

УДК 39; 2; 908

В.И. Сподина

Отражение космогонических представлений обских угров и самодийцев по данным археологии и объектам материальной культуры

Аннотация. Мировоззренческая концепция традиционного общества находит отражение в различных видах культуры: специфике жилищ и поселений, ритуально-обрядовой практике, социальной структуре, одежде и т.д. Наиболее ранние представления людей о мире содержат данные археологии, и особенно изобразительное искусство – своеобразная знаковая система культуры. Поэтому раскрытие смысла, содержания архаических символов является важной задачей в изучении этнической истории исследуемых народов.

Ключевые слова: традиционная культура, мироздание, мифология, Вселенная, кодовая система, демиурги, космогоническая символика.

V.I. Spodina

Reflection of the cosmogonical conceptions of Ob-Ugric and Samoyed peoples according to archaeology and objects of material culture

Summary. Worldview conception of traditional society is reflected in the different types of culture: in the specificity of the dwellings and settlements, ritual and ceremonial practice, social structure, clothes and etc. The earliest ideas of people about the world are found in the archaeological data and especially in visual art – a kind of symbolic system of culture. Therefore the disclosure of meaning, content of archaic symbols is important task in the study of ethnic history of the people under study.

Keywords: traditional culture, creation, mythology, Universe, code system, demiurges, cosmogonical symbols.

Смысл всякой космологии состоит в том, чтобы свести многообразные знания о мире в единую, достаточно стройную картину, охватывающую наиболее важные представления человека о Вселенной. Исследование картины мира является одной из первостепенных проблем этнологии, поскольку открывает новые возможности для понимания культуры, ее центральных и периферийных элементов, механизмов культурных изменений. Концепция «картины мира» (world-view) была сформулирована Р. Редфилдом в 50-х гг. XX в. По его определению «картина мира» – это видение мироздания, характерное для того или иного народа, это представление членов общества о самих себе и о своих действиях, своей активности в мире [1, 107]. Автор настоящей статьи ставит перед собой задачу «увидеть предмет изнутри», с точки зрения исследуемых этносов, их философских представлений, этических норм, религиозных верований.

Образ мира – сложная, гибкая и многозначная структура, присущая каждому традиционному обществу. Она структурирует и соотносит

с человеком все аспекты бытия, так что каждое действие человека обретает субъективный смысл. В традиционном сознании мир представляется строго упорядоченным, иерархичным. Все имеет в нем место, все взаимосвязано, гармонизировано. В рамках этой картины мира человек определяет свое место в мире, устанавливает связи между «я» и «мы», «мы» и «они», «мы» и внешний мир [1, 245-246].

В настоящее время превалирует утверждение об особом мифологическом мышлении, присущем людям в традиционных обществах. В нем мифология проявляется как система, моделирующая все стороны мировоззрения [2, 163]. Но картина мира реализуется не как систематизация эмпирической информации, а как сочетание различных семиотических воплощений, которые скоординированы между собой и образуют единую универсальную соподчиненную систему.

Модель мира отображалась с помощью различных кодов (астрального, антропоморфного, цветового, числового и т.п.). Наиболее ранней метафорической кодовой системой

мироздания считается зооморфная. Она позволяла условно-символическим языком передать основные представления носителей аборигенной культуры о происхождении Вселенной, мироустройстве, цикличности, времени и пространстве. Описания (изображения) зверей, птиц, рептилий и амфибий кодируют различные уровни структуры мироздания, выполняют медиативные функции, являются символами космических зон и основных природных стихий, соотносятся с фазами суточного и годичного цикла, выступают в роли демиургов и первопредков [3, 161-164; 4, 198].

В работах этнографов, археологов и лингвистов, прежде всего В.Н. Чернецова, Л.А. Чиндиной, Л.В. Хомич, А.В. Головнева, Н.В. Лукиной, В.М. Кулемзина, И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева, А.В. Бауло, М.Ф. Косарева, Е.А. Хелимского, В.Я. Петрухина, В.В. Напольских, были воссозданы развитые космологические представления обских угров и самодийцев, а также доказана их глубокая древность (период уральской и даже прауральской общности).

Истоки формирования обских угров и самодийцев в рамках уральской языковой общности относятся к эпохе палеолита и мезолита. В украшениях глиняной и деревянной посуды встречались мотивы лоса, водоплавающих птиц и др. Те же мотивы характерны и для наскальных изображений Урала и Зауралья [5]. По сообщениям Ф. Карьялайнена, в изобразительной традиции обских угров существовали фигуры кор – птиц, в которых воплощались духи – покровители дома и рода [6, 69-70]. Связь с духами, а значит, и с иными мирами объясняет и факты использования изображений уток в угорской погребальной практике [7, 151-156]. По представлению хантов, птица, в частности утка (или др. водоплавающие), имела связь с сакральным верхом – югом, их прилет весной означал обновление Природы и всего живого на земле, символизировал круговорот жизни. Сходную символику имели и обнаруженные изображения солярных знаков.

В эпоху раннего железа предки обских угров занимали лесное Зауралье, нижнее Приобье, Обь-Иртышье и др. В середине – второй половине I тыс. н.э. здесь формируются культуры – усть-полуйская – в Среднем Приобье и частью в Северном Приуралье, кулайская – в Среднем Приобье. Усть-полуйская культура, по мнению В.А. Могильникова и З.П. Соколовой, вероятно, лежала в основе формирования хантов, а кулайскую большинство исследователей считает самодийской [8, 72-73]. Для целей настоящей статьи примечательно, что в искусстве усть-полуйцев об-

наружены изображения маркеров мироздания: бобра, выдры, рыб (нижний мир), антропоморфных фигур (средний мир) и орла, птицы Карс (верхний мир), которые отражают мифологические представления о строении мира, характерные для хантов и манси.

Мировоззренческую концепцию древнего общества представляется возможным проиллюстрировать на примере рёлкинской культуры, которая на территории Среднего Приобья в раннем средневековье сменила кулайскую и связывается исследователями с периодом существования праселькупской общности. Универсальная идея вертикального строения Вселенной представлена в предметах рёлкинской культуры множеством символов абстрактной и фигуративной форм. Исследования Л.А. Чиндиной [9; 10] и богатый этнографический материал по мифологии традиционных культур, позволяет выявить ряд символических изображений, отражающих мировую космогоническую вертикаль. Подлинной космограммой является бронзовая бляха с равноосевым крестом внутри и орлами по краям.



Рис. 1. Бронзовая бляха из памятника рёлкинской культуры (по материалам Л.А. Чиндиной) [11, 261].

Л.А. Чиндина приводит следующее описание знаков-символов композиции данного артефакта. «Круг по всемирной мифологии – главный знак разграничения внутреннего пространства. Он показывает бесконечность, вечность, абсолют, совершенство. Ассоциируется с Небом, Солнцем, Луной. Крест – также важнейший универсальный символ в мировой мифологии. Он знаменует идеи движения и центра. Оси креста – указатель векторов движения (четыре стороны света, времени года, дня, верх – низ, право – лево)» [11, 260]. Четыре орла по краю бляхи, по мнению исследователя, олицетворяют обновление, зоркость, царственность, силу, власть и победу, символ добродетели и справедливости, борьбы со злыми силами. Даже беглый анализ рёлкинской символики о мироздании показывает, что в ней отражены космогонические представления, сохраняю-

щие древние пласты традиционного сознания и специфику культуры.

Интересный материал для сравнительно-типологических построений дают раскопки могильников. По верному замечанию С.В. Хабаровой в архаических культурах могила представляла мировую ось – кратчайший путь, связывающий землю и человека с небом. Исследователь в андроновском (алакульском) могильнике Ермак-IV зафиксировала достаточно сложный обряд, который предположительно можно связывать с ритуалом перехода к новому космическому циклу. В захоронении одновременно присутствуют останки стариков и детей. «Обе возрастные группы, – отмечает С.В. Хабарова, – занимали положение на границе «жизни» и «смерти». Старики в силу того, что исчерпали отпущенную им долю «жизненности» и приблизились к порогу Смерти-Хаоса. Дети, наоборот, еще находились на границе перехода из Смерти-Хаоса в Жизнь» [12, 120]. То есть обе эти возрастные группы маркировали границы жизненного цикла.

Космогоническая символика пронизывает все элементы шаманского облачения и атрибутики. Значительный интерес представляет комплекс предметов селькупского шамана Е. Карлыгина, хранящийся в собрании Колпашевского краеведческого музея. В контексте рассматриваемой темы обращает на себя внимание бубен шамана. Он имеет яйцевидную форму. По наружной стороне нанесены две полосы, не соединенные посередине, оставляя как бы проход в нижний мир. Центральный крест символизирует шаманское дерево, где жил дух-предок шамана. Описывая шаманский бубен, А.А. Пихновская обращает внимание на сакральный смысл крестообразной формы рукоятки и отмечает, что «она как бы связывала верх и низ, являлась дорогой по мирам вселенной, а перекладки – духи-помощники в путешествиях шамана». Прикрепленное к крестовине металлическое кольцо исследователь, вслед за Г.М. Василевич, идентифицирует как «пуп» / «центр» либо символ Вселенной [13, 286-287].



Рис. 2. Бубен шамана Е. Карлыгина. Из фонда КKM (по материалам А.А. Пихновской) [13, 290].

Воплощением идеи хтонических животных как проводников и сторожей каналов связи между мирами могут служить рисунки на внутренней стороне обтянутых медвежьей шкурой колотушек шаманского бубна Е. Карлыгина, на которых были нанесены изображения ящериц и креста, оленя и выдры. Касаясь этих символов, Е.Д. Прокофьева отмечает, что «изображение оленя на колотушке говорило о том, что шаман мог «путешествовать» в верхний мир, а изображение выдры, ящерицы и медвежья шкура – о «путешествии» в нижний мир» [14, 439].

В концепции многоэтажной Вселенной Средний, Верхний и Нижний миры существовали как бы параллельно, но в то же время были взаимопроницаемы. Конкретным художественно-символическим воплощением космогонической идеи мифологического прохода между мирами («дыры») могут служить парные хтонические зооморфы в вертикальной геральдической композиции бронзовых литых изображений из Холмогорского клада, датируемого III-IV вв. «Визуальными признаками для такого прочтения сюжета служат, – по мнению Я.А. Яковлева, – во-первых, удвоение образа, символизирующее удвоение мира на космической границе, во-вторых, внутренний абрис изделия, передающий схему некоего рассечения по вертикали. Но наиболее весомым аргументом в поддержку приведенного тезиса может быть усложненная композиция с третьим персонажем между двумя фланкирующими, достаточно распространенная в кулайском изобразительном искусстве... И в таком виде, скорее всего, документирует момент преодоления через «дыру» центральным персонажем границы миров в мифологизированном Космосе» [15, 116]. Сходную трактовку изображения (только на бубне) встречаем в работах В.М. Кулемзина. «Видимо, не случайно на васюганском бубне антропоморфная фигура изображена среди змей, в узком проходе, который осмыслялся, вероятно, как вход в подземный мир» [16, 84].



Рис. 3. Изображение фронтально стоящего человека, фланкированного двумя профильными фигурами: а) выдр; б) бобров. Холмогорский клад. III-IV вв. н.э. Пуловский р-н ЯНАО [17, 71, 72].

Атрибуты шаманского костюма, как правило, содержали символические образы звезд, радуги, мирового дерева, птиц и др. Птицы формировали представление о структурности и проницаемости Вселенной. Для шаманов они были помощниками и покровителями, символизировали сочувствие небесных богов людям. Разным птицам приписывались различные предназначения. Во время ритуала, когда шаман спускался в Нижний мир и ему не хватало воздуха или он испытывал страдания, ему помогала гагара. Если проводился обряд излечения, то душа больного выздоравливала и очищалась при помощи птиц Верхнего мира – лебедя или белоснежного журавля.

Традиционное представление о структурности Вселенной находит отражение и в повседневной одежде. К примеру, ненецкая женская шуба шилась в верхней части из меха выдры, белки, средняя – из оленя, нижняя – из чередующихся полос собачьего меха и сукна (вэн' взсота паны 'собакой ополовиненная одежда'). Подобное вертикальное членение костюма Н.М. Теребихин рассматривает в связи с космологическими представлениями о трехчастном устройстве мира, выраженном зооморфными символами: Верхний мир – бобр, белка, лиса; Средний – олень; Нижний – собака. Связь бобра с Верхним (чистым) миром прослеживается в обрядах очищения территории жертвенного места, которое окуливалось дымом тлеющего бобрового волоса [18, 30].

Олень – зооморфный символ среднего мира, и в этом отношении он уподобляется человеку, который так же занимает срединное положение. Собака – это существо Нижнего (нечистого) мира. Поэтому собак приносили в жертву «злым духам и их главному хозяину Ноа, живущему глубоко под землей, под слоем вечной мерзлоты» [19, 18]. Шерсть собаки считалась «поганой» [20, 106]. Отсюда становится понятным, почему ее мехом оформляли именно нижнюю часть женского костюма. Границу с Нижним миром оконтуривала орнаментальная символика зубов-треугольников, отделяя мир мертвых от мира живых [21, 113-114].

В мифологической традиции Космос – это «мировоззрение, понимаемое как целостная, упорядоченная, организованная в соответствии с определенным законом (принципом) Вселенная...» [3, 9-10]. Архетипическим, концентрированным воплощением представления человека о Вселенной является традиционное жилище. Его пространство концентрирует бытие внутри охраняющих границ. Благодаря этому пространственно-временные характеристики семейно-родового домашнего локуса

служат своего рода уменьшенной компактной моделью мирового хронотопа в целом, а сам дом отражает основные элементы организации общей картины мира. Изучение «космических аспектов» дома завоевало ныне прочные позиции не только в зарубежной, но и в отечественной этнографии [22; 23, 56-71].

Вертикальное членение мира (и жилища) – устойчивая мировоззренческая константа обско-угорских и самодийских народов. В соответствии с этим понятием строится вертикаль и горизонталь пространства чума, лабаза, жилища аганских хантов [24, 69-70].



Рис. 4. Вертикальное членение одежды и жилища (по материалам А.С. Песиковой) [24, 70].

Для членения хантыйского дома по горизонтали характерно трехмерное деление. Стена, противоположная входу (мул'), является священной. Здесь помещают платки с завязанными в углах монетками, у задней стенки чума (ёрн коль 'чум', букв.: ненецкий дом) ставили мисочку с жиром. Ф. Белявский, путешествуя среди хантов, сообщал: «В каждой юрте на противоположной стороне от дверей стоит высокий шест, высунувшийся в верхнее отверстие кровли: шест сей, представляющий по их обычаю хозяина юрты... в таком у них почитании, что никто из женского пола не смеет пройти перед ним...» [25, 110].

Аганские ханты и сейчас хранят изображения духов лунг в специальном ящике на «нарте духов», стоящей у стены, противоположной входу. Женщина не может проходить мимо задней стены и «божьей нарты». Противоположная от входа стена (мул) наделялась сакральностью. Нары, устроенные вдоль мул'а – почетное место для гостей, но женщины к ним не подходят и на них не спят.

Противоположным (по отношению к мул'у) знаком отмечена привходовая северная часть жилища. Подчеркнуто низкий статус имеет порог: если женщина рождает в жилище, то у порога. Таким образом, противоположная от входа сторона, обладая максимально высоким статусом, выполняла функцию сакрального центра. Полярно противоположная зона у двери связывалась с Нижним миром.

Всякое место, являющееся «верхом», в хантыйской традиции считается местом обитания духов-покровителей, поэтому там хранятся

изображения домашних духов, шкуры и (или) черепа медведей. Все, что связано с «низом», считается опасным, т.к. представляет собой границу обжитого и освоенного пространства и пространства чужого, опасного, откуда человеку грозят многочисленные вредоносные духи. Для защиты от этих опасностей предпринимаются некоторые меры: по земляному полу нельзя ходить босиком, у двери для отпугивания злых духов висят ружья и ножи, при уходе из дома хозяева оставляют на пороге котел или топор.

Указанная схема трехслойности мирового пространства прослеживается и во внутренней организации ненецкого чума. Его можно рассматривать как статическую модель Вселенной. Особое сакральное значение в жилищах типа чума имеет отверстие, расположенное над очагом и образующее основную вертикальную ось жилища, его столп, а также середину круга, образуемого стенами чума (мят хадва 'дома верхушка'). Этот сакральный центр объединяет вокруг себя всех домочадцев (не только живущих в чуме в данный момент, но и предков и потомков) и одновременно служит линией, связывающей небо и землю. В этом значении сакральная вертикальная ось чума полностью изоморфна вертикально организованной Вселенной, образ которой часто встречается в фольклоре хантов и ненцев. Вместе с противоположной от входа стороной (шин) 'дома верхушка' принадлежит к священному пространству чума.

Таким же сакрально номинированным является пространство от дымового отверстия до макушки сидящей в чуме женщины – мят танса 'жилища пространство' или вершины полога теншаң. Являясь проекцией Верхнего мира, оно так же обладает повышенным статусом. Поэтому в чуме только мужчина, как сакрально чистый (няд), в отличие от женщины (ша'мы 'нечистой'), может вставать в полный рост нуңы 'весь'. Женщина при необходимости тоже встает, но обязательно согнувшись. Даже ребенка одергивают словами: «Ты что встал, садись! Неуж-то хочешь к богам?» (сравняться с богами – авт.). По этой же причине традиция разрешает мужчине сушить свою обувь (кисы) на вешалах у двери, а женщине – только у огня, положив их на доски пола.

Средний мир ограничен пространством сидящих в чуме людей – ва'ав 'лежанка'. Циновка под постелью, подочажное пятно относятся к Нижнему миру (ПМА, п. Варьеган. 2000).

Горизонтальной осью чума является нейтральная полоса – диаметральной линия шириной в несколько метров, пересекающая чум

от входа до противоположной святой стены. Центром нейтральной полосы выступает очаг. Относительно этого пространственного отрезка также существует ряд правил: нейтральную полосу нельзя пересекать (это, согласно примете, грозит болезнями спины – очевидно, проводится аналогия с позвоночником в теле человека), переходить с одной половины чума на другую можно только у входа.

Сакральным статусом ненецкого чума обладает порог (нё дата 'двери доска'). На ней нельзя долго стоять. «Для этого, – указывает Е.Т. Пушкарева, – есть объяснение: хэхэ" сит ядаңгу" – тебя застрелят боги [26, 32-33].

Особым сакральным значением обладает участок нейтральной полосы, противоположный входу, в дальнем конце жилого пространства: там обычно хранили сундучок с домашними духами. Это место, куда запрещено ступать женщине, и даже линия, продолжающая нейтральную полосу за пределами чума, сохраняет сакральный статус – ее тоже нельзя пересекать, на ней может стоять нарта со священными предметами, которую, как и чум, нельзя обходить кругом.

Домашний очаг считался не просто важным для живущих в доме людей местом, а живым существом. Место очага в традиционном хантыйском жилище всегда огорожено, и даже имеет особое название тутие 'очажный огонь', тогда как просто огонь (например, горящая палка) называется тугут.

Огонь как центр срединного мира являлся самым значимым оберегом дома. Если вечером ханты с улицы заносят вещи, то непременно зажигают огонь и говорят, обращаясь к духам, спрятавшимся в одежде: «Что знаете, что видели – все огню расскажите». Ненцы по обычаю не заходят в дом в меховой одежде (ее оставляют снаружи). Так же поступают с верхней одеждой и после захода солнца. Если по какой-либо причине все же необходимо занести малицу, кумыш или оленьи шкуры для постелей, их трясут у огня приговаривая: «Если у Тебя (т.е. у того, кто может спрятаться в одежде) есть вести (сказки), ты их огню расскажи». После этого, считают ненцы, сон будет крепким, спокойным и этот Некто не помешает отдыхать, навевая страшные мысли и кошмары [27, 99-100]. Огонь был и остается настолько важным объектом жилища, что даже при выносе золы из чума необходимо было сразу же топить очаг, чтобы хот ай 'счастье чума' не ушло.

В традиционном мировоззрении обско-угорских народов мир делился на «видимый» и «невидимый». Грань между ними проходила через огонь в очаге. Очаг мыслился своего рода

мистической душой всего жилища. Нередко в фольклоре обских угров огонь предстает в образе женщины в красном платье или платке. К примеру, в сказке «Обиженный огонь» муж и жена сурово наказаны. За то, что муж в сердцах рубил огонь, хозяйка огня в образе женщины в красном платке за возможность развести огонь требует в качестве человеческой жертвы их дочь. «Мать заплакала и не хочет отдавать, а муж, раз он изрубил огонь, должен был расчитаться. Поставил люльку с ребенком на костер, костер сразу и разгорелся» [28, 180].

Огонь связывал живые и неживые существа посредством угощения (кормления). Ставить подношение огню – тут пела омтылыты, означало через огонь передавать угощение духам. Духу огня жертвуют кусочек ткани от горловины сака со словами: «Пусть твои дети в куколки играют». Образ домашнего очага или печки, появляющийся в сновидениях, символизировал душу женщины (материнскую, если снится печь в доме родителей, и душу жены, если мужчине снится печь в собственном доме) [29, 157]. Вероятно, поэтому забота об очаге традиционно возлагалась на женщину-хозяйку: «подкармливание» подарками-жертвами, диалог-гадание и др. Все это О.М. Рындина рассматривает как «культурные рудименты посреднической функции женщины, связующей миры» [30, 252].

Таким образом, подводя некоторый итог, можно сказать, что космические объекты про-

никают в повседневную реальность с глубокой древности. Каждая точка космоса воспринимается как легко достижимая. Данный фактор напрямую указывает на свойственную мифологизированному сознанию устойчивость к недифференцированности представлений о мире. В этой ситуации ярко прослеживаются языческие ценности, в рамках которых космос может рассматриваться в качестве близкого, понятного и объяснимого.

Несмотря на многие частные особенности, связанные со спецификой природно-климатической среды и хозяйственной деятельности хантов и ненцев, можно выделить некоторые общие элементы, свойственные этим народам: антропоморфизм образа дома, сходные доминанты пространственной организации и их сакральный смысл (очаг и его значение вместилища души жилища, роль порога и др.). Возможно, эта общность миропредставлений объясняется тем, что образ дома в обско-угорской фольклорной традиции воплощает основанную на принципе всеединства сущего и мифологическую по своему духу, архетипическую идею присутствия макрокосма (мира в целом) в микрокосмосе (жилище). Пространственное членение чума прямо переносится на окружающий мир. Сопряженность бытовой и космической сфер проявлялась и в обратном проецировании на человеческое бытие основных параметров Вселенной.

Литература

1. Лурье С.В. Историческая этнология: Учеб. пособ. для вузов. М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2004. 624 с.
2. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
3. Топоров В.Н. Модель мира (мифопоэтическая) // Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 161-164.
4. Окладникова Е.А. Модель вселенной в системе образов наскального искусства тихоокеанского побережья Северной Америки. Проблема этнокультурных контактов аборигенов Сибири и коренного населения Северной Америки. СПб.: Изд-во МАЭ РАН, 1995. 333с.
5. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. В 4-12 (1). М., 1964; Ч. 2. Л., 1971.
6. Напольских В.В. Опыт реконструкции семантики мальтинских орнитоморфных изображений // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 69-70.
7. Чернецов В.Н. Представление о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 151-156.
8. Могильников В.А., Соколова З.П. Ханты. Происхождение и этническая история // Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М.: Наука, 2005. С. 68-78.
9. Чиндина Л.А. Могильник Рёлка на Средней Оби. Томск, 1977. 192 с.
10. Чиндина Л.А. История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (рёлкинская культура). Томск: ТГУ. 1991. 184 с.
11. Чиндина Л.А. Рёлкинская символика о структуре Вселенной // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2001. С. 260-263.
12. Хабарова С.В. Андроновский ритуал перехода к новому космическому циклу // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. С. 119-121.
13. Пихновская А.А. Культовый комплекс тымского шамана Елисея Карлыгина (из собраний Колпашевского краеведческого музея) // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». С. 285-291.
14. Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // ИЭАС. М. – Л., 1961. С. 435-490.
15. Яковлев Я.А. В копилку урало-сибирской художественной металлопластики железного века // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Томского ун-та, 2004. Вып. 2. С. 91-124.
16. Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX вв.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3-154.

17. Ивасько Л.В., Кардаш О.В. К семантике бронзовых изображений Холмогорского клада // Ханты-Мансийский округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Томского ун-та, 2004. Вып. 2. С. 70-90.
18. Теребихин Н.М. Традиционная модель мира ненцев (к постановке проблемы) // История и культура ненцев европейских тундр (историко-краеведческий сборник). Нарьян-Мар, 1998. С. 15-39.
19. Евсюгин А.Д. Ненцы Архангельских тундр. Архангельск: Сев.-Зап. кн. изд-во, 1979. 157 с.
20. Старцев Г.А. Самоеды (неница): Историко-этнографическое исследование. М. – Л.: изд-е Ин-та Народов Севера, 1930. 170 с.
21. Калинина И.В. Мезолитический субстрат в орнаментальной традиции обских угров // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург – Surgut: Magellan. С. 106-124.
22. Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 191 с.
23. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время. Вещный мир. Новосибирск: Наука, 1988. 224 с.
24. Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. 98 с.
25. Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. М.: Типогр. Лазаревых Ин-та Вост. яз., 1833. 259 с.
26. Пушкарева Е.Т. Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург: Баско, 2007. 248 с.
27. Сподина В.И. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев. Новосибирск: Агро, 2001. 124 с.
28. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. 568 с.
29. Молданова Т.А. Архетипы в мире сновидений хантов. Томск, 2001. 354 с.
30. Рындина О.М. Архетип, культура и образ женщины // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 2001. С. 250-252.

References

1. Lur'e S.V. Istoricheskaja jetnologija: Ucheb. posob. dlja vuzov. M.: Akademicheskij Proekt: Gaudeamus, 2004. 624 s.
2. Meletinskij E.M. Pojetika mifa. M.: Nauka, 1976. 407 s.
3. Toporov V.N. Model' mira (mifopojeticheskaja) // Mify narodov mira. M., 1992. T. 2. S. 161-164.
4. Okladnikova E.A. Model' vselennoj v sisteme obrazov naskal'nogo iskusstva tihoookeanskogo poberezh'ja Severnoj Ameriki. Problema jetnokul'turnyh kontaktov aborigenov Sibiri i koren'nogo naselenija Severnoj Ameriki. SPb.: Izd-vo MAJE RAN, 1995. 333s.
5. Chernecov V.N. Naskal'nye izobrazhenija Urala // Svod arheologicheskikh istochnikov. V 4-12 (1). M., 1964; Ch. 2. L., 1971.
6. Napol'skih V.V. Opyt rekonstrukcii semantiki mal'tinskih ornamentov izobrazhenij // Model' v kul'turologii Sibiri i Severa. Ekaterinburg, 1992. S. 69-70.
7. Chernecov V.N. Predstavlenie o dushe u obских угров // Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnyh religioznyh verovanij. M., 1959. S. 151-156.
8. Mogil'nikov V.A., Sokolova Z.P. Hanty. Proishozhdenie i jetnicheskaja istorija // Narody Zapadnoj Sibiri: Hanty. Mansi. Sel'kupy. Nency. Jency. Nganasany. Kety. M.: Nauka, 2005. S. 68-78.
9. Chindina L.A. Mogil'nik Rjolk na Srednej Obi. Tomsk, 1977. 192 s.
10. Chindina L.A. Istorija Srednego Priob'ja v jepohu rannego srednevekov'ja (rjolkinskaja kul'tura). Tomsk: TGU. 1991. 184 s.
11. Chindina L.A. Rjolkinskaja simbolika o strukture Vselennoj // Prostranstvo kul'tury v arheologo-jetnograficheskom izmerenii. Tomsk: Izd-vo Tomskogo un-ta, 2001. S. 260-263.
12. Habarova S.V. Andronovskij ritual perehoda k novomu kosmicheskomu ciklu // Prostranstvo kul'tury v arheologo-jetnograficheskom izmerenii. S. 119-121.
13. Pihnovskaja A.A. Kul'tovyj kompleks tymskogo shamana Eliseja Karlygina (iz sobranij Kolpashevskogo kraevedcheskogo muzeja) // Samodijcy. Materialy IV Sibirskogo simpoziuma «Kul'turnoe nasledie narodov Zapadnoj Sibiri». S. 285-291.
14. Prokof'eva E.D. Shamanskije bubny // IJeAS. M. – L., 1961. S. 435-490.
15. Jakovlev Ja.A. V kopilku uralo-sibirskoj hudozhestvennoj metalloplastiki zheleznoogo veka // Hanty-Mansijskij okrug v zerkale proshlogo. Tomsk; Hanty-Mansijsk: Izd-vo Tomskogo un-ta, 2004. Vyp. 2. S. 91-124.
16. Kulemin V.M. Shamanstvo vasyugansko-vahovskih hantov (konec XIX – nachalo XX vv.) // Iz istorii shamanstva. Tomsk, 1976. S. 3-154.
17. Ivas'ko L.V., Kardash O.V. K semantike bronzovyh izobrazhenij Holmogorskogo kлада // Hanty-Mansijskij okrug v zerkale proshlogo. Tomsk; Hanty-Mansijsk: Izd-vo Tomskogo un-ta, 2004. Vyp. 2. S. 70-90.
18. Terebihin N.M. Tradicionnaja model' mira nencev (k postanovke problemy) // Istorija i kul'tura nencev evropejskikh tundr (istoriko-kraevedcheskij sbornik). Nar'jan-Mar, 1998. S. 15-39.
19. Evsjugin A.D. Nency Arhangel'skikh tundr. Arhangel'sk: Sev.-Zap. kn. izd-vo, 1979. 157 s.
20. Starcev G.A. Samoedy (nenica): Istoriko-jetnograficheskoe issledovanie. M. – L.: izd-e In-ta Narodov Severa, 1930. 170 s.
21. Kalinina I.V. Mezoliticheskij substrat v ornamental'noj tradicii obских угров // Mif, obrjad i ritual'nyj predmet v drevnosti. Ekaterinburg – Surgut: Magellan. S. 106-124.
22. Bajburin A.K. Zhiliwe v obrjadah i predstavlenijah vostochnyh slavjan. L.: Nauka, 1983. 191 s.
23. L'vova Je.L., Oktjabr'skaja I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Juzhnoj Sibiri: prostranstvo i vremja. Vevnyj mir. Novosibirsk: Nauka, 1988. 224 s.
24. Pesikova A.S. Vzglyad iznutri kul'tury. Hanty-Mansijsk: Poligrafist, 2006. 98 s.
25. Beljanskij F. Pоеzdka k Ledovitomu morju. M.: Tipogr. Lazarevyh In-ta Vost. jaz., 1833. 259 s.
26. Pushkareva E.T. Kartina mira v fol'klоре nencev: sistemno-fenomenologicheskij analiz. Ekaterinburg: Basko, 2007. 248 s.
27. Spodina V.I. Predstavlenie o prostranstve v tradicionnom mirovozzrenii lesnyh nencev. Novosibirsk: Agro, 2001. 124 s.
28. Mify, predanija, skazki hantov i mansi. M., 1990. 568 s.
29. Moldanova T.A. Arhetipy v mire snovidenij hantov. Tomsk, 2001. 354 s.
30. Ryndina O.M. Arhetip, kul'tura i obraz zheniny // Prostranstvo kul'tury v arheologo-jetnograficheskom izmerenii. Zapadnaja Sibir' i sopredel'nye territorii. Tomsk: Izd-vo Tomskogo gos. un-ta, 2001. S. 250-252.