

УДК 39 (= 511:143)908  
DOI: 10.17223/19988613/69/17

С.А. Попова

## МИФОРИТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО МЕДВЕЖЬЕГО ПРАЗДНИКА СЕВЕРНЫХ МАНСИ

*Статья представляет расширенный вариант доклада, прочитанного на юбилейной XVIII Международной Западносибирской археолого-этнографической конференции «Западная Сибирь в транскультурном пространстве Северной Евразии: итоги и перспективы 50 лет исследований ЗСАЭК», состоявшейся 16–18 декабря 2020 г. на базе Томского государственного университета.*

Рассматривается медвежий праздник с характерными для него отношениями, формирующими мифологическое пространство, и основанной на них коллективной обрядности. Выявляется семантика объектов, структурирующих пространство за счет вовлечения их в мир человека. Определяются наиболее значимые пространственно-временные связи персонажей мансийского пантеона. Значительное место уделено реконструкции представлений о пространстве и времени в контексте взаимоперехода жизни и смерти, перерождения.

**Ключевые слова:** миф; ритуал; объекты; пространство; отношения; медвежий праздник.

Северные манси на разных территориях проживания имеют разные структуры хозяйствования, но с древности преобладает охотничий промысел. Из добываемых зверей медведь занимает совершенно особое место. По случаю добычи медведя устраивался промыслово-спорадический праздник. Он связан с охотой и предназначен для проведения обрядов, способствующих удаче в будущем промысле. Манси отмечали также общественно-периодический медвежий праздник, где обряды не предварялись охотой на медведя и преследовали другие, общественные цели. Повсеместно они были приурочены к обрядам чествования наиболее значимого духа-предка, обычно территориального.

Традиционные космологические представления древних охотников основаны на практических наблюдениях, в их основе лежат отношения повторяемости переходных состояний, что соответствовало цикличности самой жизни людей и вере в реинкарнации, в то, что животное после смерти может переродиться, и его снова можно будет добыть. Идея исходных пространственно-временных отношений включает некую направленность на начальное время, в мифологии это время творения мира. Отправная точка мифологического пространства промыслово-спорадического медвежьего праздника (йй ййквуңкве букв. зверя плясать) обозначена в мифе об устроителе «медвежьих» обрядов Полум-ойк'е (он же Полум Тõрум, а при рождении Кёнсья) и объекта празднования (медведя / медведицы). В нем повествуется, что Полум-ойка 'Пелымский мужчина' был рожден на небе в доме своего отца Тõрум'а (он же Нуми Тõрум 'Верховный бог') и в люльке-лодочке спущен им на землю. Приземление произошло на середине туман-озера, где нет «сухой, проходимой для человека земли». Тõрум спускает туда кусочек земли, из которого вырастает торфяная кочка, на ней возникает дом, затем появляются люди, возникает город / деревня. Полум-ойка едет на лодке на охоту, добывает медведя, доставляет его в дом на торфяной кочке, где люди устраивают медвежий праздник

[1. С. 97–103]. Полум-ойка для проведения первопродника даёт наказы, которые закрепились и стали правилом для проведения последующих промыслово-спорадических праздников, и манси строго их соблюдают. Отраженный в мифе мотив медвежьей обрядности в доме на первоземле, возникшей на водной поверхности, имеет аналогии в других мифах первотворения. В них точкой разрастания земли является тундровый холм на водной поверхности, а события связаны с другими персонажами – Стариком, Старухой, Мир-Суснэ-Хум'ом '[за] Людьюми Смотрящий Мужчина' и др. [2. С. 258–290].

Мифологическая версия появления в общественно-периодическом празднике (Яныг ййкв букв. большие / главные пляски; Пупыг ййкв букв. духов / богов пляски) семилетнего цикла медвежьей обрядности имеет связь с его «устроителем» Ялпус ойк'ой 'Священного города мужчина' и отсылает также к первоначальным временам. В тексте «Ялпус ойка добывает медведя», записанном В.Н. Чернецовым, она имеет следующее изложение: Ялпус ойка живет в своем доме. Нуми Тõрум начал творить дни маленького мальчика, маленькой девочки (имеется в виду человеческая эра) и сотворил очень много зверей. Герой собирается научить будущих людей охоте на них, для этого идёт в лес. Находит берлогу, вызывает медведя и убивает его о дереве. Доставляет его в свой город «в образе бегущего и идущего коня», заносит в дом деревенских людей. Проводится праздник – пять ночей подряд. В песне даётся описание обрядов, выполняемых при добыче медведя и устройстве обычного промыслового праздника. По ходу действия и в конце песни-представления Ялпус ойка обращается к слушателям: «Дети, в будущем также отмечайте праздник, танцуйте медведя семь зим подряд, а потом семь зим – нет» [3. Д. 53. Текст 2]. Некоторые исследователи отмечают, что объектом празднования на периодических праздниках была медведица; очевидно, медведем она была замещена уже в последующее время [4. С. 40; 5. С. 46, 51].

На общественный праздник медведя не добывали, здесь его представляла имта – шкура вместе с головой, уложенная на передние лапы.

Пространственно-временные отношения постепенно расширяются от нулевой точки за счет включения пространственных бинарных оппозиций. Взаимоотношения сакрального и обыденного выделяют наиболее значимые участки пространства. Например, в обрядовое пространство медвежьего праздника входят дом и определенное место в нем. Промысловый праздник проводится в обычном жилом помещении (одного из охотников, его добывшего), но голову медведя помещают на специальную полку, устроенную в священном углу. Здесь хранятся семейные святыни – подношения семейному духу-покровителю, атрибуты для медвежьих праздников: ритуальные халаты, шапки, варежки и др. Именно священный угол дома является наиболее сакральным местом: его обмазывают кровью жертвенного животного, сюда сливают сакральную воду, которой обмывали покойного, а также сливают сос – «святой бульон» – после варки медвежьего, мяса. Общественные обряды, например в Вежакарах проводились в специальном доме – яныг кол ‘большой [= священный] дом’. Такие культовые дома имелись в каждом территориальном центре и с более широким назначением – для проведения обрядов в честь крупных территориальных духов пупыг ййкв ‘духов / богов танцы’, а также для мужских инициаций и семейных обрядов. В традиционном медвежьем празднике манси достаточно четко обозначена роль не только «большого дома», но и «маленькой избушки». В доме все присутствующие получают некий свод знаний, в избушке происходят сакральные действия перевоплощения. Как в промысловом, так и в общественном празднике подготовка к выступлениям масок (тұлыглап ‘представление, сценка’) ведется в отдельном помещении вне дома. Это временный чум или надворное строение, которое и являет собой маленький домик (избушку); здесь мужчины изготавливают атрибуты, реквизит, переодеваются и т.д. [6. С. 165–173]. Нужно отметить, что в реальной исторической действительности у манси нет сакрального маленького домика / избушки для мужчин, традиционный мән кол ‘маленький дом’ соотносится только с женской культурой.

Мифологические персонажи (объекты), задействованные в медвежьей обрядности, также вовлечены во взаимоотношения, в данном случае между обыденным миром людей и потусторонним миром духов / богов. Часть обрядов медвежьего праздника соотносится с презентацией и соответствующим почитанием духов-предков разных территорий, которых актеры «вводят» в последнюю, священную ночь. В качестве примера можно привести промыслово-спорадический медвежий праздник в Ломбовоже (2000). Для его проведения были собраны представители разных территорий проживания манси и, соответственно, они показывали (вводили) разных духов-предков. Обычно первым инсценируют духа-предка той территории, на которой проходит событие. Например, Пайпың ойка ‘Мужчина с берестяным кузовом’ – мифологический дух-

покровитель (пупыг) территории в районе д. Хошлог. Мифологическое пространство увеличивается при вводе духа большей территории, например, Тұлям урың ойк’и ‘Горного хребта Тұлям мужчина’, его покровительство распространяется с предгорий Урала по таежно-болотистой местности до с. Няксимволь. Мифологические взаимоотношения пространства трех разных групп манси воплощает женский дух-предок Лувнюрумнэ ‘Женщина лошадиных болотистых [заливных] лугов’. Она хозяйка открытых пойменных территорий с лошадиными пастбищами и покровительница семей и поселений, находящихся на р. Ляпин (сыгвинские манси), Северной Сосьве (среднесосьвинские манси) и в Вежакарах (обские, или устьсосьвинские, манси). У общественно-периодического праздника в Вежакарах (Малая Обь), проявляются мифологические связи еще в более широком ареале. На мансийской территории они простираются до р. Пелым – места обитания Полум-Торум ‘Пелымский бог’, и р. Ляпин с протокой Сорахт. Здесь речь идет о мифе, где Полум-Торум спускает сверху трех сыновей, которые разошлись по своим территориям. Это классический сюжет, когда новое пространство первоначально осваивается переселенцами духовно (мифологически). Пелымский бог опускает (рассаживает) сыновей на возвышенность Ялпың нёл ‘святой мыс’, но им там не понравилось, и они ушли, каждый на свою территорию. Первый сын Ялпус-ойка ‘Священного города мужчина-хозяин’ ушел в Вежакары; второй сын Сорахт талях ойка ‘Вершины Сорахта мужчина’ поднялся в верховье Кемпажа; третий ушел на Ялпың-я ‘Святая река’. Пространство между первыми двумя духами «осваивается» во время общественно-периодического медвежьего праздника: нарушителя фратриальных установок менгквы несут от Ялпус-ойк’и на расправу к Старику-Вершины-Сорахта [2. С. 544].

Движение-путь – один из мифологических образов пространства, сюжеты перемещения мифологических объектов (персонажей) аналогичны переселениям самих манси. В данном случае речь идет о перемещении изображений Полум Торум’а и его сыновей. Общей чертой «считается, что Пелымский-Бог <...> живёт на р. Пелымке. Так известно, что раньше он жил в Торле, потом и в Вершине, на Лозье и в Березове» [7. С. 168]. По существующему обычая изображении Пелымского-Бога, хранящееся в Вершине на Пелымке, каждый третий год хранитель изображения доставлял в Яныгпавыл, «где жители с Северной Сосьвы и Лозьвы совместно жертвовали ему» [Ibid. С. 265–266]. Изображение Полум-Торум’а для совершения обрядов вывозили в «гости к сыну» в Верхнее Нильдино (р. Северная Сосьва), где ему посвящали в виде жертвы белого оленя [8. С. 71–79]. В свою очередь, вежакарского духа Ялпус-ойк’у в образе Консың-ойк’и ‘Когтистый мужчина’ возили к отцу на Пелым раз в три, пять лет, а верхненильдинского сына Норколың ойк’у ‘Бревно-дом имеющий мужчина’ привозили к отцу «в гости», по высказываниям информантов, раз в семь лет. Сыновей также символизировало изображение медведя в виде головы со шкурой – имта. О перемещениях по мифологическому пространству

других детей Полум-Төрүм'а существует ряд легенд и преданий. В отличие от трех спущенных отцом сверху сыновей, они появились на новых территориях самостоятельно. Их якобы принесло водой во время Великого потопа, поэтому они расселились по берегам рек С. Сосьвы и Оби. Здесь сыновья приобретают статус не территориального духа-предка, а Павлың ойка 'Деревни мужчина (= хозяин)'. Поскольку они останавливались на новых, еще не освоенных землях, то «можно даже уточнить – “Стариком-основателем селения”, так как жители Ильпи пауля (а равно и Верхне-Нильдино) считали себя выходцами с р. Пелым: по родовому преданию, их привел сюда Полум-Төрүм пыг 'Пелымского бога сын'» [9. С. 24; 10. С. 110]. Подобная традиция существует и у жителей р. Оби. Например, по сообщению В.Н. Чернецова, жители селений Ильпи-пауль и Сури Топсоп по фамилии Чумин и Ольсин относятся к роду Полум сир. Их духа-покровителя Полум-Төрүм-пыг'а каждые семь лет возят в Пелым: в гости к отцу; последний раз возили в 1927 г. [9. С. 244]. Судя по мифам, гостевые поездки устраивались и для других «родственников» Нуми-Торум'а: так, изображение Нёр-ойки 'Гора-старик' возили на р. Пелым, чтобы он мог повидаться с братом Полум Төрүм'ом [11. С. 371]. Из сказанного можно отметить, что объекты (мифологические персонажи) медвежьей обрядности находятся в движении, и для перемещений им необходимо пространство. В то же время движение объектов совпадает с перемещениями самого человека (населения), за счет чего мифологическое пространство начинает структурироваться, и мы видим, что его границы накладываются на реальные территориальные границы проживания манси.

В основе обрядов мансийского медвежьего праздника, лежат отношения взаимоперехода жизни и смерти, отражающие идею возрождения животных и параллели в обрядах жизненного цикла человека. Связь медвежьей церемонии (добыча и проводы зверя) с обрядами жизненного цикла отражает наиболее древний пласт мировоззрения народа. В традиционных представлениях манси жизненный цикл начинается со смерти [12]. Низвести зверя не означает его конец, поскольку представляется, что его спустили с небес на время, необходимое для празднества, по окончании которого он с почестями вновь отправится в Верхний мир и, конечно, вернется обратно, чтобы вновь быть добытым. Обрядность медвежьего праздника состоит из непрерывного мифологического пространственно-временного круговорота переходов из одного состояния в другое.

Отправной точкой является смерть (добыча), потому и начальные действия в отношении к медведю как умершему. На месте добычи устраивают имитацию поминок. Уже в доме хозяин добытого зверя закрывает ему глаза монетками, нос и рот прикрывает кусочками бересты (иногда пластинками из жести), что символизирует погребальную маску. Он – представитель потустороннего мира и не должен видеть живых. Два раза в день его «угощают» свежей горячей едой, от которой исходит пар, который, якобы, и является для него «едой», так как человеческой пищей он уже питаться

не может. Здесь наблюдается аналогия с обычаем манси в «приглашении» умершего родственника к ежедневной трапезе – утром на восходе и вечером на закате солнца. Это время суток соотносится с переходным состоянием и не столь опасно для живых. Большая часть праздника – драматические представления (сценка-тұлыглап). Актеры выступают с лицом, закрытым берестяной маской. Они входят в дом, где обитает дух (в образе медведя), и не должны быть им узнаны. В то же время им приходится каждый раз переходить порог, т.е. пересекать границу из одного мира в другой и обратно. Здесь они испытывают состояние временной смерти, поэтому маска на лице может символизировать и погребальную маску. В конце каждой сценки актеры (актер) падают замертво, потом постепенно «оживают», соскакивают и выбегают из дома. В сюжетах, связанных с производством, просматриваются следы древних охотничьих инициаций, где обязательным является испытывание временной смерти.

На медвежьих празднествах смерть медведя мифологизована, воспринимается не как буквальная, а как временная, только для того, чтобы перейти из одного состояния в другое. Поэтому следующий цикл переходных обрядов посвящен акту рождения. В самом начале, при оснимывании, первый надрез для «развязывания завязок шубы» делается у пупка, что сравнимо с отделением плода от пуповины во время родов. С момента первого надреза медведь представляется уже не как покойный, а как новорожденный / младенец. Для него делается апа 'детская люлька', куда и укладывается голова, уложенная на лапы (так называемая обрядовая поза). В ней он находится до окончания праздника, поэтому апа может символизировать вместилище для промежуточного пребывания объекта до следующего перехода. Манси верят в перерождение зверя: если его кости оставить целыми, то нарастет мясо, и зверь сможет возродиться. Для этого после окончания праздника, кости складываются в специально изготавливаемое вместилище (лэпым үс) [12. С. 71–72]. В мифах возрождение медведя / медведицы предстает в разных формах. В одном случае Нуми-Төрүм даёт наказ сыну / дочери, возвратившемуся после праздника на небо: «Другой осенью снова иди [в гости]! / В дом человека / Снова иди [в гости], спускайся!» [1. С. 224]. В другой ситуации Сын-Городского-Богатыря убил 50 медведей, но в судьбу 51-го медведя, спущенного с неба, вмешался Нуми-Төрүм, он «позволил его тени принять прежний вид и быть вечным обитателем земли» [13. С. 73]. Еще один вариант: перерождение медведя-мстителя в лесу из пустой шкуры [14. С. 89].

Особо ярко пространственно-временной переход от состояния смерти к рождению выражен в ежевечернем прощании и утреннем пробуждении медведя. Окончание каждой праздничной ночи отмечается покрытием головы платком и исполнением песни прощания ити рыг 'песня [на] ночь'. Каждое утро хозяин убирает платок с головы и исполняется холыг рыг 'утренняя песня'; исходя из содержания она же 'пробуждения [зверя] песня', где к голове обращаются со словами: үйкве кньсяң 'новорождённый зверёк' (кёньсяң –

табуированное название новорожденного медведя и старого, находящегося у порога смерти, человека). Из этого следует, что медведь (объект) ежедневно проделывает путь: смерть–рождение–смерть. Например, из наблюдений в реальной жизни, так умирает и рождается день. Так же медведь-младенец, прибывший в люльку на праздник, к его окончанию становится взрослым, матерым зверем, и его «проводят» на небо. В этом заложена идея мифологического круговорота рождений, смертей, перерождений. Пройдет время, и его вновь, младенцем в люльку, спустит на землю собственный отец. История повторится, он вырастет, заматерееет, будет добыт охотником, и в его честь, снова будет играть праздник, и также ритуально он опять будет «отправлен» на небо. В представлениях о временной смерти заложен путь возрождения в новом качестве (или форме), что, собственно, и наблюдает постоянно человек в окружающем его мире: смерть–жизнь, светло–темно, тепло–холодно, верх–низ и т.д. Существенным остается, что «древний человек верил в возможность вернуться в это сакральное время посредством ритуалов и праздников» [15. С. 46].

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сказать, что принцип организации мифоритуального

пространства медвежьей обрядности имеет свои закономерности. Некоторые упорядоченные представления о пространстве находят отражение в мифологическом мировоззрении. Выражено оно в выделении особого сакрального пространства, которое имеет территориальные границы, базирующиеся на мифах: от нулевой точки – дом – поселение – окружающая территория – межрегиональное пространство – небо (Космос). Мифологическое пространство на этом не заканчивается, оно вновь возвращается на нулевую точку, и любой объект, находящийся в нем (медведь, актеры), испытывает состояние временной смерти, чтобы перейти попеременно от смерти к жизни, из одного мира в другой. Медведь как объект, путешествуя в пространстве двух миров, реализует себя в разных качествах. Движение объектов и возникающие отношения по этой линии следования формируют пространство. Упорядочить движение призваны мифологизированные переходы между жизнью и смертью, равно как и ритуалы, исполнением которых пытались поддержать постоянный ход событий, целостность и неизменность окружающего мира. В нашем случае это требовалось в первую очередь из представлений для пополнения популяции животных, без которых немислим традиционный образ жизни охотника-манси.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2016. 328 с.
2. Мифы, предания, сказки хантов и манси. М. : Наука, 1990. 568 с.
3. Фольклорный архив Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Мансийский фольклор в записи В.Н. Чернецова. Подготовлен Е.А. Шмидт. Учетный № ХМФ–1714/1. Д. 53. Текст 2. С. 24–45.
4. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. 1939. № 2. С. 20–41
5. Хэжел Й Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) / пер. с нем. и публикация Н.В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. 108 с.
6. Попова С.А. Фольклорные и реальные сакральные помещения в обрядах мужских возрастных инициаций // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы : материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). Тюмень : Формат, 2014. С. 165–173.
7. Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen. Helsinki, 1958. 443 s.
8. Попова С.А. Представления о Медведе Верхне-Нильдинских манси (к вопросу о периодических медвежьих обрядах) // Меншиковские чтения – 2019. Берёзово (Ханты-Мансийский автономный округ – Югра), 22–23 ноября 2019 г. Тюмень : Титул, 2019. Вып. 12. С. 71–78.
9. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
10. Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. 240 с.
11. Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М. : Астрель ; АСТ, 2003. 464 с.
12. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.
13. Гондatti Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Известия общества естествознания, антропологии и этнографии. СПб., 1888. Т. 48, вып. 2. С. 61–91.
14. Шмидт Е.А. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя : дис. ... канд. ист. наук. Л., 1989. 224 с.
15. Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во Моск. гос. ун-та, 1994. 144 с.

Svetlana A. Popova, Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development (Khanty-Mansiysk, Russian Federation). E-mail: rusina-popova@yandex.ru

## MYTHOLOGICAL AND RITUAL SPACE OF THE BEAR'S HOLIDAY OF THE NORTHERN MANSI

**Keywords:** myth; ritual; object; relationship; space; the Bear's Holiday.

The research object is to reveal a connection of traditional ideas forming the mythological space and the ritual of the Bear's Holiday of the Northern group of Mansi people.

In the work, the author relies on the sources of the Mansi Bear's Holiday researchers: A. Kannisto, B. Munkácsy, N.L. Gondatti, V.N. Chernetsov, E.I. Rombandeeva, N.I. Novikova, and mythological texts. Considerable attention is paid to the author's field materials.

Mansi celebrated two types of the Bear's Holiday. One of them (sporadic) is held on an occasion of the killing of a bear. Another type (social-periodic) is dedicated to the rite of honoring of the most significant ancestral spirit. The starting point of mythological and ritual space is designated by the "organizer" of Bear rites and by a celebration object. In a sporadic type the "organizer" is *Polum-ōjka* (*Polum Tōrum* or *Kēn'syan*), and in a periodic type the "organizer" is *Yalpus ōjka* (*Konsyn ōjka*). In the first case, the object is a real bear/she-bear, in another case the object is an embodiment of the spirit represented in the form of *imta* 'skin with the head of a bear/she-bear'. The myth about *Polum-ōjka* 'Pelym Man' reflects a motif of the first creation – a peat hummock that appeared on the water surface and the gradually grown into a land. *Polum-ōjka* descended from the sky to the water went to hunt, killed a bear, delivered a bear into a house on this small piece of land and organized the first Bear's Holiday, which became a model of subsequent sporadic Holidays. The merit of

Yalpus ōjka 'Man of the Sacred Town' is the initial people training to hunt animals. After killing a bear, he not only organized a Bear's Holiday, but also set its frequency – a seven-year cycle.

The starting point of the "organizers" is gradually expanded including various relationships (profane and sacred), for example, a house and a sacred corner (a special "large [=sacred] house" for public rites and a "small hut" for sacred activities and sacred objects). Spatial relationships including moving (movement) reveal the mythological links in the wider area. Here we are talking about the myths of the descended from the sky and sailed away from their native lands sons of Polum Tōrum. According to a custom, guest trips were arranged (trips of sons to their father and vice versa). Similar relationships existed between Yalpus ōjka and his sons. The ancestral spirits of different territories at Bear's Holidays are represented by actors on the sacred night, and their anthropomorphic figures are also shown at periodic Holidays.

The principle of organization of space of the bear rites has its own patterns. Mythological characters (objects) are closely related to actual religious beliefs. The inclusion of objects in relationships structures the mythological and sacred space and defines territorial boundaries based on myths. The performance of rituals ensures the arrangement of living space and order in society.

## REFERENCES

1. Lukina, N.V. (2016) *Mansiyskie pesni o Medvede v zapisi Artura Kannisto* [Mansi songs about the Bear recorded by Arthur Kannisto]. Tomsk: Tomsk State University.
2. Lukina, N.V. (1990) *Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, Legends, Fairy Tales of the Khanty and Mansi]. Moscow: Nauka.
3. Shmidt, E.A. (ed.) (n.d.) *Mansiyskiy fol'klor v zapisi V.N. Chernetsova* [The Mansi folklore recorded by V.N. Chernetsov]. The folklore archive of the Ob-Ugric Institute of Applied Research and Development. No. HMF – 1714/1. File 53, Text 2. pp. 24–45.
4. Chernetsov, V.N. (1939) *Fratrial'noe ustroystvo obsko-yugorskogo obshchestva* [Fratrial structure of the Ob-Ugra society]. *Sovetskaya Etnografiya*. 2. pp. 20–41.
5. Heckel, J. (2001) *Pochitanie dukhov i dual'naya sistema u ugrov (k probleme evraziyskogo totemizma)* [Veneration of spirits and the dual system among the Ugrians (to the problem of Eurasian totemism)]. Tomsk: Tomsk State University.
6. Popova, S.A. (2014) *Fol'klomnye i real'nye sakral'nye pomescheniya v obryadakh muzhskikh vozrastnykh initsiativ* [Folklore and real sacred premises in the rituals of male age initiation]. *Filologicheskie issledovaniya obsko-ugorskikh yazykov: traditsii, novatsii, itogi, perspektivy* [Philological Research of the Ob-Ugric Languages: Traditions, Innovations, Results, Prospects]. Proc. of the All-Russian Conference. Khanty-Mansiysk, December 20, 2013. Tyumen: Format. pp. 165–173.
7. Kannisto, A. (1958) *Materialien zur Muthologie der Wogulen*. Helsinki: [s.n.].
8. Popova, S.A. (2019) *Predstavleniya o Medvede Verkhne-Nil'dinskikh mansi (k voprosu o periodicheskikh medvezh'ikh obryadakh)* [Ideas about the Bear of the Upper Nildin Mansi (on the issue of periodic bear rituals)]. *Menshikovskie chteniya – 2019* [The Menshikov Readings – 2019]. Berezovo (Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug – Yugra). November 22–23, 2019. Tyumen: Titul. pp. 71–78.
9. Markov, G.E. & Lukina, N.V. (eds) (1987) *Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* [Sources on the Ethnography of Western Siberia]. Tomsk: Tomsk State University.
10. Gemuev, I.N. & Baulo, A.V. (1999) *Svyatilishcha mansi verkhov'ev Severnoy Sos'vy* [Mansi sanctuaries of the upper reaches of the Northern Sosva]. Novosibirsk: SB RAS.
11. Petrukhin, V.Ya. (2003) *Mify finno-ugrov* [Finno-Ugric Myths]. Moscow: Astrel'; AST.
12. Popova, S.A. (2003) *Obryady perekhoda v traditsionnoy kul'ture mansi* [Rites of passage in traditional Mansi culture]. Tomsk: Tomsk State University.
13. Gondatti, N.L. (1888) *Kul't medvedya u inorodtsev Severo-Zapadnoy Sibiri* [The cult of the bear among the non-Russians of North-Western Siberia]. *Izvestiya obshchestva estestvoznaniya, antropologii i etnografii*. 48(2). pp. 61–91.
14. Shmidt, E.A. (1989) *Traditsionnoe mirovozzrenie severnykh obskikh ugrov po materialam kul'ta medvedya* [Traditional worldview of the northern Ob Ugrians based on the materials of the bear cult]. History Cand. Diss. Leningrad.
15. Eliade, M. (1994) *Svyashchennoe i mirskoe* [Sacred and Mundane]. Translated from French. Moscow: Moscow State University.