ «внеземной рождающей стихии» Неба-Матери Санги, сохранившейся донныне в представлении о Санг-Вах (Небе-Железе) и понятии «духа вообще» – сунг, лунх, тонх [3, 216]. Кроме того, если учесть, что эпитет *sanki* верховного божества употребляется самостоятельно, то возможно (вслед за О. Хандыбиной, электронный ресурс) предположить, что Нум и есть свет.

Хотелось бы подчеркнуть одну особенность в связи с образом Нума. По отношению к другим богам он обладает наибольшей сакральностью, «чистотой». Не случайно у лесных ненцев звери и птицы мужского рода называются нум няңы ‘в сторону неба’, в отличие от животных женского рода тяң няңы ‘в сторону земли’ [4, 26]. С созидющим небесным светом также связывается образ жизнеподательницы восточных хантов Анки-пугос (Торум-анки). Ваховские ханты верили, что она посылает на землю детей с помощью солнечного луча. С сияющей небесной сферой связаны и мансийские верховные божества. Символами мансийской Калтащ являлись маршрутные лучи-нити – золотые, серебряные. Проникая в человека, они способствовали зарождению новой жизни. Солярная символика, универсальная для небесных божеств, раскрывается и через такую деталь, как волосы (лучи) богини. Когда золотая Калтащ распускает свои косы, от них расходится дневной свет, в них возникает «лунный свет».

Другая оппозиция звук/беззвучие в пространственном коде соответствует оппозиции движение/неподвижность, жизнь/смерть. Для

сравнения укажем, что хантыйское слово *холді* означает ‘безлюдный’ (*холді* мув ‘безлюдная земля’) и ‘тихий’ *хўслі-сійлді* ‘тихо-беззвучно’ одновременно [5, 297]. Ситуация мертвой, абсолютной тишины в мансийском языке передается идиоматическим выражением *акваг палиң суй āтим, нёлмың суй āтим* (букв.: нет никакого звука для уха, нет никакого звука языка) [6, 380].

Звук, как и свет, обладал способностью целенаправленно проникать в иные миры. В последнюю ночь медвежьего праздника череп добытого зверя васюганские ханты вывешивали на высоком дереве по направлению к восходу солнца, куда должна была уйти душа-тень священного животного. При этом, как сообщается в вогульской «медвежьей» песне: «Мой, звериной дочери, косатой головы трехкратный крик несется к моему отцу, моему *Numi-tārəm* – мужчине-отцу» [7, 17].

Звук проникал не только в Верхний мир, но и в Нижний, обладая способностью воздействовать на его обитателей. К примеру, резкие звуки шаманского бубна «проникают в мрачный мир духов и пробуждают их от постоянного сна» [Цит. по: 8, 114]. Во время священных праздников семилетнего цикла тегинских хантов Лунх-ях ‘Божественные танцы’ перед обложением в военное снаряжение семь крепких мужчин «три раза свистят свистом, похожим на свист великана-менква». В результате произошедших трансформаций одежда становится легкой и впору тому человеку, который будет ее надевать [9, 403]. Женщина-оборотень в коми-зырянском фольклоре после разрывания ребенка пополам «свистит и убегает прочь» [10, 197–198], т.е. исчезает.

Шум как признак появления негативных персонажей иных миров сопоставим со звуковой кодировкой сватовства у народа коми, разворачивающегося в маргинальном пространстве. Само появление сватов («иног» мира) в

обрядовой символике имело негативную окраску, поэтому даже малейшие отступления в их поведении от установленного свадебного этикета маркировались шуточным наказанием: их обливали водой, символика которой сама по себе уже является маркером переходного состояния. «Как инверсию к шумовому поведению сватовство можно рассматривать обычай, согласно которому невеста выражала свое негативное отношение к предстоящему браку более громким голосом» [Цит. по: 11, 28].

Первые звуки («какой-то шум», «слышно кто-то летит») [12, 258, 272] появляются в связи с перемещениями персонажей фольклора по мирам Вселенной. В ненецкой шаманской песне (самб'дабц) описывается, как Есь'тото Паяры 'Железкрылая гагара' «Небесные облака разрывая, с визгом летит она...» [2, 382]. В мансийской священной сказке Мā т̄лум ялпын м̄йт 'О возникновении Земли' повествуется, как Тох о́лыматэн акв-мат-эрт нуми т̄орумныл матыр курыгтанэ суйты. Ойка иснасныл кональ сунсы, нумыл т̄орумныл Кёр-Тāхт ты йив, мā кинсукве витын юв та сялтис «... однажды с Верхнего мира какой-то гул слышится. Муж из окна смотрит наружу: сверху с неба летит Железная Гагара» [6, 32–33]. В комментариях к текстам содержится важная с точки зрения данного сюжета подробность. Е.И. Ромбандеева связывает этимологию выражения т̄орумныл 'с неба' (от Т̄орум, т̄орм букв.: дрожавший) с «явлениями грозы, когда земля и небо содрогаются; это многозначное слово, ныне употребляющееся в значении: «небо, погода, природа, эра, эпоха, Вселенная, весь Мир, жизнь, Бог, икона» [6, 365]. Казымская богиня Калтащ

Вверх, к великому Торуму-отцу  
Южного ветра свистящим славным звуком,  
Южного ветра гудящим славным звуком  
Най, я, взымаю [13, 19].

Путешествие персонажей ненецкого фольклора в Верхние миры также сопровождается какофонией: «Шум восьми ушей звуку грома подобен», золотая птица «с шумом умчалась в небеса», «Два-Пушистохвостых (олень. – В.С.) / С той же силой мчатся / В сторону неба» [14, 183, 191, 335]. Семантика шумовых действий, несомненно, сопоставима со звуковой кодировкой ритуально-обрядовой деятельности, которая разворачивается, как правило, в маргинальном пространстве (т.е. в пространстве контактов с «иным» миром).

Для подавляющего большинства звуков периода первотворения характерна громкость, если не пронзительность. Звуки творения не просто привлекают к себе внимание: их нельзя не услышать. Изображенный в мифах мир шумит, гремит, визжит. Еще пифагорейцы обратили внимание на музыкальные соотношения сфер. Они утверждали, что, двигаясь сквозь эфир, планеты издают звуки в зависимости от своих размеров и скоростей. Самый низкий звук принадлежит Сатурну, а самый высокий и пронзительный – Луне [15, 126].

Человек не безразличен к звукам мира: осваивая его и осваиваясь в нем, он производит семиотизацию звукового пейзажа, т.е. отбор и содержательную интерпретацию слышимого. Термин «звуковой пейзаж» (le paysage sonore, the tuning of the world) использовал Шафер в своей работе, посвященной описанию мира через звуки [16]. Под интерпретацией звукового пейзажа следует понимать выявление смыслов, которые он приобретает при восприятии и освоении человеком картины окружающего мира и при формировании вслед за этим модели мира. Звучание является для человека необходимым признаком окружающего его мира, а «владение звуком», возможность производить и воспринимать звук – необходимым маркером живого мира. Одухотворение явлений природы, наделенных звуком и светом, выражалось в их персонификации. Ханты с рек Вах и

Васюган считали, что гром и молния – это «катание по небу и крик небольшой птицы, похожей на самку глухаря с крыльями в виде двух колотушек» [17, 107–108].

Одним из наиболее ярких примеров семиотизации звукового пейзажа являются гадания по раскатам грома, голосам птиц и пр. К примеру, по голосу белоклювой гагары (подставное имя *лор вой* ‘озер животное (птица)’) ханты р. Казым определяли погоду: «если она хорошим голосом кричит – хакх, хакх, будет хорошая погода, если плохим – ху-ув, ху-ув – то плохая» [18, 372].

В качестве источника звука выступали птицы, обладающие мобильностью и голосом. Эти способности определили их роль не только как курьера-информатора (ворон), но и в качестве медиатора (гагара, кулик и др.). Мифы о ныряющей птице типичны для космогонических сюжетов почти всех уральских народов. В качестве орнитоморфных демиургов выступали: карт тохтын ‘железная гагара’ (ханты), лули – краснозобая поганка (манси), кулик-люли (ханты). Другой персонаж – кукушка *kukkuk*, по представлениям хантов, являет собой образ какого-то сверхъестественного существа, который в данном облике доносит до Торума просьбы людей. Благодаря такой роли птиц-медиаторов осуществляются контакты между обоими мирами, происходит их нейтрализация.

Мотив птиц, как курьеров между мирами, на материале хантыйской мифологии подробно описан Т.А. Молдановой. Птица мобильна и, главное, движется по горизонтали (летает над землей) и по вертикали (сверху вниз, с неба на землю, и снизу вверх, из-под земли на землю и на небо) [19]. В фольклорно-мифологической сфере подземно-небесные полеты отождествляются с полетом души, оставляющей тело. Интересно отметить, что этнографы, писавшие о татуировках у хантов и манси,

отмечали в качестве наносимых изображений рисунки птиц и зверей. Первые подробные сведения о татуировках у остяков и вогулов составил С.И. Руденко [20]. Вслед за ним Каннисто [21; 22] обобщил и систематизировал все имеющиеся на тот период образцы татуировок. Среди 11 выделенных им типов указаны и «фигурки птиц».

С.А. Иванов приводит сведения, полученные Н.Ф. Прытковой у казымских хантов, о татуировке фигурки птицы вурсик (ворсик – «трясогузка», манс.) на плече. Считалось, что она помогает человеку после его смерти переправляться через океан в «страну мертвых» и имеет отношение к представлениям хантов о душе [23, 46].

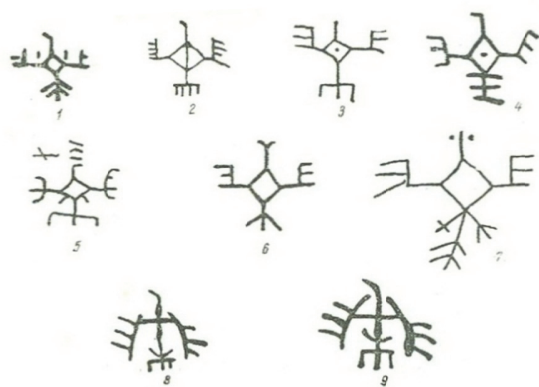


Рис. 13. Татуировка.

Изображение птиц. Обские угры.

- 1, 2, 6 – по С.И. Руденко [20]; 3, 5 – по И. Глушкову;  
4, 8, 9 – по В.Н. Чернецову (1947);  
7 – по К.Ф. Карьялайнену [23, 47]

Эту же мысль развивает В.Н. Чернецов на мансийском материале. По древним верованиям манси, одна из призрачных душ человека, носившая название урт, во время сна в облике птицы якобы совершала путешествия и даже могла проникать в загробный мир. Эта душа живет в голове и во время путешествий принимает облик трясогузки (*worsik*) или синицы (*sankэs*) [24, 126]. Касаясь мотива татуировок, А. Каннисто считал их частично заимствованными из сюжетов орнамента

утвари [22, 43]. Сопоставлению орнаментальных изображений птиц (трясогузки вурщик хур, птицы сна – глухарь лук, тетерев кутари) с татуировками манси и хантов р. Казым посвятила одно из своих исследований Т.А. Молданова [25, 32–35]. У восточных хантов на р. Тромъеган отмечен единичный случай татуирования, что дало основание Н.В. Лукиной предположить, что «татуировка у восточных хантов не была исконной чертой их культуры» [26, 233].

Заметим, что душа человека может путешествовать в иные миры и в виде насекомого (паука, жука). Однако наличие голоса = речи и движения = полета является определяющим признаком в «назначении» именно птиц в качестве связных между мирами. Любопытно отметить, что в хантыйском языке существуют два разных слова для глагола «сесть». Слова *датті* ‘сесть’, *латійдті* ‘садиться, приземлиться’ применялись только для летающих (птица, насекомое, самолет): *Латті йўх нўва* ‘сесть на ветку дерева’. В то время как в отношении человека и Земли применяется слово *омсантті* ‘садиться’: *Мўвал омсатэс* ‘Земля села’, *песан хонэна омсэмтэс* ‘села за стол’ [5, 132, 204–205].

В мифологии обских угров птичий облик имеют многие божества, с которыми связывается происхождение территориальных групп обских угров. К примеру, тотемом жителей селения Халь-пауль являлся Йипых ойка – филин. Тохлын-ойка имел облик орла [27, 191], мансийская Калтащ – гусыни:

На спину животного, спину имеющего (лошадь), она опускается,

В хорошем облике золотистой гусыни опускается...

Идущих облаков высоты достигает,

Бегущих облаков высоты достигает.

Братья Мир-сусне-хума также иногда рисуются птицами. Корс-Торум (манси) или

Нуми-Курис (ханты) были крылатыми. В обрядовых текстах манси предки именуется «семь крылатых, семь ноги имеющих». Любопытно, что их призывают звуками, имитирующими зов уток. «Тем самым, – указывает А.М. Сагалаев, – подчеркивается приобщенность человека к миру пернатых» [28, 85]. Для установления коммуникативного канала передачи информации должен быть выработан общий язык общения. Среди призывных звуков, направленных богам, наиболее часто встречался свист. Издавание звуков, похожих на писк, было отмечено в угорской шаманской традиции XVIII в. К.Ф. Карьялайнен приводит информацию Витсена о том, что «остяки вместо молитв попискивают и наклоняют головы», а по рассказам Избрандта «их молитвы ограничиваются «искажением губ» и свистом, которым обычно подзывают собак», по сообщениям Страленберга, «остяки, оказывая почести своим богам, пищат наподобие крыс и мышей». Известный исследователь приводит образец вогульской молитвы, исполняемой писклявым голосом: «Как дикая утка подманивает, так писклявым голосом подманивающей утки плачем мы, как гусь поманивает, так с писклявым голосом подманивающего гуся сидим мы» [7, 79]. Ф.И. Страленберг отмечал, что когда ханты «входили в молельню, они свистели, как вороны или мыши» [Цит. по: 29, 84]. Схожую символику имеет выкрикивание во время жертвоприношений животного. «После того, как состоялось угощение, они бьют палками в воздухе и кричат в полную глотку, желая тем самым сопроводить опять в воздух угощенного духа-идола и одновременно поблагодарить его за то, что он согласен довольствоваться угощением» [7, 95]. К сожалению, этот тип ритуального поведения не исследован в полной мере из-за ограниченности фактического материала.

Отдельные примеры звукоподражательных глаголов (вõтьңәдтыйәл (вõтьңәдтәты) – издавать звуки «вõть»; õмийәд – звукоподражательный глагол – гудеть, щульәмтыдәт звукоподражательный глагол щуль ‘звенят’), а также парных междометий, выражающих звукоподражание (шур. *kuk-kuk* ‘звук, который передает кукушка’, *šew-šew* ‘звук, который передает камышевка’, *ʔow-ʔow* ‘звук, который передает вид кулика’, *warəx-warəx* ‘звук, который передает ворона’; каз. *okx-okx* ‘крик глухаря’, *χokš-χokš-χokš* ‘крик селезня’) [30, 25, 48, 116], скорее относятся к детской лексике. Вместе с тем, для нас важно отметить, что от звукоподражаний более активно образуются глаголы, тем самым подчеркивается сопроводительная роль звучания при описании действий. В контексте изложения это, с одной стороны, действия по донесению Торуму слова (просьбы, мольбы, призыва) через пространство Среднего мира в Верхний мир богов, а с другой – свист (язык птиц-предков) можно рассматривать не только как оказание почести богам, но и в качестве аналога диалогового общения с богами при утрате навыков сакральной речи (устное сообщение С.А. Поповой. Ханты-Мансийск. 2012).

Там, где архаичное мироощущение полагало необходимым соприкосновение с сакральным миром либо в переломных моментах, везде принимала участие птица. Богиня-птица в облике повитухи помогала появиться на свет (наделяла душой) будущему ребенку, как сваха она появлялась на свадьбе, душа-птица отлетает в момент смерти человека. В.Н. Чернецов, исследуя представления обских угров о душе, так описывает обряд, связанный с посвящением юношей в полноправные члены рода: «В роду «крылатого» старика (орла) на Оби юношу вели на святилище и там заставляли взобраться на дерево, где обитает кры-

лтый предок. Пока посвящаемый находился на дереве, стоящие внизу старики читали благопожелания (имитации смерти-рождения в гнесте-матери)» [24, 142].

Ханты верили, что «шаман вырастает на дереве, там, где гнездится или живет в дупле Торум-птица» [28, 89]. Сила и способности шамана, как считалось, зависят от того, в какое дупло – нижнее, среднее или верхнее поместят его душу, на каком суку будет находиться его гнездо. Чем выше дупло, тем больше число небесных слоев сможет преодолеть в будущем шаман.

Птичьи фигуры венчают жертвенные шесты и жилища, развитие представлений о птице-предке обнаруживается в культовых изображениях обских угров и самодийцев. «Тем не менее, роль птицы в мировоззрении уральских народов сколько-нибудь полно не раскрыта, хотя очевидно, что птица (наряду с медведем) – важнейший персонаж уральской картины мира и в целом менталитета уральских этносов» [28, 75].

Представления о птицах формировали структурный образ Вселенной. Для шаманов они были помощниками и покровителями, символизировали сочувствие небесных богов людям. Разным птицам приписывались разные предназначения. Во время ритуала, когда шаман спускался в Нижний мир и ему не хватало воздуха или он испытывал страдания, он просил гагару о помощи. Если проводился обряд излечения, то душа больного выздоравливала и очищалась при помощи лебедя или белоснежного журавля. Мифологическая птица кярэс представлялась хантам гигантским орлом или грифом с человеческой головой и крыльями за руками, обладающим разумом и человеческой речью. Благодаря своей огромной силе кярэс способен доставлять героев из преисподней мира на солнечный свет, выполняя роль медиатора между мирами.

Таким образом, можно констатировать, что свет, звук участвовали в создании и структурировании Вселенной, которая изначально мыслилась проницаемой, а значит, и познаваемой. Свет и звук наделялись созидательными функциями, включая и функцию рождения (лучи-нити Калташ). Звуку в универсальных мировоззренческих построениях отводится преимущественная роль не только в создании пространственного кода, но и в семантическом прочтении таких понятий, как «движение-жизнь», «движение-сила». Тем самым звук является одним из маркеров живого мира.

Наиболее яркими персонажами, участвовавшими в структурировании Вселенной, в осуществлении связи между мирами, являлись птицы. Они обладали одновременно и голосом, и движением, что позволяло, с одной стороны, выполнять функцию проникновения в разные миры (разрыв целостности), а с другой, благодаря возможности разнонаправленного движения, связывать миры воедино посредством участия в обмене энергий (информационный канал): в облике птицы путешествует душа, птица является зооморфным демидургом, пти-

чью ипостась имеют боги, в мифологии находим отголосок существования так называемого «птичьего языка» – аналога сакральной речи при общении человека с богами.

Вышеперечисленные функции света, звука и птиц находят соответствия в известных семасиологических универсалиях. К примеру, значение «издавать звуки» соотносится с такими понятиями, как: «творить, создавать»; ср. латышск. *skanēt* «звучать», *skana* «звук», но и.-е. *\*konos* «творить, создавать»; и.-е. *\*ker-* «издавать звуки», но и.-е. *\*ker-* «создавать, творить»: «издавать звуки» > «бог»: ирл. *guth* «голос», но др.-англ. *god* «бог»; и.-е. *\*bhad-* «говорить», но русск. бог; др.-инд. *sura* – «бог», но и.-е. *\*sqr-* «говорить». Любопытно отметить, что и значение «свет, блеск» имеет соответствия со значением «звук»: ср. др.-англ. *léod* «звук», но русск. диал. луд «ослепительный свет»; и.-е. *\*kens-* «громко произносить слова», но др.-англ. *scinan*, англ. *shine* «сиять»; и.-е. *\*kel-* «кричать, звучать», но и.-е. *\*kel-* «гореть, сиять»; латыш. *balss* «голос», но и.-е. *\*bhel-* «сиять» [31, 160, 162, 289]. Тем самым подчеркивается универсальность соответствия звука и света акту творения.

### Литература

1. Мифология хантов. Т. 3. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 310 с.
2. Головнёв А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: Уральский рабочий, 1995. 606 с.
3. Головнёв А.В. «Свое» и «чужое» в представлении хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИЭА. 1991. С. 187–224.
4. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Нижневартовск: Новосибирск: Изд. Центр «Агро». Изд. Группа «Солярис». «ЦЭРИС», 2001. 124 с.
5. Соловар В.Н. Хантыйско-русский словарь. СПб.: ООО «Миралл», 2006. 336 с.
6. Мифы, сказки, предания манси (вогулов). Новосибирск: Наука, 2005. 475 с.
7. Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. 3. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
8. Лар Л.А., Вануйто В.Ю. Религиозные традиции ненцев в XVIII – начале XX в. Салехард: Издательско-полиграфический центр «Экспресс», 2011. 212 с.
9. Лапина М.А. Танцевальные традиции тегинских хантов // Три столетия академических исследований Югры: от Миллера до Штейница. Ч. 2. Академические исследования Северо-Западной Сибири

в XIX–XX вв.: история организации и научное наследие: материалы междунар. симпозиума. Екатеринбург: НПМП «Волот», 2006. С. 401–405.

10. Жилина Т.И., Сорвачёва В.А. Образцы коми-зырянской речи. Сыктывкар, 1971.

11. Семёнов В.А. Путешествие вокруг ступы (к мифологическим истокам коми обряда сватовства) // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ. Сыктывкар: Сыктывкарский гос. ун-т, 1990. С. 26–38.

12. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Пер. с хантыйского, мансийского, немецкого языков. Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной, под общей редакцией Е.С. Новик. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 568 с.

13. Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Боги земли Казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 114 с.

14. Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарёва, Л.В. Хомич. Новосибирск: Наука, 2001. 504 с.

15. Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1988. 175 с.

16. Shafer R.M. The Tuning of the World. New York, 1977.

17. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. Тюмень: Мандр и К<sup>а</sup>, 2006. 208 с.

18. Молданова Т.А. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». Ханты-Мансийск, 2003. С. 372.

19. Молданова Т.А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 260 с.

20. Руденко С.И. Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии России: Труды этнографического отдела Государственного Русского музея. Т. IV, вып. 2. Л., 1929.

21. Kannisto A.K. Ueber die Tatuierung bei den ob-ugrischen Völkern // MSFOu. Helsinki. 1933. LXVII. S. 159–185.

22. Каннисто А.О. О драматическом искусстве у вогулов // Материалы по изучению Пермского края. Пермь. 1911. Вып. 4. С. 24–43; Статьи по искусству обских угров. Томск, 1999. С. 3–25.

23. Иванов С.А. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX–XX вв. Тр. Института этнографии. Т. XXII. М.; Л.: Изд-во академии наук СССР, 1954. 834 с.

24. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. серия. Т. 51. М., 1959. С. 114–115.

25. Молданова Т.А. Опыт интерпретации татуировки казымских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Вып. 7. 2000. С. 32–35.

26. Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск, 1985. 365 с.

27. Источники по этнографии Западной Сибири. Дневники В.Н. Чернецова. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1987. 284 с.

28. Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. 155 с.

29. Загребин А.Е. Финно-угорские этнографические исследования в России (XVIII – первая половина XIX в.). Ижевск, 2006. 324 с.: ил.

30. Лонгортова В.П. «Щўньэм – Ща́ња йо́хан» «Мое вдохновение – Сыня река». Салехард: ГУП ЯНАО «Издательство «Красный Север», 2011. 128 с.

31. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС. 1996. 416 с.: ил.

32. Соколова З.П. Использование металла в культовой практике обских угров // Этнографическое обозрение. 2000а. № 6. С. 30–45.



**References**

1. Mifologiya khantov. T. 3. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2000. 310 s.
2. Golovnev A.V. Govoryashchiye kultury. Traditsii samodiytsev i ugrov. Yekaterinburg: Uralskiy rabochiy, 1995. 606 s.
3. Golovnev A.V. «Svoye» i «chuzhoye» v predstavlenii khantov // Obskiye ugry (khanty i mansi). Materialy k serii «Narody i kultury». Vyp. 7. M.: IEA. 1991. S. 187–224.
4. Spodina V.I. Predstavleniye o prostranstve v traditsionnom mirovozzrenii lesnykh nentsev. Nizhnevartovsk: Novosibirsk: Izd. Tsentra «Agro». Izd. Gruppy «Solyaris». «TsERIS», 2001. 124 s.
5. Solovarov V.N. Khantyysko-russkiy slovar. SPb.: OOO «Mirall», 2006. 336 s.
6. Mify, skazki, predaniya mansi (vogulov). Novosibirsk: Nauka, 2005. 475 s.
7. Karyalaynen K.F. Religiya yugorskikh narodov. T. 3. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 1996. 247 s.
8. Lar L.A., Vanuyto V.Yu. Religioznyye traditsii nentsev v XVIII – nachale XX v. Salekhard: Izdatelsko-poligraficheskiy tsentr «Ekspress», 2011. 212 s.
9. Lapina M.A. Tantsevalnyye traditsii teginskikh khantov // Tri stoletiya akademicheskikh issledovaniy Yugry: ot Millera do Shteynitsa. Ch. 2. Akademicheskiye issledovaniya Severo-Zapadnoy Sibiri v XIX–XX v.: istoriya organizatsii i nauchnoye naslediyе: materialy mezhdunar. simpoziuma. Yekaterinburg: NPMP «Volot», 2006. S. 401–405.
10. Zhilina T.I., Sorvacheva V.A. Obraztsy komi-zyryanskoy rechi. Syktyvkar, 1971.
11. Semenov V.A. Puteshestviye vokrug stupy (k mifologicheskim istokam komi obryada svatovstva) // Traditsionnaya dukhovnaya kultura narodov Yevropeyskogo Severa: Ritual i simvol. Syktyvkar: Syktyvkarskiy gos. un-t, 1990. S. 26–38.
12. Mify, predaniya, skazki khantov i mansi. Per. s khantyyskogo, mansiyskogo, nemetskogo yazykov. Sost., predisl. i primech. N.V. Lukinoy, pod obshchey redaktsiyey Ye.S. Novik. M.: Nauka. Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1990. 568 s.
13. Moldanov Timofey, Moldanova Tatyana. Bogi zemli Kazymskoy. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta, 2000. 114 s.
14. Folklor nentsev / Sost. Ye.T. Pushkareva, L.V. Khomich. Novosibirsk: Nauka, 2001. 504 s.
15. Evsyukov V.V. Mify o Vselennoy. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoye otdeleniye, 1988. 175 s.
16. Shafer R.M. The Tuning of the World. New York, 1977.
17. Kulemzin V.M., Lukina N.V. Vasyugansko-vakhovskiyе khanty v kontse XIX – nachale XX v.: etnograficheskiye ocherki. Tyumen: Mandr i Ka, 2006. 208 s.
18. Moldanova T.A. Bolotnyye i vodoplavayushchiye ptitsy v folklоре i verovaniyakh khantov r. Kazym // Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Sokhraneniye traditsionnoy kultury korennykh malochislennykh narodov Severa i problema ustoychivogo razvitiya». Khanty-Mansiysk, 2003. S. 372.
19. Moldanova T.A. Ornament khantov Kazymnskogo Priobya: semantika, mifologiya, genesis. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1999. 260 s.
20. Rudenko S.I. Graficheskoye iskusstvo ostyakov i vogulov // Materialy po etnografii Rossii: Trudy etnograficheskogo otdela Gosudarstvennogo Russkogo muzeya. T. IV, vyp. 2. L., 1929.
21. Kannisto A.K. Üeber die Tatuierung bei den ob-ugrischen Völkern // MSFOu. Helsinki. 1933. LXVII. S. 159–185.
22. Kannisto A.O. O dramaticheskoy iskusstve u vogulov // Materialy po izucheniyu Permskogo kraya. Perm. 1911. Vyp. 4. S. 24–43; Stati po iskusstvu obskikh ugrov. Tomsk, 1999. S. 3–25.
23. Ivanov S.A. Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX–XX vv. Tr. Instituta etnografii. T. XXII. M.; L.: Izd-vo akademii nauk SSSR, 1954. 834 s.
24. Chernetsov V.N. Predstavleniye o dushe u obskikh ugrov // Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Nov. seriya. T. 51. M., 1959. S. 114–115.

25. Moldanova T.A. Opyt interpretatsii tatuirovki kazymских khantov // *Narody Severo-Zapadnoy Sibiri*. Vyp. 7. 2000. S. 32–35.
26. Lukina N.V. Formirovaniye materialnoy kultury khantov (vostochnaya gruppa). Tomsk, 1985. 365 s.
27. Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri. Dnevnik V.N. Chernetsova. Tomsk: Izd-vo Tomsk. un-ta, 1987. 284 s.
28. Sagalayev A.M. Uralo-altayskaya mifologiya: Simvol i arkhetyip. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-niye, 1991. 155 s.
29. Zagrebin A.E. Finno-ugorskiye etnograficheskiye issledovaniya v Rossii (XVIII – pervaya polovina XIX v.). Izhevsk, 2006. 324 s.: il.
30. Longortova V.P. «Shchǎ́nem – Shchǎ́nya yǒkhan» «Moye vdokhnoveniye – Synya reka». Salekhard: GUP YaNAO «Izdatelstvo «Krasnyy Sever», 2011. 128 s.
31. Makovskiy M.M. Sravnitelnyy slovar mifologicheskoy simboliki v indoyevropeyskikh yazykakh: Obraz mira i miry obrazov. M.: Gumanitarnyy izdatelskiy tsentr VLADOS. 1996. 416 s.: il.
32. Sokolova Z.P. Ispolzovaniye metalla v kultovoy praktike obskikh ugrov // *Etnograficheskoye obozreniye*. 2000a. № 6. S. 30–45.