

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ФОЛЬКЛОРА: БОЖЕСТВА, ДУХИ, ЛЮДИ

УДК 398
ББК 82

Коммуникативные аспекты взаимодействия с лесными духами-божествами в мифологических представлениях северных хантов

Тимофей Алексеевич Молданов

(Окружной Дом народного творчества:

Российская Федерация, 628011, г. Ханты-Мансийск, ул. Гагарина, д. 10)

Анна Александровна Гриневич

(Институт филологии СО РАН:

Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8)

Аннотация. В статье предлагается взгляд на лесных сверхъестественных существ хантыйской мифологии в свете оппозиции понятий «свой» и «чужой» по отношению к сообществу людей. Наиболее далекие от человека персонажи представлены как наиболее враждебные и наименее похожие на человека живые сущности (Вэнт ут, Меук, Йалы). Чем больше вовлеченность сверхъестественного существа в жизнь людей, тем оно предстает более похожим на человека и более благорасположенным к нему (Миши йох). Выявлена связь между этическими установками и представлениями о сверхъестественных существах, которые показывают социальные и экологические нормы для сообщества людей.

Ключевые слова: сверхъестественные существа, хантыйская мифология, «свой», «чужой», традиционная этика.

Дата поступления статьи: 13 декабря 2022 г.

Дата публикации: 25 марта 2023 г.

Для цитирования: Молданов Т. А., Гриневич А. А. Коммуникативные аспекты взаимодействия с лесными духами-божествами в мифологических представлениях северных хантов // Традиционная культура. 2023. Т. 24. № 1. С. 53–65.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.1.005>

В научной литературе сведений о верованиях хантов к настоящему времени накопилось довольно много [Финш, Брэм 1822; Кастрен 1860; Поляков 1877; Алквист 1999 (пер. изд. 1885); Гондатти 1888; Patkanov 1897; Карьялайнен 1995; Шульц 1924; Соколова 1971; Кулемзин, Лукина 1977; Steinitz 1980; Vértés 1988; Шмидт 1989; Лукина 1990; Сагалаев 1991; Кулемзин, Лукина 1992; Мифология хантов 2000; Молданов, Молданова 2000; Хэкель 2001; Главацкая 2005; Бауло 2016]. Более полный обзор литературы по религии хантов см.: [Лукина 1995]. Исследования

касались различных аспектов религии обских угров, первоочередное внимание уделялось проблеме души, культу предков, высшему пантеону богов, тотемизму, культу медведя, шаманству, влиянию христианства и пр. Из нижнего пантеона в исследованиях наиболее подробно были описаны водяной и лесной духи. Наше исследование посвящено лесным сверхъестественным существам и основано на представлениях северной группы хантов.

Впервые наиболее полно сверхъестественное в финно-угорской традиции описано в труде К. Ф. Карьялайнена, первое

издание которого вышло на немецком языке в 1922 г. [Карьялайнен 1995]. Автор делит всех сверхъестественных существ на две большие категории: местных и всеобщих, в зависимости от того, имеет ли дух территориально ограниченное «постоянное место жительства» или сферы влияния. Ко всеобщим Карьялайнен относит в первую очередь высших божеств, а также находящихся рангом ниже водяного и лесного духов. Последний «есть в каждом глухом лесу, в истоках каждой реки, на каждом охотничьем уголке» [Там же, 171]. По Карьялайнену, лесной дух имеет человеческий облик, но волосат, с волосатыми глазами и ногами, живет в чащобе. От его содействия зависит размер охотничьей добычи, поэтому для него устраивают жертвоприношение в начале осеннего (начало октября) и весеннего (в конце января) охотничьих сезонов. Важной особенностью духа является то, что его изображений не делают и жилище для него не строят. Жертвенные подношения ему подвешивают на дерево. Его именованья — *Unt-tonk*, *Unt-menk*, *Ur-menk* (Чащобы дух). Почитание лесного духа отличается у северных и восточных хантов. Например, на Васюгане, как свидетельствует Карьялайнен, он переходит в пантеон богов более высокого ранга. Считалось, что он живет в пространстве между небом и землей, васюганские ханты делали его изображения из белого дерева в белых одеждах. Северные ханты его изображений не делали и культ не исполняли.

Сведения о лесном духе *Unt-tongk* имеются в работе Хольмберга: лесной дух выглядит как человек, но покрыт шерстью, как животное [Holmberg 1927, 178]. Такой дух живет в каждом лесу. Жертвы ему приносят в начале обоих охотничьих периодов — осенью и ранней весной. Автор также отмечает, что северные ханты жертвы ему не делают.

Хольмберг рассматривает финно-угорскую мифологию в сравнительном аспекте. Такой подход позволяет выявить некоторые закономерности, которые могут не осознаваться современными носителями традиции. Хантыйского лесного духа он помещает в контекст таких злых существ, как, например, удмуртский *Nules-murt* (Лесной человек), который изображается существом с одним глазом, имеющим

способность удлинять или укорачивать свое тело по собственному желанию, голова его находится на уровне самых высоких деревьев, из-за чего удмурты Глазовского района называют его «Великий дядя» [Holmberg 1927, 179]. Кроме роста с хантыйскими лесными существами его роднит способ передвижения: когда он ходит, взвивается вихрь, который вырывает деревья. В хантыйском сказочном фольклоре сохранилась формула, которой описывается метель: *лунх вотас, мэнк вотас* (божества метель, менка метель). Современные информанты уже не могут объяснить этот образ. Однако сравнительный анализ показывает, что за ним стоит представление о способе передвижения менков, из-за которых разыгрывается метель.

Как отмечает В. М. Кулемзин, у хантов отсутствуют единые представления о лесном духе [Кулемзин 1984, 49]. Большая часть материалов, на которых основывает свое исследование В. М. Кулемзин, собрана у восточных хантов, проживающих на левых и правых притоках Оби (Васюган, Юган, Вах, Аган, Пим, Тром-Аган), а также по правобережью Средней Оби (александровские ханты). Восточные ханты представляли его невидимым волосатым человекоподобным существом. Считалось, что лесной может жить с человеком, для которого он становится видимым, остальные могут узнавать о его присутствии по шороху. Потерявшиеся в лесу считались уведенными лесным духом [Там же, 97]. Как и водяной дух, лесной находился в определенной зависимости от Торума и его помощников, которые следили, правильно ли они «добычу делают» [Там же, 98].

К. Ф. Карьялайнен описывает еще одного лесного духа — *jälän*, которого он относит к категории местных, не имеющих конкретного места поклонения и сферы влияния. Их изображение — остроголовые идолы из дерева. Они выполняют охранительную функцию. Их классификация основана Карьялайненом на внешнем облике их изображений. Персонаж *Йӓлы* встречается в сказках. Там он играет роль злого великана, который вредит людям и с которым ведет борьбу *Ими Хи́лы*. В сказочном фольклоре хантов лексема *Йӓлы* используется в параллелизме со словом *Мэнк*. Как Менки, так и Ялы

в фольклоре представляются великанами, имеющими до семи голов. Для В. Н. Топорова и В. В. Иванова корень **cel-* является универсальным показателем, который связывает персонажа с антагонистом Громовержца в реконструируемом ими «Основном мифе» [Иванов, Топоров 1974]. Одно из реконструируемых значений этого корня ‘волосы’ или ‘шерсть’, что может объяснять облик этих существ в хантыйской мифологии.

Согласно актуальным представлениям, реконструированным Т. А. Молдановой, *менквы* — духи — охранители территорий в облике воинов [Молданова 2018]. В этом смысле религиозные представления об этих персонажах и их образ в сказочном фольклоре этой же группы хантов не совпадают. Среди северных хантов считается, что Менки прибывают с Севера или спущены с неба для охраны городищ. Духам *Меук* у хантов р. Вах соответствует *Сэвс-ики*. У манси сохранилось представление о них как о первых людях, неудачно созданных Торумом из лиственницы.

Т. А. Молданова описывает мифологическую картину мира обских угров как иерархическую систему. К более высокому уровню она относит духи *миш* или *мис*, которые являются хозяевами определенных территорий, в основном лесов и водоемов, иногда поселений. Эти невидимые существа благожелательны к людям. Женщины *мис* красивы, могут вступать с охотниками в связь. Такой иерархический подход оправдан и подтверждается текстовыми данными. Например, из мифа о Тэк ики (является духом *миш*) узнаем, что его функция — следить за нравственным порядком среди людей и подвластных ему существ, которая выражается понятием *лавэлты отэм* (меня берегущий). В этом сюжете «...у Менков ночью идет нормальная жизнь. Ночью они могут развлекаться, шуметь, красть детей и тем самым нарушать человеческие нормы жизни», Тэк ики наказывает Менков за их проступки железным кнутом [Лапина 2014, 278]. Таким образом, божество более высокого порядка является блюстителем правил поведения над людьми и сверхъестественными существами рангом ниже.

Чтобы более полно описать феномен лесных сверхъестественных существ хантыйского пантеона, необходимо определить само понятие «сверхъестественный», через которое познается природа религии. Интуитивно под сверхъестественным понимаются категории вещей, выходящие за пределы человеческого понимания, это мир таинственного, непознаваемого, непостижимого. Действительно, чувство тайны играет значительную роль в некоторых религиях. Основоположник сравнительного метода в религиоведении М. Мюллер трактовал религию как «попытку постичь непостижимое, выразить невыразимое, устремление к Бесконечному» [Müller 1882, 14]. Такое понимание сверхъестественного актуально и по сей день. Как необычное, нарушающее определенные предположения относительно онтологических категорий трактует сверхъестественное Паскаль Буайе: «... для религиозных концепций характерны некие необычные свойства воображаемых сущностей или действующих сил. По этой версии религиозная онтология удивляет человека описанием предметов и явлений, которые невозможно встретить в повседневной жизни...» [Буайе 2016, 63].

Такая идея о сверхъестественном как об иррациональном подразумевает представление о естественном порядке вещей, о законах, которые связывают явления во Вселенной, которые сверхъестественные явления нарушают. Однако, как отмечает Э. Дюркгейм, такое представление сформировалось сравнительно недавно под влиянием научного знания. Анализируя «естественные» религии, мы видим, что толкуемое как нечто сверхъестественное с современной естественнонаучной позиции внутри традиционной культуры воспринимается как вполне естественное и нормальное: «Для первобытного мышления не существует двух таких миров (видимый, осязаемый и невидимый, духовный. — А. Г.), соприкасающихся друг с другом, отличных, но вместе с тем связанных, более или менее проникающих друг в друга. Для первобытного мышления существует только один мир. Всякая действительность мистична, как и всякое действие, следовательно, мистично

¹ В оригинале: “...a struggle to conceive the inconceivable, to utter the unutterable, a longing after the Infinite”.

и всякое восприятие» [Леви-Брюль 1994, 54]. Боги служат для выражения не исключительного хода вещей, а, напротив, для обычного, постоянного и регулярного: «...понятие религиозного отнюдь не совпадает с понятиями необычного и непредвиденного <...>, начиная с самых простых из известных нам религий, их основной задачей было поддержание — в положительном ключе — нормального течения жизни» [Дюркгейм 1998, 67–68]. Таким образом, противоположная точка зрения заключается в том, что сверхъестественное и божественное задает систему норм и правил, которые призваны поддерживать существующий миропорядок, нормализуют отношения внутри сообщества, задает общую норму, определяющую течение жизни.

Помимо социологических, существуют психологические объяснения сверхъестественного, среди которых одним из самых влиятельных считается «Теория разрыва» Б. Малиновского. Он утверждал, что магия призвана снижать тревожность и заполнять пустоту неизвестного: «Человек, вовлеченный в некоторую практическую деятельность, сталкивается с разрывом; охотник недоволен своей добычей, моряк теряет попутный ветер, мастер изготовления каноэ вынужден работать с материалом, в котором он не уверен, выдержит ли он напряжение, или здоровый человек внезапно обнаруживает, что его силы заканчиваются <...>, его беспокойство, его страхи и надежды вызывают напряжение в его организме. <...> Его нервная система и весь его организм влечет его к некоторой замещающей деятельности. <...> Его организм воспроизводит действия, подсказанные ожиданием надежды»² [Malinowski, 1948, 79–81].

Современное антропологическое и социологическое изучение сверхъестественного сосредоточено вокруг вопросов: почему эти представления, вопреки ожиданиям, не исчезают и сохраняют

свою актуальность, а также меняют ли они свою природу по сравнению с традиционными формами [Campbell, 1996]. Важно отметить, что сверхъестественное начинает рассматриваться главным образом в контексте практик, нежели верований. Происходит и существенный методологический сдвиг, в результате которого веру в магию, суеверия и т.п. начинают изучать в контексте социальных факторов, которые, возможно, провоцируют опору индивида на сверхъестественное в повседневной жизни. Как показывают исследования, распространение веры в сверхъестественное в современной городской среде, например магию, коррелирует с плохой работой социальных институтов, плохим образованием и низким уровнем доходов [Lindquist, 2006; Gershman, 2022].

Представления о сверхъестественном связаны в культуре хантов с традиционной этикой и системой норм поведения [Лапина 1998; Лапина 2014]. Причем разные персонажи хантыйского пантеона регулируют разные этические аспекты. Так, медведь в угорской культуре является охранителем справедливости. Еще в начале XX в. фиксировались факты принесения медвежьей присяги, которая основывалась на представлении о медведе как о главном смотрителе за людьми, наказывающем за морально-этические преступления [Харузин 1899]. Эти представления до сих пор фиксируются в обрядовых медвежьих песнях. Спущенный с неба отцом Торумом, медведь призван восстанавливать справедливость, наказывать неправых.

*Мөшүн вөнрар(э) ар хөм(ө) вөҗүҗмал
И хө шөтл(я) вайц вөн вур(ө) вөйтэн иртна
Ньүҗ³ тунты(йө) лотхэл веш(ө) навтыҗалэм
Пес тунтыйө лотхэл веш(ө) навтыҗалэм
(С большим нутром многие мужчины были,
Когда нахожу <такого> одинокого мужчину,
идущего узкой лесной тропой,*

² В оригинале «Man, engaged in a series of practical activities, comes to a gap; the hunter is disappointed by his quarry, the sailor misses propitious winds, the canoe builder has to deal with some material which he is never certain that it will stand the strain, or the healthy person suddenly finds his strength failing <...> his anxiety, his fears and hopes, induce tension in his organism <...> His nervous system and his whole organism drive him to some substitute activity. <...> His organism reproduces the acts suggested by the anticipation of hope».

³ *Ньүҗ тунты* — весенняя молодая светлая береста, на которой невозможно выскоблить орнамент, так как на ней нет более глубокого темного слоя.

Лицо <его> в свежую скрученную бересту
превращаю,
Лицо <его> в старую скрученную бересту
превращаю)

(Песня спуска вниз. Зап. от Петра Ивановича Сенгепова, 1922 г.р. (урож. с. Вершина Ханты-Мансийского р-на), с. Казым, Белоярский р-н, ХМАО. Соб. Г.Е. Солдатов, Г.Б. Сыченко. 2002 г.) [ФА СФНС].

Эта же функция закреплена за божеством *Мир Ваннтэ Хэ* (за миром наблюдающий (присматривающий) мужчина).

Лесные сверхъестественные существа хантыйской мифологии стоят на страже экологического равновесия. Исследователь традиционной хантыйской этики М. А. Лапина отмечает, что «система запретов и наказаний и сейчас играют значительную роль в духовной культуре коренных народов округа, являясь регулятором родственных взаимоотношений и связей с окружающим миром» [Лапина 2014, 278]. В традиционной культуре хантов существуют представления о «правильном» природопользовании: охота должна быть умеренной, убивать нужно столько, сколько необходимо для пропитания, истреблять детенышей нельзя, нельзя рубить живые деревья на дрова, нельзя шуметь в лесу и многое другое. Например, существовал запрет на посещение мест гнездования птиц весной. В таких местах нельзя было пасти оленей, потому что они могли съесть яйца. Также туда не брали с собой молодых собак, чтобы они не погнались за вылетевшей из гнезда птицей, а если брали, то привязывали к старшей, которая следила за поведением младшей. Бережное отношение к гнездовьям прививали с детства: при перекочевке на новое место тщательно обследовали, нет ли там гнезд, и, если находили, отмечали их, а дети каждый день проверяли, все ли с ними в порядке. Практиковали специальные способы утилизации мусора. Его следовало сжигать, а остатки укрывать мхом. В противном случае в тундре образуются песчаные «залысины», которые разрастаются под воздействием ветра. Весной, когда начинается нерест рыб, нельзя было ездить по рекам (считалось, что за нарушение запрета карает верховный бог Торум: у нарушителя или его детей будут тяжелые роды).

Подобные представления призваны в первую очередь сохранять среду

обитания человека. За соблюдением этих правил следят наименее похожие на человека и наиболее враждебные ему лесные существа. Коммуникация с ними носит односторонний характер, им не делают жертвоприношений, поэтому их предписания невозможно оспорить. Такие нормы носят строгий императивный характер.

Условно лесных духов можно разделить на две категории: имеющие имя, или персонифицированные, и безымянные, неперсонифицированные. Граница между ними пролегает на границе человеческого сообщества: если лесной дух становится покровителем человека, семьи или рода, он получает имя и место поклонения.

По нашим данным, лесные неперсонифицированные духи никогда не бываю покровителями человека. Они охранители сопков, лесов, озер, рек [Молданов 1993, 167]. Такие существа либо безразличны, либо враждебны человеку. Пантеон этих существ включает *Вонт ут* (букв. Некий лесной), а также лесных великанов *Меук* или *Йады*.

Сверхъестественные лесные существа связаны с суевериями. Случайные события окружающей природы трактуются людьми как знаки, имеющие отношение к человеческой судьбе. Знаки окружающего мира персонифицируются, наделяются определенным обликом и характером. Люди — гости в лесу, а существа, его населяющие, скорее враждебны человеку.

Вонт ут невидимы, они проявляются как мерцающие в ночной темноте огни, очень высокие, достигают середины деревьев. Часто они пугают людей. Увидеть их или повстречаться с ними — плохой знак. Для *Вонт ут* не делают священных мест. Жертва приносится только при входе в лес и оставляется у корней дерева. Считается, что *Вонт ут* могут принимать облик куропатки. Например, информант трактует как встречу с *Вонт ут* случай, когда куропатка вылетела из-под полозьев его нарты при подъезде к стойбищу (Зап. от С. Т. Сенгепова, 1955 г.р. (урож. д. Юильск), Березовский р-н, ХМАО. Соб. Т. А. Молданов) [ПМА]. По ночам люди могут слышать крики этих духов. Алексей Михайлович Молданов рассказывал, что, когда он нес почту от поселка Хуллор до поселка Нумто (Белоярский р-н ХМАО), в Сюньюганском бору он услышал, как

сзади кто-то кричит. Сначала он подумал, что это филин. Крик был громкий, «как будто хвоя падает» (устойчивое выражение *нӱр иса лѣпэс илы пилӱ*). Алексею Михайловичу стало страшно, он побегал, на плоту переправился через речку Сюньюган. Оказавшись на другом берегу, понял, что кричащий остался за рекой. После этого случая у него умер старший брат (Зап. от А. М. Молданова, 1931 г.р. (урож. д. Юильск), Березовский р-н, ХМАО. Соб. Т. А. Молданов) [ПМА]. Иногда *Вѳнт ут* садятся в едущие нарты и сани, запряженные оленями или лошаадьми, тогда повозка становится очень тяжелой, и это тоже плохой знак. Если *Вѳнт ут* селился в стойбище, вызывали шамана, который проводил обряд, чтобы изгнать его. *Вѳнт ут* живут очень долго, смерть их наступает во время грозы, поразить их может только молния. Ханты говорят, что, когда гром сильно гремит, *Вѳнт ут* прячутся, шум грозы пугает их. Если же молния поразила дерево, считается, что это погиб *Вѳнт ут*. Таким образом, эти существа наименее выделены из природы и ассоциируются с наиболее отдаленным от человека живыми организмами — деревьями или даже неживыми объектами — мерцающими огнями. Они наиболее враждебны человеку, установить с ними договорные отношения через жертву невозможно.

Йаӱы или *Меӱк* — лесной великан, еще один вид лесных сверхъестественных существ. Они похожи на людей, но очень высокого роста. Голова у них острокопечная (см. цитату ниже). Эта особенность заставляет вспомнить об археологических находках шлемов на территории р. Казым. Штейниц приводит перевод лексемы *jali* для тромаганского диалекта ‘богатырь’ [DEWOS1966, 364]. Одна из функций этих существ — охранять подвластные территории. В отличие от немотивированных вторжений *Вѳнт ут*, эти существа приходят к людям только тогда, когда видят, что те нарушают правила поведения в лесу. Выдают они себя свистом, чтобы привлечь внимание. Ялы и Менки являются персонажами медвежьих игрищ, они появляются во второй день проведения обряда.

*Йѳц ух патти ар йаӱы,
Лӱыв вохлӱйӱтӱ(э),
Йѳц нӱхи лоцмӱн хѳр лоӱиӱтӱ,
Йау нӱхи ортмӱн йѳс лоӱиӱтӱ*
(Многие сверлоголовые ялы,
Они спускались

У места, <где> мясо на острие нанизано,
стояли,
С мясом на а <палочке> *янг* в раздающей
руке стояли)
(Огнем опаленный Назым. Зап. от П. И. Сен-
гепова) [ФА СФНС].

Такие сценки исполняют мужчины, которые надевают суконную глухую одежду и берестяную маску. Сценки относятся к разряду экологических сценок жанра *нӱх ар* (смеховая песня) или *луӱӱтӱ*, (букв. [исполняющиеся] шошедшими). Часто сюжеты этих песен сосредоточены вокруг нарушений, которые совершают люди, например, вырубка леса, рыбалка или охота в неположенном месте⁴. Смерть *Йаӱы* или *Меӱк* наступает, так же как и для *Вѳнт ут*, в результате поражения молнией.

Лесные существа могут уводить людей в лес. Нарративы о потерявшихся в лесу людях довольно распространены и в настоящее время: «У Р. Е. сын Алешка, он же бесследно ушел... он же снял шнурок <с ключами> со своего кроссовка, привязал собаке на шею... явно, что он осознанно это сделал, значит, его на самом деле его увел <лесной>, и он понимал, что он не вернется» (Зап. от С. Н. Нестеровой, 1977 г.р. (урож. д. Полноват, Березовский р-н), г. Ханты-Мансийск. Соб. Т. А. Молданов. 2022 г.) [ПМА]. Считается, что в лес уводит охотников *Лӱз нӱ* и заставляет прислуживать себе (Зап. от Петра Дмитриевича Аликова, 1924 г.р. (урож. с. Помут, Березовский р-н), г. Ханты-Мансийск. Соб. Т. А. Молданов. 1989 г.) [ПМА].

На границе лесного и человеческого мира — в куче мусора — обитает старуха *Пун Верты Ими* (Нити делающая женщина) (приложение 1). Ее образ связан с запретом плести нити по ночам, в противном случае она забирает к себе родителей нарушившей запрет женщины. Соответственно запрет не распространяется на сирот.

⁴ См. опубликованные тексты таких сценок «Дедушка и внуки» [Земля 2010, 47–62], «Рыбаки и шаман» [Там же, 62–66], «Рыбаки и шаманка» [Там же, 67–70].

К положительным лесным персонажам относятся те существа, с которыми человек может наладить коммуникацию. Они «свои», они приносят удачу, отсюда их именование *Миш йѳх* (народ [промышленной] удачи). В отличие от лесных *Вѳнт ут*, которые не имеют человекоподобного облика, они похожи на людей, а в отличие от великанов *Меѳк* и *Йаѳы*, *Миш йѳх* такого же роста, как люди. Но для человека они невидимы, поэтому их еще называют *сэм сай йѳх* (букв. народ за краем глаза). Если *Миш йѳх* не уйдут с дороги, то люди их могут затоптать. В лесу их очень много. *Миш йѳх* благосклонны к людям и дают удачу на охоте и рыбалке тем, кто соблюдает правила пребывания в лесу. Отрицательная сущность *Миш йѳх* может проявиться, если человек эти правила нарушит. *Миш йѳх* в некоторых случаях также уводят людей в лес. *Миш йѳх* уводят детей и собирают их на сопке Филина (*Вѳтчи най*), которая находится в Белоярском районе, в бассейне реки Лыхма — приток р. Казым (Зап. от Матрены Алексеевны Ользиной, 1921 г.р. (урожд. с. Тугияны, Березовский р-н), г. Ханты-Мансийск. Соб. Т. А. Молданов. 1992 г.) [ПМА]. Отрицательные проявления *Миш йѳх* могут быть знаком того, что существо *Миш* хочет стать охранителем какого-нибудь места или строения. Таким образом, оно пытается обратить внимание человека на себя. В этом случае человек должен совершить обряд. В результате лесное существо как бы включается в социальную сферу людей, через ритуалы с ним налаживаются постоянные отношения, оно получает имя. В этом проявляется одна из функций имянаречения — приобщение к миру людей. Даже божествам *Меѳк* и *Йаѳы* в таком случае поклоняются как божествам *Миш*. К таким существам относится, например, *Нивѳль сот йаѳы ай эви* (Восьмисот ялы младшая сестра), она же *Вошѳн аки ай эви* (Младшая дочь *Вошѳн аки* (покровительница реки Вош юган))⁵. Когда *Миш* становится духом — покровителем рода, охотнику сопутствует удача. Если же человек проигнорирует проявление *Миш йѳх* и не проведет обряд, то может даже погибнуть.

Дух *Миш* может получить имя по названию местности. Раньше у всех, кто ездил на оленях в районе устья реки Сорум, нарты становились тяжелыми, олени останавливались. После того как одной женщине приснилось, что там находится какой-то мужчина, ханты сделали там святое место, поставили лабаз. Тогда неприятности у проезжающих прекратились. И сегодня все останавливаются на том месте, приносят жертву (Зап. от Я. Н. Тарлина, 1968 г.р. (урожд. с. Казым, Березовский р-н), г. Выборг, Ленинградская обл. Соб. Т. А. Молданов. 2020 г.) [ПМА]. Покровителя этой местности стали называть *Сорум ики*⁶.

Считается, что дома *Миш йѳх* — *кѳт йѳхи олѳтѳм хот* (в два дерева соединенные дома) — построены из сдвоенных по длине бревен лиственницы, что составляет примерно 50 м, в отличие от человеческого жилья, которое традиционно строится длиной в одно бревно. Если *Миш нѳ* (Женщина *Миш*) выводила человека к стойбищу, вернувшийся охотник должен был провести для нее жертвоприношение: построить лабаз, сделать приклад⁷, положить туда дары, одежду, угощение. Человек может попасть к *Миш йѳх* по своей неосторожности, например, охотник, попавший стрелой в их дом, может очутиться на их территории. Имеются песни, в которых повествуется об охотнике, который случайно забредает в дом к *Миш*, например, «Семь покровителей у болота с перевесом» [Песни реки Казым 2020, 28–36]. Женщина выводит охотника обратно и обращается с просьбой, чтобы по возвращении тот поставил лабаз, принес в жертву оленя. Песня заканчивается описанием ритуальных действий: подготовкой приклада, одежды, молитвой. В молитве при обращении к Торуму человек просит, чтобы он вдохнул божью силу в приклад из одежды (приложение 2). В этом случае *Миш нѳ* становится покровительницей рода, семьи этого человека. По имени такого существа может быть названа река, озеро, бор или болото. Поэтому *Миш йѳх* также называют *Мувѳн йѳх*, *Йиѳкѳн йѳх* (народ земель, народ вод).

⁵ См. публикацию ее песни «Вош юган миш нѳ ар» [Песни реки Казым 2020, 37–40].

⁶ См. публикацию его песни «Сорум ики ар» [Песни реки Казым 2019, 54–63].

⁷ Русский язык, на котором говорят ханты, отличается от литературного. Прикладом на местном русском говоре называются жертвенные предметы, которые собирают в дар богам.

Персонифицированными духами *Миш*, т.е. имеющими имя и территорию, являются сыновья и дочь Нуми-Торума, которые входят в верхний пантеон богов, их слуги, лесные духи, сотворенные людьми, а также люди, ставшие духами *Миш*. Эти существа более близки людям, и отношения с ними носят регулярный характер. Персонифицированные духи имеют несколько функций. Одна из основных — *мув давадты* (охранять землю), а также покровительствовать тем, кто живет в данной местности. Такие лесные духи владеют определенной территорией и ее флорой и фауной. Содействие лесных духов считается решающим на промысле. Отношения духов с людьми складываются на договорной основе. Духи *Миш* только раздают удачу. Создателем же лесного изобилия является божество *Хаймас* или *Хоймас*. Он направляет рыб на нерест, а в зимнее время строгают стружку: из маленьких стружек выходят белки, соболя, из больших — лоси, олени. Он творец всех животных, населяющих леса и озера.

Договором с духами *Миш* служит жертвоприношение, проводимое непосредственно на месте промысла, жертвой может быть горячая пища, отрез ткани. Так люди обращаются с просьбой даровать удачу на промысле. Лесные духи — покровители территорий располагаются в устьях или верховьях рек, это, например, *Йухан ојунэу јанэт ворт* (семь духов (покровителей) устья реки (Казым)), защищающие народ реки от болезней, проклятий, войн. Они также следят за соблюдением человеком экологических норм, охраняют лестницу к божеству *Төрэм аици*. Тех, кто нарушает правила поведения, могут наказать потерей удачи на охоте и рыбалке, болезнью детей и пр.

В обрядовом фольклоре хантов есть разновидность медвежьих песен *миш арэт* (песни богов *Миш*) или *хятјэвэн арэт* (дневные песни). Они посвящены духам — охранителям отдельных родов, хозяевам рек, озер, лесов и т.д. Песни поются от имени пришедшего божества. Каждый из духов обязательно называет территорию, с которой он пришел, дает развернутые характеристики своим рекам, населенным пунктам и т.д. Устойчивым мотивом таких

песен является описание пути божества от территории его проживания до места проведения медвежьих игрищ, рассказывается о передвижении по реке. Приходя, духи *Миш* называют свою задачу — исполнить «удачу, приносящий танец», т.е. они ведают изобилием, удачей, счастьем и раздают их всем присутствующим⁸. В обрядовом фольклоре медвежьих игрищ лесные духи могут быть опасными. Для продления своей жизни они могут забрать у человека одну из душ. В настоящее время среди казымских хантов распространилось мнение, что в облике медведя приходит в дом лесной дух. Чтобы узнать, чей дух пришел, гадают перед началом игрищ.

Божества *Миш*, которые раньше были людьми, называют *пукэнал эвтэм ханты хө* (с перерезанным пупом хантыйский мужчина). Считается, что у божеств, в отличие от человека, нет пупка. К таким духам *Миш* относится, например, *Авт ики* — покровитель реки Торум юган. Во времена межплеменных войн, будучи человеком, он построил городище и этим спас людей. На месте древнего городища находится место его поклонения.

Итак, сверхъестественные существа хантыйского пантеона можно описать через оппозицию понятий «свой» и «чужой». В результате анализа системы сверхъестественных персонажей хантыйского пантеона была выявлена устойчивая корреляция между типом отношения к человеку и обликом сверхъестественного персонажа: чем более такие существа блажелательны по отношению к человеку, тем больше они на него похожи (духи *Миш*).

Концепты «свой» и «чужой» основаны на представлениях об идентичности, на понятиях мы-группа (*we-group*) и они-группа (*other-group*). Группа, с которой индивид себя идентифицирует, обозначает мир, порядок, закон, сотрудничество; отношения к аутсайдерам — война и грабеж, если они не заменены на другие отношения договором [Sumner 1907, 12]. При описании межгрупповых отношений Анри Тэшфел [Tajfel 1974] сформулировал закон, который был признан как универсальная константа социальных отношений. Согласно ему, валентные различия неизбежно устанавливаются в пользу

⁸ Подробное описание песен *миш*, исполняющихся на медвежьем празднике, см.: [Гриневич 2021, 103–108].

своей группы (in-group). Иными словами, коллективная идентичность, основанная на членстве в некоторой группе, формирует позитивное отношение к участникам группы и негативное — к аутсайдерам.

К духам *Миши* причисляют доброжелательных человеку существ. Даже люди могут становиться *Миши* после смерти. С доброжелательными духами люди вступают в регулярные отношения, дают им имя, проводят обряды, выделяют территории, покровителем которых дух становится. Напротив, чем более персонаж враждебен, тем меньше он похож на человека. Он другой, чужой, недружелюбный, договорные отношения через жертву с ним невозможны. Чтобы избежать гнева таких существ, можно только соблюдать предписанные ими правила. Наиболее отдаленные от человека сверхъестественные существа

обозначают границы общества, показывая, что человек в мире природы только гость.

Нормы поведения в природе очерчены через представления о лесных враждебных духах, которые «предписывают» человеку порядок, позволяющий сохранять окружающую среду. Доброжелательные духи через регулярные обряды включаются в структуру человеческого сообщества. Представления о них формируют нормы поведения, но уже внутри социума, а система запретов распространяется на человеческую деятельность на территории проживания человека. Облекая этические нормы и правила в образы лесных духов, люди формируют ментальный аппарат, который позволяет увидеть свое сообщество со стороны, познать его границы, урегулировать отношения внутри общества через доступную образную форму.

Источники и материалы

Алквист 1999 — *Алквист А.* Среди хантов и манси: Путевые записи и этнографические заметки / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукина. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999.

Бауло 2016 — *Бауло А. В.* Священные места и атрибуты северных хантов в начале XXI века: Этнографический альбом. Ханты-Мансийск: Тендер, 2016.

Буаие 2016 — *Буаие П.* Объясняя религию. Природа религиозного мышления. М.: Альпина нон-фикшн, 2016.

Гондатти 1888 — *Гондатти Н. Л.* Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1888.

Дюркгейм 1998 — *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения: Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Элементарные формы, 1998. (История философии в памятниках).

Земля 2010 — *Земля кошачьего локотка.* Вып. 5 / Сост. Т. А. Молданов. Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010.

Карьялайнен 1994 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов: В 3 т. Т. 2. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994.

Кастрен 1860 — *Кастрен М. А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Магазин землеведения и путешествий. Т. 6. М., 1860.

Леви-Брюль 1994 — *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1994.

Лукина 1990 — *Мифы, предания, сказки хантов и манси* / Сост., предисл. и прим. Н. В. Лукиной. М.: Наука, 1990.

Песни реки Казым 2019 — *Песни реки Казым* в собрании Окружного Дома творчества. Вып. 1 / Сост. Т. А. Молданов. Тюмень: Тюм. изд. дом, 2019.

Песни реки Казым 2020 — *Песни реки Казым: Науч.-метод. пособие.* Вып. 2 / Сост. Т. А. Молданов, А. А. Решиков. Тюмень: Тюм. изд. дом, 2020.

ПМА — Полевые материалы автора. Личный архив Т. А. Молданова.

Поляков 1877 — *Поляков И. С.* Письма и отчеты о путешествиях по долине реки Оби. СПб.: Тип. Имп. академии наук, 1877.

ФА СФНС — Фольклорный архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН.

Финш, Брэм 1822 — *Финш О., Брэм А.* Путешествие в Западную Сибирь. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К°, 1822.

Харузин 1899 — *Харузин Н. Н.* Медвежья присяга и тотемическая основы культа медведя у остяков и вогулов. М.: Товарищество скоропечатня А. А. Левенсон, 1899.

Шульц 1924 — *Шульц Л. Р.* Салымские остяки // Записки Тюменского общества научного изучения местного края. 1924. Вып. 1. С. 166–200.

DEWOS 1966 — *Steinitz W.* Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Berlin: Akademie, 1966.

Holmberg 1927 — *Holmberg U.* Finno-Ugric Mythology // The Mythology of All Races in thirteen volumes. Vol. 4. Boston, 1927.

Malinowski 1948 — *Malinowski B.* Magic, Science and Religion. Jarden City: Doubleday and Co., 1948.

Müller 1882 — *Müller M.* Introduction to the Science of Religions. Oxford, 1882. URL: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=umn.31951>

p005200719&view=1up&seq=21 (дата обращения: 23.04.2022).

Patkanov 1897 — *Patkanov S. Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. 1897.*

Sumner 1907 — *Sumner W. G. Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals. Boston: Ginn, 1907.*

Исследования

Главацкая 2005 — *Главацкая Е. М. Религиозные традиции хантов. XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард: РА АРТмедиа, 2005.*

Гриневиц 2021 — *Гриневиц А. А. Поэтические константы песен медвежьего праздника казымских хантов. Новосибирск: Наука, 2021.*

Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.*

Кулемзин 1984 — *Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984.*

Кулемзин, Лукина 1977 — *Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в.: Этногр. очерки. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977.*

Кулемзин, Лукина 1992 — *Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука, 1992.*

Лапина 1998 — *Лапина М. А. Этика этикет хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998.*

Лапина 2014 — *Лапина М. А. Наказания в фольклоре хантов // Матер. V Всерос. конф. финно-угроведов «Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России» (Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г.). Петрозаводск: Кар. НЦ РАН, 2014. С. 274–279.*

Лукина 1995 — *Лукина Н. В. История изучения верований и обрядов // История и культура хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. С. 45–64.*

Мифология хантов 2000 — *Кулемзин В. М., Лукина Н. В., Молданов Т. А., Молданова Т. А. Мифология хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. III).*

Молданов 1993 — *Молданов Т. А. О сверхъестественных существах в верованиях казымских хантов // Культурно-генетические процессы в Западной Сибири. Томск: ТГУ, 1993. С. 167.*

Молданов, Молданова 2000 — *Молданов Т., Молданова Т. Боги земли Казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000.*

Молданова 2018 — *Молданова Т. А. Историко-культурное наследие обско-угорских народов: Учеб. пособие. Ханты-Мансийск, 2018.*

Сагалаев 1991 — *Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991.*

Соколова 1971 — *Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX века. Л.: Наука, 1971. С. 211–238.*

Хэжель 2001 — *Хэжель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001.*

Шмидт 1989 — *Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989.*

Campbell 1996 — *Campbell C. Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition // The British Journal of Sociology. 1996. Vol. 47. No. 1 (Mar.). P. 151–166.*

Gershman 2022 — *Gershman B. Witchcraft Beliefs Around the World: An Exploratory Analysis // PLoS ONE. 2022. No. 17 (11). URL: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0276872> (дата обращения: 23.04.2022).*

Lindquist 2006 — *Lindquist G. Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia. York; Oxford: Berghahn Books, 2006.*

Steinitz 1975 — *Steinitz W. Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten // Bd. IV: Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien. Berlin: De Gruyter, 1980. S. 92–107.*

Tajfel 1974 — *Tajfel H. Social Identity and Intergroup Behavior // Social Science Information. 1974. Vol. 13. Iss. 2. P. 65–93. URL: <https://web.archive.org/web/20120106002030/http://ssi.sagepub.com/content/13/2/65.full.pdf> (дата обращения: 23.04.2022).*

Vértes 1988 — *Vértes E. Sibirische Einflüsse in der Glaubenswelt unserer Sprachverwandten in Sibirien // Specimina sibirica. B. I. Pecs, 1988. S. 235–241.*

© Т. А. Молданов, А. А. Гриневиц, 2023

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Молданов Т. А. <https://orcid.org/0000-0002-9132-4531>

Кандидат исторических наук, руководитель Окружной школы медвежьих игрищ Окружного Дома народного творчества: Российская Федерация, 628011, г. Ханты-Мансийск, ул. Гагарина, д. 10; тел.: + 7 (3467) 33-29-64; e-mail: moldanov@gmail.com

Гриневиц А. А. <https://orcid.org/0000-0002-7607-8387>

Кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН: Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8; тел.: + 7 (383) 330-14-52; e-mail: annazor@mail.ru

Приложение 1

Однажды жила семья, сноха у них была. Каждый вечер сноха из оленьих сухожилий нити плела. Свекровь ей говорит:

— Нельзя вечером нити плести, а то Жилы-Выделявающая-Женщина придёт.

Невестка, как водится, её не слушает. Однажды поздно вечером сидит, плетёт нити, все уже давно уснули. Сидит, нити плетёт, вдруг двери открываются. Входит одна женщина — в одной руке золотое блюдце, в другой руке жилы со спины собаки — и говорит:

— Здравствуй, племянница, вместе будем нити плести.

— Давай, что плохого.

— Посоревнуемся.

Сели, плетут нити. Села женщина нити плести, только слышен звук протягивающейся сквозь зубы нити⁹. Сделает нить, в золотое блюдце положит.

Девушка думает: «Ничего хорошего не будет, пойду, посмотрю, откуда пришла». Женщине пришедшей говорит:

— Я выйду на улицу.

Невестка вышла, стала идти по следу, идёт по следу и везде мусор. Приводит след к куче мусора. Пришла на кучу мусора, посмотрела вниз, а там отверстие: оказывается, это дом с чувалом, слышно — внутри дети. Пошла к себе, взяла берестяную чашку с жиром, огнём подожгла бересту и бросила в отверстие. Куча мусора и запылала. Пошла домой и говорит: «Что за чудо, куча с мусором горит».

Женщина сразу вскочила. Когда она вышла, невестка золотое блюдце поставила к Пупи-Щащи¹⁰, а нити выбросила. После этого гусиным жиром намазала у всех подмышки, ступни, щёки и сама намазалась, легла спать между свекровью и свёкром¹¹.

Долго лежала, коротко лежала, женщина опять пришла. Вошла в дом: ищет своё блюдце, искала-искала, совсем нету. Потом увидела рядом с богиней блюдечко своё.

— Жалко блюдце, что делать, у бога сил больше.

После этого стала искать невестку. Всех ощупывает, говорит:

— Этот человек давно заснул, совсем вспотел.

Так она подошла к невестке:

— Кажется, эта. А как она вспотела? А где невестка?

Щупала, щупала, говорит:

— Зачем я зашла в этот дом! Золотое блюдце жалко, детей жалко, сыновей жалко!

А потом ушла. Утром все просыпаются, ставит свекровь угощение к Пупи-Щащи и увидела:

— А это золотое блюдце откуда здесь?

Тогда невестка рассказала, как приходила Плетущая-Нити-Женщина.

Поэтому и говорят, ночью нельзя плести нити, только сиротам разрешается, так и говорят: «У меня матери нет нити плести, у меня отца нет нити плести».

(Зап. от Людмилы Тэвлиной, 1979 г.р. (урожд. с. Русскинская Сургутского р-на), с. Юильск, Белоярский р-н, ХМАО. Соб. Т. А. Молданов. 1998 г.) [ПМА].

Приложение 2

Молитва о сотворении нового божества *Миши*. Прежде чем приступить к изготовлению образа божества в виде куклы, помещение очищается (окуривается), затем проводится обряд гадания, в ходе которого выясняется, согласен ли *Төрэм* сотворить новое божество. При положительном ответе можно шить куклу. Изготавливают халат, шапочку, рукавицы, при возможности ритуальный лук. Когда всё готово, приносят в жертву оленя. Жертва адресуется Торуму, чтобы тот согласился участвовать в сотворении нового божества. В ходе жертвоприношения произносится следующий текст:

*Вөн Төрэм ащи(йэ),
Вөн Курс ащи(йэ),
Тъм оңтәң хор йирән пида,
Тъм дүвәң хор йирән пида,
Лөмтәм вөрты тэдән олән,
Пунәм вөрты тэдән олән
Вөнт дөңхи миши вөрт мудатдәм,
Вүр кадты миши вөрт мудатдәм.
Вөн Төрэм ащи(йэ),
Вөн Курс ащи(йэ),
И нэ питты вөнта,
И хөды питты вөнта,
Вөнтән дөңхи миши вөрт мудатдәм
Вүр кадты миши вөрт мудатдәм
(Великий Торум отец,
Великий Курс отец,*

⁹ Это один из традиционных способов выделения нитей из жил животных.

¹⁰ Домашний дух-покровитель.

¹¹ Таким образом героиня хочет обмануть пришедшего духа, показав, что люди уже давно спят и вспотели. В обрядовом фольклоре жир символизирует жертву. У человека, приносящего жертву духам, *нелән йош* (жирные руки), т. е. измазанные жиром.

<Принося> в жертву этого рогатого оленя,
 <Принося> в жертву этого костистого
 оленя,
 В этот облик одетого *ворта*,
 В этот облик укутанного *ворта*,
 Лесного духа *миш* создаю,
 Таёжного духа *миш* создаю.
 Великий Торум отец,
 Великий Курс отец,

Пока жива <хоть> одна женщина,
 Пока жив <хоть> один мужчина,
 Лесного духа *миш* создаю,
 Таёжного державного духа *миш* создаю)
 (Самозапись Тимофея Алексеевича Молда-
 нова, 1957 г.р. (урож. д. Юильск Березовского
 р-на ХМАО), г. Ханты-Мансийск, 2022, молит-
 ву слышал от П. И. Сенгепова, а также от свое-
 го отца А. М. Молданова) [ПМА].

Communicative Aspects of Interaction with Forest Spirit-Deities in the Mythological Understanding of the Northern Khanty

Timofey A. Moldanov

(District House of Folk Art: 10, Gagarin str., Khanty-Mansiysk, 628011, Russian Federation)

Anna A. Grinevich

(Institute of Philology, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences:
 8, Nikolaev str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation)

Summary. *This article offers a view of the supernatural forest beings of Khanty mythology in the light of the opposition between “freind” and “foe” in reference to the community of human beings. The entities most remote from people are the most hostile and least like humans (the Wönt ut, Menk, Jali). The greater the involvement of a supernatural being in people’s lives, the more similar it appears to humans and the more benevolent toward them (the Miš joχ). This demonstrates the connection between ethical attitudes and ideas about supernatural beings that sets social and environmental standards for the human community.*

Key words: supernatural characters, Khanty mythology, friend, foe, traditional ethics.

Received: December 13, 2022.

Date of publication: March 25, 2023.

For citation: Moldanov T. A., Grinevich A. A. (2023) Kommunikativnye aspekty vzaimo-
 deistviya s lesnymi dukhami-bozhestvami v mifologicheskikh predstavleniyakh severnykh
 khantov [Communicative Aspects of Interaction with Forest Spirit-Deities in the Mytholo-
 gical Understanding of the Northern Khanty]. *Traditsionnaya kul'tura*. 2023. Vol. 24. No. 1.
 Pp. 53–65. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2023.24.1.005>

References

- Campbell C.** (1996) Half-Belief and the Paradox of Ritual Instrumental Activism: A Theory of Modern Superstition. *The British Journal of Sociology*. 1996. Vol. 47. No. 1 (Mar.). Pp. 151–166. In English.
- Gershman B.** (2022) Witchcraft Beliefs Around the World: An Exploratory Analysis. *PLoS ONE*. 2022. No. 17 (11). URL: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0276872> (accessed: 23.04.2022). In English.
- Glavatskaya E. M.** (2005) Religioznye traditsii khantov. XVII–XX vv. [Religious Traditions of the Khanty. Seventeenth — Twentieth Centuries]. Yekaterinburg: Salekhard: RA ARTmedia. In Russian.
- Grinevich A. A.** (2021) Poeticheskie konstanty pesen medvezh'ego prazdnika kazymskikh khantov

[Poetic Constants in Songs of the Kazym Khanty Bear Festival]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Ivanov V. V., Toporov V. N. (1974) Issledovaniya v oblasti slavyanskikh drevnostei [Research in the Field of Slavic Antiquities]. Moscow: Nauka. In Russian.

Khekel I. (2001) Pochitanie dukhov i dual'naya sistema u ugrov (k probleme evraziiskogo totemizma) [Veneration of Spirits and the Dual System Among the Ugrians (On the Problem of Eurasian Totemism)]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Kulemzin V. M. (1984) Chelovek i priroda v verovaniyakh khantov [Man and Nature in the Beliefs of the Khanty]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Kulemzin V. M., Lukina N. V. (1977) Vasyugansko-vakhovskie khanty v kontse XIX — nachale XX v. Etnograficheskie ocherki [Vasyugansk-Vakhov Khanty in the Late Nineteenth — Early Twentieth Century: Ethnographic Essays]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Kulemzin V. M., Lukina N. V. (1992) Znakom'stes': khanty [Meet the Khanty]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Kulemzin V. M., Lukina N. V., Moldanov T. A., Moldanova T. A. (2000) Mifologiya khantov [Mythology of the Khanty]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Lapina M. A. (1998) Etika etiket khantov [Ethics of Khanty Etiquette]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Lapina M. A. (2014) Nakazaniya v fol'klore khantov [Punishments in Khanty Folklore]. In: Finno-ugorskie yazyki i kul'tury v sotsiokul'turnom landshafte Rossii [Finno-Ugric Languages and Cultures in the Socio-Cultural Landscape of Russia]: Mater. of the V All-Russian Conf. of Finno-Ugric Scholars (Petrozavodsk, June 25–28, 2014). Petrozavodsk: Karelskii NTs RAN. Pp. 274–279. In Russian.

Lindquist G. (2006) Conjuring Hope: Healing and Magic in Contemporary Russia. York; Oxford: Berghahn Books. In English.

Lukina N. V. (1995) Istoriya izucheniya verovaniy i obryadov [History of the Study of Beliefs and Rituals]. In: Istoriya i kul'tura khantov [History and Culture of the Khanty]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. Pp. 45–64. In Russian.

Moldanov T. A. (1993) O sverkhhestestvennykh sushchestvakh v verovaniyakh kazymyskikh khantov [About Supernatural Beings in the Beliefs of the Kazym Khanty]. In: Kul'turno-geneticheskie protsessy v Zapadnoi Sibiri [Cultural and Genetic Processes in Western Siberia]. Tomsk: TGU. P. 167. In Russian.

Moldanov T., Moldanova T. (2000) Bogi zemli Kazymskoi [Gods of the Kazym Land]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta. In Russian.

Moldanova T. A. (2018) Istoriko-kul'turnoe nasledie obsko-ugorskikh narodov [The Historical and Cultural Heritage of the Ob-Ugric Peoples]. Khanty-Mansiysk. In Russian.

Sagalaev A. M. (1991) Uralo-altaiskaya mifologiya. Simvol i arkhetyip [Ural-Altai Mythology. Symbol and Archetype]. Novosibirsk: Nauka. In Russian.

Shmidt E. (1989) Traditsionnoe mirovozzrenie severnykh obskikh ugrov po materialam kul'ta medvedya [The Traditional Worldview of the Northern Ob Ugrians Based on the Materials of the Bear Cult]. Abstract of the PhD dis. Leningrad. In Russian.

Sokolova Z. P. (1971) Perezhitki religioznykh verovaniy u obskikh ugrov [Remnants of Religious Beliefs Among the Ob Ugrians]. In: Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX — nachale XX veka [Religious Beliefs and Rituals of the Peoples of Siberia in the Nineteenth — Early Twentieth Century]. Leningrad: Nauka. Pp. 211–238. In Russian.

Steinitz W. (1975) Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten [Ostyak Folk Poetry and Stories from Two Dialects]. In: Bd. IV: Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien [Vol. IV: Totemism Among the Ostyaks in Siberia]. Berlin: De Gruyter. Pp. 92–107. In German.

Tajfel H. (1974) Social Identity and Intergroup Behavior. *Social Science Information*. 1974. Vol. 13. Iss. 2. Pp. 65–93. URL: <https://web.archive.org/web/20120106002030/http://ssi.sagepub.com/content/13/2/65.full.pdf> (accessed: 23.04.2022). In English.

Vertes E. (1988) Sibirische Einflüsse in der Glaubenswelt unserer Sprachverwandten in Sibirien [Siberian Influences in the World of Faith of Our Linguistic Relatives in Siberia]. In: Specimina sibirica. Vol. I. Pecs. Pp. 235–241. In German.

© T. A. Moldanov, A. A. Grinevich, 2023

ABOUT THE AUTHORS

Timofey A. Moldanov <https://orcid.org/0000-0002-9132-4531>

E-mail: moldanov@gmail.com

Tel.: + 7 (3467) 33-29-64

10, Gagarin str., Khanty-Mansiysk, 628011, Russian Federation

PhD in History, Director, District School of Bear Ceremony, District House of Folk Art

Anna A. Grinevich <https://orcid.org/0000-0002-7607-8387>

E-mail: annazor@mail.ru

Tel.: + 7 (383) 330-14-52

8, Nikolaev str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation

PhD in Philology, Senior Researcher, Department of Folklore of the Peoples of Siberia, Institute of Philology, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)