

## Сигнификативные функции одежды в традиционной обрядности обских угров[1]

А. А. Богордаева

*The article examines functions performed by clothing in traditional rites of Khanty and Mansi. Studying family rites, bear festival, sacrifice rites makes it possible to identify such significative functions of clothing of the Ob Ugrians as socializing, transforming, socio-differentiating, and magic ones.*

В традиционной культуре одежда выполняла целый ряд функций: утилитарную, эстетическую, социальную, половозрастную и др., которые в единстве своем создавали уникальный социокод, позволяющий дифференцироваться не только внутри определенного сообщества, но и за его пределами. При этом каждая из этих функций имела свою собственную знаковую подсистему, исследование которой ставит традиционный костюм в один ряд с языком, мифом и обрядом [Калашникова, 2002, с. 223].

Исследование и описание традиционной одежды хантов и манси — двух родственных по языку народов, проживающих в непосредственной близости и имеющих сходные черты в культуре и хозяйстве, — проводилось чаще всего раздельно (отдельно — хантов, отдельно — манси) с классификацией по таким признакам, составляющим знаковую систему, как: половозрастной, сезонный, повседневный, обрядовый, производственный, праздничный [Прыткова, 1953; Лукина, 1985; Федорова, 1994]. При этом наибольшее внимание уделялось внешним характеристикам одежды (покрой, материал, украшения), позволяющим рассматривать одежду как важный источник по культурогенезу этих народов. Изучение орнамента, как одного из наиболее семиотически насыщенных элементов одежды и культуры в целом, способствовало выявлению не только культурно-генетических связей обских угров, но и большой знаковой нагрузки орнамента ритуальной одежды [Рындина, 1995; Молданова, 1999]. Ритуальная, обрядовая одежда не раз рассматривалась в контексте исследований, посвященных обрядам и культовой практике обских угров [Соколова, 1980; Ромбандеева, 1993; Карьялайнен, 1994, 1995, 1996; Зенько, 1997; Талигина, 1998; Молданов, 1999]. В традиционной обрядности, где одежда, костюм и отдельные его элементы, так же как и другие связанные с обрядом предметы материальной культуры, имели и выполняли четко обозначенные роли, наиболее ярко проявлялась сигнификативная функция одежды.

У обских угров одежда являлась постоянным атрибутом обрядов перехода, жертвоприношений, а также медвежьего праздника. В связи с этим представляется возможным рассмотреть следующие вопросы: чем отличалась одежда участников обряда от повседневной и существовали ли такие отличия; каким действиям подвергалась одежда в процессе обряда; какую функцию выполняла одежда в обряде и с чем это было связано. Исследование функционального использования одежды в традиционной обрядности, кроме того, способствует выявлению наиболее древних видов одежды.

Одежда главных участников родильного обряда — матери и новорожденного — не представляет собой единого комплекса: женщина готовила и надевала перед родами изношенную одежду, а родившегося младенца закутывали в сшитое из звериных или птичьих шкурок одеяльце, покрывали платком [Федорова, 1988, с. 84; Прыткова, 1953, с. 208; Ромбандеева, 1993, с. 92–93]. У юганских хантов, переселившихся в середине XX в. на р. Демьянку, на женщину перед родами надевали старую поношенную одежду, и спустя несколько дней после родов, пройдя обряд очищения, женщина снимала эту одежду, которую затем уносили в лес и вешали на пенек или дерево [ПМА, Уватский район Тюменской области, 1999 г.]. Также уносили в лес и вешали на дерево небольшую берестяную коробочку прямоугольной формы, в которую складывали послед (рис. 1). Северные манси вешали послед и женскую одежду около женских священных мест [Федорова, 1988, с. 81]. Северные ханты одежду роженицы и послед в берестяном туеске — *вончел* (сынские и куноватские ханты) вешали на дерево около поселка [Соколова, 1972, с. 54]. Тромаганские ханты вместе с последом в берестяную коробочку клали специально сшитую для него (последа) маленькую рубашку, пояс и платок, которые К. Ф. Карьялайнен определял как жертвоприношения, делавшиеся для последа наряду с угощением [1994, с. 54].

Объединяющим фактором одежды матери и младенца в родильной обрядности обских угров являлся сам процесс переодевания — переодевание матери перед родами и после и условное «переодевание» новорожденного — освобождение от последа или так называемой «рубашки». Однако в отличие от матери, которая по окончании обряда очищения переодевалась в чистую одежду, ребенок оставался некоторое время завернутым в одеяльце из шкурок птиц или зверей.

Известно, что первую одежду для ребенка шили после его рождения [ПМА, Уватский район, 1999 г.]. В отношении того возрастного периода ребенка, когда на него надевали первую рубашку, сведения разных авторов изомерны. Одни сообщают, что у хантов первую рубашку, имевшую одинаковый покрой для девочек и мальчиков, на ребенка надевали сразу после отпадения пуповины, другие — в 3–4-х месячном возрасте, третьи — в возрасте около года [Дунин-Горкавич, 1996, с. 76;

Лукина, 1985, с. 37]. У северных хантов зафиксированы и некоторые дополнительные элементы одежды ребенка грудного возраста: нагрудники из кожи, ровдуги, ткани, а иногда и бересты с пришитыми колокольчиками по краю, берестяные наколенники [Прыткова, 1953, с. 220–225]. Функцию оберега выполняла ниточка с бусинами или плетеный из бисера браслет, которые надевали на руку новорожденного [Прыткова, 1953, с. 221; Федорова, 1988, с. 85].



Рис. 1. Берестяная коробка с последом недалеко от хантыйского стойбища. Уватский район Тюменской области

После того как ребенок начинал ходить, ему шили одежду, соответствующую по покрою взрослой с элементами половой дифференциации: рубашки, халаты, штаны и обувь женского покроя — для девочек (рис. 2, 3), а для мальчиков — рубашки, штаны, обувь мужского покроя, гуси, малицы и т. п. [Прыткова, 1953, с. 212–219; Федорова, 1994, с. 202; Дунин-Горкавич, 1996, с. 76–77]. У северных хантов и манси, кроме того, и мальчики, и девочки носили малицы, которые в среде взрослых относились преимущественно к мужской одежде. У этих же групп верхняя одежда ребенка снабжалась дополнительными украшениями — бубенчиками и колокольчиками, которые пришивались к рукавам и спинке плечевой одежды и выполняли функцию оберегов [Прыткова, 1953, с. 214; Федорова, 1988, с. 85]. Определенную возрастную дифференциацию носили украшения одежды. Так, например, у восточных хантов аппликативные или бисерные полосы, а также полосы, составленные из ряда бляшек или пуговиц, нашивались на халат девочки после появления у нее зубов [Лукина, 1985, с. 42]. По материалам конца XIX — начала XX в. известно, что у северных и восточных хантов и северных манси с наступлением периода половой зрелости девочки начинали носить специальный пояс-повязку — *эва экыть*, *эва кась* (манси северные), *варып*, *тонты кась* (ханты) — берестяные штаны, *кась-кел'* (ханты) — штанная веревочка, *сэйм кел'* (ханты) — поясничная веревочка [Прыткова, 1953, с. 167–168; Лукина, 1985, с. 37; Федорова, 1994, с. 159].

Таким образом, приведенные выше материалы показывают, что дополнение составными частями одежды ребенка происходило по мере его перехода в определенную возрастную категорию, с его взрослением и обретением прав полноценного члена общества. При этом одежда помимо половозрастной дифференцирующей функции имела и социально-маркирующее значение, поскольку позволяла на основе имеющихся знаков-символов судить о человеке, как о члене коллектива.

Процесс переодевания являлся одним из постоянных действий, сопровождавших медвежий праздник, в котором участвовали, как правило, все жители поселка или стойбища, а также близлежащих населенных пунктов. Все пришедшие, собравшиеся на праздник должны были быть в нарядной, праздничной одежде, что оговаривалось специальным образом в фольклоре [Прыткова, 1953, с. 210; Патканов, 1999, с. 165]. В северных мансийских селениях навстречу охотникам, возвращавшимся из леса с убитым медведем, жители выходили, переодевшись в лучшую (нарядную) одежду [Ромбандеева, 1993, с. 120]. Кроме того, для присутствующих на празднике и участвующих в празднестве существовал ряд запретов, связанных в том числе и с одеждой. Так, например,

женщины и девочки должны были закрывать лицо платком, накинутым на голову, кисти рук прятать в рукава, под платок или надевать рукавицы [Ромбандеева, 1993, с. 122; Федорова, 1994, с. 204; Карьялайнен, 1996, с. 165].



Рис. 2. Хантыйская девочка в традиционной одежде. Стойбище Ярсино на р. Демьянке. Уватский район Тюменской области

Выступающие участники праздника (как правило, это были мужчины) переодевались в специальную одежду — халаты, шапки, рукавицы, обувь и надевали берестяные или деревянные маски. А изображавшие женщин мужчины для этого переодевались в обычную женскую одежду и закрывали лицо платками [Ромбандеева, 1993, с. 121; Дунин-Горкавич, 1996, с. 53–54; Алквист, 1999, с. 54; Молданов, 1999, с. 13]. С помощью этих элементов костюма участники праздника преобразались в персонажей фольклора, бытовых сенок и т. п. Е. Г. Федорова выделила в мансийской одежде участников медвежьего праздника три комплекса: к первой группе относится повседневная одежда участников интермедий, танцоров, для женского костюма этой группы было обязательным наличие рукавиц и платков; вторую группу составляла одежда исполнителей танцев животных — малица, вывернутая наизнанку, суконный или меховой гусь, маски, а также различного рода ткань, пологи; третью группу представляли костюмы исполнителей танцев в честь богов, это — халаты, шапки, платки, налобные повязки, обувь — *няра* (манси) [Федорова, 1994, с. 204–208].

В отличие от первых двух групп в последнюю входила одежда, которая использовалась лишь в качестве ритуальной, обрядовой. Часто такую одежду брали на время праздника из прикладов духов [Ромбандеева, 1993, с. 121; Молданова, 1999, с. 23]. К такой одежде относились халаты, пояса, шапки. У манси костюм дополнялся налобными повязками в виде серебряных пластин [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 90; Федорова, 1994, с. 208].



Рис. 3. Анна Когончина с внучкой Зоей. Стойбище Усть-Урна, Уватский район Тюменской области

Сведения о покрое халатов, в которые облачались мужчины, малочисленны. Известно только, что халаты шились из сукна, шелковых и хлопчатобумажных тканей. Некоторые халаты украшались по краям позументом, а также пришитыми к плечам, рукавам и спинке шкурками пушных зверей, некоторые имели подкладку [Федорова, 1994, с. 206–207]. У северных манси такие халаты имели отложные воротники, застежку и обшивались по краям бисером, бусами, свинцовыми или оловянными бляшками, а также бубенчиками и пуговицами [Гондатти, 2000, с. 109]. Упоминаются также использовавшиеся у казымских хантов халаты (сюртуки) из сукна с медными пуговицами [Дунин-Горкавич, 1996, с. 54]. У северных хантов определенной изображаемой персоне пантеона соответствовал определенного цвета халат. Так, изображающие *Ем вож ики* и *Хинь ики* появлялись в черных халатах, *Ас тый ики* — в белом [Молданов, 1999, с. 35, 41, 51].

По-видимому, также в зависимости от изображаемой персоны находилось использование поясов, для одних персонажей они были обязательными атрибутами костюма, для других — нет. Орнаментированный «богатырский» пояс имел *Ас тый ики*, пояс входил в состав костюма *Мир сусне хума*, длинным матерчатым поясом, обернутым вокруг туловища несколько раз, подвязывал халат исполнитель танца с семью стрелами [Федорова, 1994, с. 207; Молданов, 1999, с. 41, 52; Молданова, 1999, с. 23].

Мужские шапки участников медвежьего праздника различались по материалу и покрою. Выделяются шапки, сшитые из меха пушных зверей (соболя, белки, лисы и др.), и шапки, сшитые из сукна [Федорова, 1994, с. 207; Молданов, 1999, с. 51]. Кроме того, роль меховой шапки могла вы-

полнять шкурка пушного зверя (лисицы, соболя, песца), обернутая вокруг головы и закрепленная таким образом, что хвост спускался на спину [Федорова, 1994, с. 209; Молданов, 1999, с. 33]. У обских угров фиксируется два вида ритуальных шапок из сукна — конусообразные и трапециевидные. Однако, по имеющимся данным, в медвежьем празднике использовались в основном конусообразные шапки, которые изготавливались из нескольких (трех-четырёх) вертикально сшитых клиньев или семи полос [Федорова, 1994, с. 209; Молданова, 1999, с. 23]. Шапки украшали опушкой из меха, а к макушке пришивали кисточку из цветных полосок сукна или обшивали кусочком меха. Шапки из клиньев украшали, кроме того, мозаичными или аппликативными орнаментами из сукна. Обские и казымские ханты шили ритуальные шапки для исполнителей песен на медвежьем празднике из трех разноцветных клиньев, по краю обшивали опушкой из меха соболя, а сами клинья орнаментировали мозаикой или аппликацией [Молданова, 1999, с. 23].

Часто определенным персонажам пантеона, которых изображали на медвежьем празднике, соответствовала определенная форма и покрой шапки. Так, для прикладов духу *Ас тый ики* казымские и обские ханты шили конусообразную шапку из семи разноцветных клиньев сукна без орнамента [Молданова, 1999, с. 23]. У манси образу *Мир сусне хума* соответствовала соболя шапка, образу *Полум-Торума* — шапка из беличьего меха [Федорова, 1994, с. 207].

В число атрибутов мужского костюма на медвежьем празднике входили маски. Маски изготавливались из бересты и дерева. Иногда их окрашивали сажей и красной краской [Карьялайнен, 1996, с. 159]. Маски из бересты были двух видов: в форме личины, в форме конуса или цилиндра. Маски из дерева напоминают личины деревянных идолов. На месте глаз, носа и рта у всех масок проделывались отверстия. У берестяных масок к отверстию над носом пришивался кусочек бересты, закрывающий нос [Карьялайнен, 1996, с. 159; Алквист, 1999, с. 117]. У северных хантов при исполнении «пляски медведя» использовалась маска из кожи, снятой целиком с головы медведя — *мой-бер-ох* (ханты), на ней сохранялись уши, нос, глазные отверстия [Народы Севера..., 1986, с. 124]. В. Н. Чернецовым описана маска, по форме напоминающая остроконечный воинский шлем, к верхушке которого прикрепляли конский хвост [1959, с. 137].

Рукавицы, используемые на медвежьих праздниках и мужчинами и женщинами, были сшиты, как правило, из сукна, хлопчатобумажных тканей и орнаментировались специальным образом аппликацией или мозаикой [Соколова, 1972, с. 58; Федорова, 1994, с. 204].

Рассматривая обряд в целом и отдельные его элементы, К. Ф. Карьялайнен отмечал его сходство по ряду признаков с погребальным обрядом обских угров [1996, с. 174].

Одежда похоронного обряда, как и сам обряд, сохраняет наиболее архаичные черты. Ее можно разделить на три комплекса: одежда умершего, одежда близких родственников умершего и одежда участников погребального обряда. Все действия, производившиеся во время погребального обряда, были нацелены, с одной стороны, на соблюдение мер предосторожности по отношению к живым, а с другой стороны, на сборы и проводы умершего [Соколова, 1980, с. 127].

Особым действиям подвергалась одежда умершего. Причем в принципах обращения с этой одеждой прослеживаются локальные различия [Соколова, 1980, с. 129]. Так, северные ханты и манси часть одежды надевали на умершего, оставшуюся вешали на кладбище на дерево рядом с могилой [Чернецов, 1959, с. 145; Соколова, 1971, с. 235–238; Талигина, 1995, с. 135]. Кроме того, у северных манси оставшуюся от покойного одежду, завернув в кусок ткани, закапывали в землю [Федорова, 1994, с. 210]. Сыгвинские манси клали сумку с одеждой вместе с покойным, а оставшуюся — в специально сделанный сруб рядом с могилой [Ромбандеева, 1980, с. 234]. Восточные ханты клали одежду под голову умершего вместо подушки [Карьялайнен, 1994, с. 80]. Сынские и куноватские ханты часть одежды клали в специальной сумке под голову покойного, оставшуюся одежду складывали на гроб в могилу [Соколова, 1972, с. 61]. У ляпинских манси была зафиксирована традиция, при которой на умершего старались одеть всю его одежду или просто положить в могилу, а оставшуюся (забытую) связывали в тюки и вешали на дерево около могилы [ПМА, Березовский район, 1991 г.]. Западные манси (р. Лозьва) одежду сжигали или отдавали соседям (р. Пелымка) [Соколова, 1980, с. 138]. У хантов, проживавших в конце XX в. на р. Демьянке, часть одежды клали в гроб вместе с умершим (халат, чирки, фуражку и для женщин — бисерные украшения), а оставшуюся одежду уносили в лес или раздавали родственникам [ПМА, Уватский район, 1999 г.].

Нередко одежда умершего выступала как бы его заменой в домашней обстановке [Карьялайнен, 1994, с. 106–110]. Так, иртышские ханты в конце XIX — начале XX в. раскладывали ее на постели, хранили под подушкой, она была участницей трапезы, проводимой в честь души умершего [Патканов, 1999, с. 180]. Северные ханты во время похорон делали из одежды *исхор*, которая представляла собой имитацию женской (или мужской) фигуры, состоящую из женской изношенной шубы, поверх которой накидывали платок. В завершении погребального обряда эту одежду клали в могилу — *талты* (ханты северные) (расстилали) [Талигина, 1998, с. 44–46]. Исследовав эти традиции обских угров, К. Ф. Карьялайнен отмечал, что в народной поэзии северных хантов одежда называлась — *isəŋ-χorəŋ-tel*, и заключил, что «почитание умершего в его предметах обихода (является) древним обычаем, из которого затем развилось изображение отдельных умерших в виде фигур» [Карьялайнен, 1994, с. 38, 132].

Кроме того, одежда в некоторых случаях также выступала и заменой погибшего человека (умершего не естественной смертью), душа которого, по представлениям обских угров, могла принести вред живым. В связи с этим северные группы обских угров сооружали *ура* — вместилище души умершего в виде небольшого домика на сваях, в который помещали сшитую одежду [Соколова, 1978, с. 172; Зенько, 1997, с. 117–118; Карьялайнен, 1994, с. 150]. У хантов р. Сыня для мужчин это была небольшая малица, для женщин — шубка [Талигина, 1998, с. 46]. По-видимому, таким же образом использовали одежду и при устройстве кенотафа [Соколова, 1978, с. 174; Зенько, 1997, с. 118].

Необходимо отметить, что обские угры подобным образом относились не только к одежде умершего, но к одежде в целом, в том числе к одежде, вышедшей из использования. Так, например, восточные ханты вышедшую из обихода одежду не выбрасывали, ее уносили в лес, где развешивали на деревьях [ПМА, Уватский район, 2000 г.; ПМА, Нижневартовский район, 2002 г.] (рис. 4). Северные манси изношенную одежду сжигали, поскольку считалось, что из нее появляется злое существо антропоморфного вида — *пауль йорут* [Чернецов, 1959, с. 121].

В целом данные действия в отношении одежды, связанные с ее хранением, объясняются присутствием в ней, по традиционным верованиям обских угров, определенных жизненных сил, соотносящихся с душой-дыханием — *лил*, тенью-обликом — *ис-хор*, уходящей вниз душой — *лонхал'-минне-ис* [Чернецов, 1959, с. 128; Карьялайнен, 1994, с. 36–38; Зенько, 1997, с. 101].



Рис. 4. Старая одежда, повешенная на деревья недалеко от хантыйского поселения. Уватский район Тюменской области

Одежда постоянно входила в состав бескровных жертвоприношений разнообразным духам: духам-хозяевам мест и животных, личным и домашним духам-покровителям, верховным духам [Зенько, 1997, с. 67–68]. При этом необходимо отметить, что одежда жертвовалась как идолам, имеющим антропоморфное изображение, так и зооморфным, которые в одетом виде приобретали антропоморфный облик [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 121]. К. Ф. Карьялайнен высказал предположение, что изначально духам жертвовались дорогие шкуры пушных зверей: соболя, лисицы, выдры, песца и т. д. или одежда, сшитая из них, на замену которым в связи с испромышлением пушного зверя в более поздний период пришли тканые материалы и одежда из ткани [Карьялайнен, 1995, с. 109–110]. Отметим здесь, что уже в XVIII в. ткань и одежда из нее достаточно широко использовалась обскими уграми при жертвоприношениях и при изготовлении одежды для идолов, об этом свидетельствуют материалы Гр. Новицкого, В. Зуева, Н. К. Витзена, Страленберга и др. [Карьялайнен, 1995, с. 53, 57; Краткое описание..., 1999, с. 50; Описание..., 1999, с. 164]. Как правило, это была одежда из сукна, ситца, шелка и хлопчатобумажных тканей. Сось-

винские манси называли жертвенную одежду (платки, кафтаны, шали, пояса) *варимулам* [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 146].

Жертвенная одежда изготавливалась с учетом полового разделения. Основу облачения составляли рубахи и кафтаны. При этом состав облачения женских духов и прикладов отличался наличием большего количества бисерных украшений, платков, колец, а мужской костюм дополнялся поясом и — нередко шапкой [Карьялайнен, 1995, с. 54, 60].

На святилищах манси найдена обувь, изготовленная для идолов, а также налобные серебряные пластины [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 147]. Кроме того, некоторая дифференциация жертвенной одежды прослеживается в ее цвете. Некоторым духам необходимо было дарить одежду определенного цвета. Так, *Най-анки* (ханты), *Най-эква*, *Най-нэ* (манси) — 'огня мать', 'огня женщина' жертвовали одежду красного цвета, небесному божеству *Торуму*, *Сангэ* (ханты) делали приклады белого цвета, духу подземного мира *Кынь-ики*, *Пыхтэ Сакин ики* (ханты) — черного цвета и т. д. [Кулемзин, 1983, с. 126–128; Зенько, 1997, с. 35].

Отмечается, что для домашних и личных духов-покровителей шьется одежда меньших размеров, чем человеческая, а одежда, приносимая в дар на священное место, отличалась большими размерами [Карьялайнен, 1995, с. 110]. Пожертвованную одежду надевали на идола, одну на другую, в результате чего его фигура постепенно увеличивалась в объемах и одежда более позднего пошива уже была большего размера, чем предыдущие [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 146; Алквист, 1999, с. 159]. Кроме того, одежду вывешивали на священное дерево, в священном амбарчике ее развешивали на стропилах, складывали в берестяные короба или в сундуки [Карьялайнен, 1995, с. 111].

Чаще всего в дар духам приносили новую одежду, но отмечаются и случаи пожертвования ношенной одежды [Новикова, 1979, с. 149]. Изготовлением жертвенной одежды, так же как и обычной, занимались женщины. Н. Л. Гондатти сообщал о том, что заказ на пошив жертвенной одежды в XIX в. делался тем мастерам, которые отличались большим умением и искусством [2000, с. 109]. Однако, видимо, в каких-то особых ситуациях одежду для духа изготавливали и мужчины. Так, А. П. Зенько приводит описание жертвоприношения *Най-анки* красного халата, который сшил самый пожилой мужчина в поселке [1992, с. 31].

Одежду (или ее лоскутки, кусочки) использовали в магических обрядах, связанных с болезнями. При этом особыми лечебными свойствами, по представлениям обских угров, обладали лоскутки одежды идолов [Карьялайнен, 1994, с. 65, 68].

В одежде, используемой в обрядах, выделяется два комплекса. К первому относится одежда с характерными для конкретной локальной группы чертами. Употребление этой одежды в обрядах сопровождалось определенными действиями, связанными как с социальными качествами человека, которому она принадлежала, так и с социальным окружением (обществом). Поэтому действия (здесь мы сталкиваемся с элементами магии), которым подвергалась одежда, были направлены, с одной стороны, на охрану своего владельца от нежелательного (негативного) воздействия окружения, с другой стороны, выполняли социально-маркирующую функцию, позволяя определить место человека в данном сообществе.

Второй комплекс составляет одежда ритуальная (используемая лишь во время обрядов), единая для всех групп и представленная халатами, конусообразными шапками. Отличительным признаком этого комплекса является то, что в него входила одежда, по преимуществу мужская, предназначенная для мужских персонажей. Возможно, это связано с тем, что женский традиционный костюм более консервативен в отличие от мужского, который у обских угров используется в настоящее время большей частью в качестве производственного. Обряды жертвоприношения и медвежьего праздника выявляют социально-дифференцирующую роль этого комплекса, отражая представления о социальной верхушке угорского общества.

Использование одежды в качестве приклада, жертвы свидетельствует о ее высокой социальной значимости.

[1] Работа выполнена в рамках темы гранта № 374 6-го конкурса экспертизы молодых ученых Президиума РАН.

## Литература

Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки. Пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Гондатти Н. Л. Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь // Лукич. 2000. № 4 (14). С. 96–144.

Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. В 3 т. Т. 3. Этнографические очерки местных инородцев. М.: Либерея, 1996. 208 с.

Зенько А. П. Отношение к огню у обских угров // Югра. 1992. № 1. С. 29–32.

- Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. 160 с.
- Калашникова Н. М.* Семиотические функции народного костюма // Музей. Традиции. Этничность. XX–XXI вв. Материалы Междунар. науч. конф., посвященной 100-летию Российского Этнографического музея. СПб.; Кишинев: Nestor-Historia, 2002. С. 222–226.
- Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 1. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. 152 с.
- Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 284 с.
- Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Т. 3. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. 247 с.
- Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 г. // Путешествия по Обскому Северу.* Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 13–116.
- Кулемзин В. М.* Некоторые способы цветообозначения у обских угров // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск: Том. ун-т, 1983. С. 124–128.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука. Сиб. издат. фирма, 1992. 136 с.
- Лукина Н. В.* Формирование материальной культуры хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. 384 с.
- Молданов Тимофей.* Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 141 с.
- Молданова Т. А.* Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 261 с.
- Народы Севера Сибири в коллекциях Омского государственного объединенного исторического и литературного музея.* Томск: Изд-во Том. ун-та, 1986. 228 с.
- Новикова Н. И.* Новые материалы о духах-«хозяевах» манси // История, археология и этнография Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1979.
- Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов, сочиненное студентом Василием Зуевым // Путешествия по Обскому Северу.* Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. С. 137–236.
- Патканов С. К.* Сочинения в двух томах: Т. 1. Остяцкая молитва. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. 400 с.
- Прыткова Н. Ф.* Одежда хантов // СМАЭ. 1953. Вып. 15. С. 123–233.
- Ромбандеева Е. И.* Погребальный обряд сыгинских манси // Семейная обрядность народов Сибири: Опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 232–238.
- Ромбандеева Е. И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом: Северо-Сибирское регион. кн. изд-во, 1993. 208 с.
- Рындина О. М.* Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. 640 с.
- Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // СМАЭ, т. 37. М.; Л.: АН СССР, 1971. С. 211–238.
- Соколова З. П.* Ханты рр. Сыня и Куноват // Материалы по этнографии Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1972. С. 15–66.
- Соколова З. П.* О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск: Наука, 1978. С. 169–175.
- Соколова З. П.* Погребальная обрядность: Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М.: Наука, 1980. С. 125–143.
- Талигина Н. М.* Описание похоронного обряда сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Вып. 2. С. 130–140.
- Талигина Н. М.* Потусторонние субстанции человека в представлениях сынских хантов // Народы Северо-Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. Вып. 6. С. 42–48.
- Федорова Е. Г.* Ребенок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л.: Наука, 1988. С. 80–95.
- Федорова Е. Г.* Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: МАЭ РАН, 1994. 284 с.
- Чернецов В. Н.* Представления о душе у обских угров // ТИЭ. 1959. Т. 51. С. 114–156.

Тюмень, ИПОС СО РАН