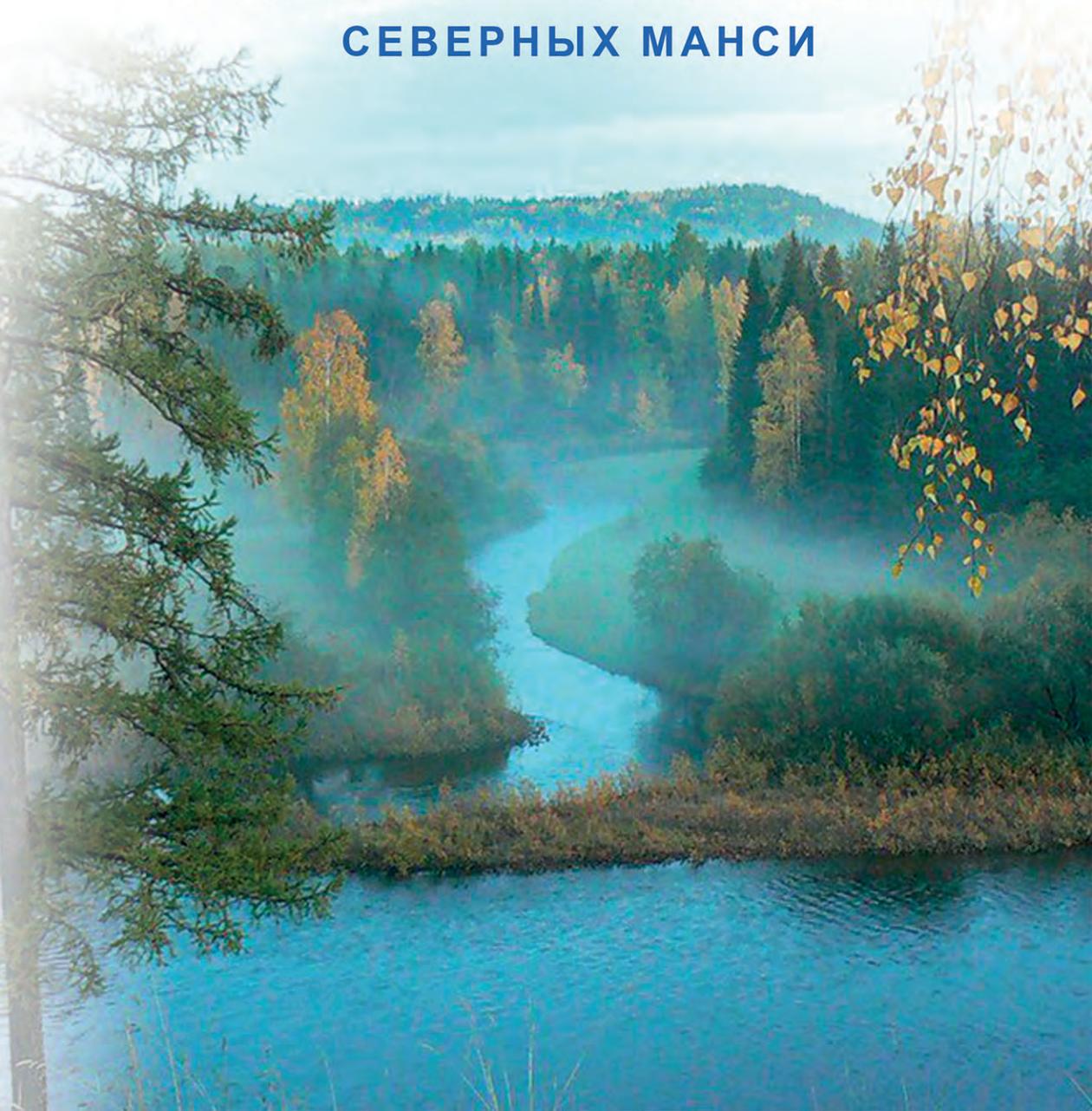


С.А. Попова

СЛОВАРЬ

 ИФОРИТУАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ
СЕВЕРНЫХ МАНСИ



Департамент образования и науки ХМАО-Югры
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



С. А. Попова

С Л О В А Р Ъ
мифоритуальной лексики северных манси

Ханты-Мансийск, 2024

УДК 811.511.143
ББК 81.2Ман-9
П58

Рекомендовано к печати Учёным советом
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок

Ответственный редактор – В. И. Сподина, доктор исторических наук

Рецензенты:

А. Г. Киселёв, доктор исторических наук

Л. В. Кашлатова, кандидат культурологии

Попова С. А. Словарь мифоритуальной лексики северных манси. Тюмень: ФОРМАТ-72, 2024. 248 с.

В издании представлена реконструкция традиционного мировоззрения северной этнографической группы манси сквозь призму мифоритуальной, обрядовой и табуированной лексики. В более чем четырёхстах слов и словарных статей со-держатся сведения по традиционной духовной культуре манси, в большей степени верхне-сосвинского говора сосвинской диалектной группы северного наречия, носителем которого является автор. Акцент делается на различия от других диа-лектных групп.

В книгу включены устные сообщения информантов, а также полевые материалы автора, собранные на протяжении 1994–2018 годов у манси, проживающих в верховьях рек Лозьва, Лэпл-я, Сосьва, Сыгва и на Оби среди нижне-сосвинских манси.

Издание предназначено историкам, культурологам, работникам музеев, учителям, студентам и всем интересующимся традиционной культурой, мировоззрением одного из коренных малочисленных народов Югры – манси.

ISBN 978-5-6050614-8-9

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2024

© С. А. Попова, автор-составитель, 2024

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	16
------------------	----

С Л О В А Р Ъ

А Ā

Агтыл.....	20
Акв (Аква).....	21
Акв пӯл.....	21
Аки.....	21
Аким ойка.....	21
Акиянув-āкванув.....	21
Алтың āкань.....	22
Алы.....	23
Алысьлап.....	24
Анёква.....	24
Ань.....	24
Аньсар пуңк.....	24
Аргин.....	25
Аргиш.....	25
Арсын.....	25
Ат рōви.....	26
Ат таи.....	26
Атың-атың.....	26
Аюмкитум.....	26
Āвисүнт.....	27
Āги.....	28
Āгииг-пыгыг тӯлавēг.....	29
Āгирись.....	30
Āкань.....	31
Āкв (Āква).....	33
Āквув.....	33
Āквĕква.....	34
Āны.....	34
Āнщукег.....	34
Āңкв.....	35
Āңквпыг.....	35
Āңквылуй.....	35

Āпа.....	35
Āпат āпсикёв.....	41
Āрась.....	41
Āрась ūрнэ хосахыт.....	41
Āс āгит.....	41
Āс māхум.....	41
Āссың.....	41
Āсь.....	42
Āт пёламтёгыт.....	42
Āтя.....	43
Āхвтасың нāрап.....	43
Āхтна лāтың.....	44

В

Вāиг.....	44
Вāңның-консың.....	44
Вёсар вāңнэ нё.....	44
Вильт лёпыс.....	45
Висар.....	45
Виткась.....	45
Виткась āги (эква).....	45
Виткуль.....	48
Вит хён.....	48
Вит хён āги.....	51
Вит хён тёрум сув.....	52
Вёуха.....	52
Вёраянхум.....	52
Вёртёлнут.....	52
Востыл.....	52
Вотлеп.....	53
Вёгыр тёр.....	53

Ё

Ёлы.....	54
Ёлы мā.....	54

И Й

Иксям.....	55
Илья хётал.....	55

Имта.....	56
Исхор.....	56
Иттырма.....	56
Йти эрыг.....	57

Й

Йигкёв.....	57
Йир.....	57
Йирыу таглыу.....	57
Йис.....	58
Йис потырыт, ляххыт.....	58
Йис төрум.....	58
Ййкв.....	64
Ййпыг.....	66

К

Калтась.....	66
Кантыу ойка кан.....	69
Кар.....	70
Каснэ хәп.....	70
Касыл.....	70
Касым няраг.....	70
Кәстуңкве.....	71
Кәстыу эрыг, кәстыл ләтыу.....	72
Кәт пәял.....	72
Кәт пувнэг нэг.....	72
Кәтас.....	72
Кәтас ййв.....	73
Кәтын паттыс.....	73
Кәтыу нәрап.....	73
Кәтыу овта.....	73
Кәлп.....	74
Кәлуп оньсюкве сән.....	74
Кәлыг.....	74
Кәмпас (Кемпаж).....	74
Кәньсяу.....	74
Кәр кәнтыу сәт отыр.....	74
Кәр олн.....	75
Кәрас кол.....	75

Кёрың ярмак.....	78
Кис.....	78
Кистуңкве.....	78
Койп.....	78
Койп рәтнэ хум.....	78
Кол ала.....	78
Кол хортаве.....	79
Колас төварттаве.....	79
Колсәм төварттаве.....	79
Кон-лыңкве.....	79
Кутлап.....	80

Л

Ләкв.....	80
Ләквың.....	80
Ләлва.....	80
Ләпум-я.....	81
Ләхыр.....	81
Ло (ләтың).....	81
Ловась.....	82
Лопың үс (Лопмус).....	82
Лось (лощ).....	88
Лось нявләгыт.....	88
Лувнюрум нә.....	88
Лувың үс (Лувус).....	88
Лувың хум.....	89
Лүи вәт.....	89
Лүи мә.....	89
Лүлы.....	90
Лүсум мәхум.....	90
Лүсум-хум.....	90
Лүсум-я.....	90
Лылы.....	90
Лэпым үс.....	90
Люлиң вөр.....	92
Лям вәтнә агит ййкв.....	92
Ляхтхатуңкве.....	92

М

Мā.....	93
Мā тэп.....	93
Мā үнлүп, үнлүп Төрүм.....	94
Мā үнтнэ йис.....	94
Мāг.....	94
Мāглүп.....	94
Мāкол.....	94
Мāнь.....	98
Мāнь нэ тучаң.....	98
Мāнь уп.....	99
Мāнь кāsь.....	99
Мāнь кол.....	99
Мāнюв.....	101
Мāра.....	101
Мāтыр уг.....	101
Мёңкв.....	102
Мис.....	106
Мис мāхум.....	106
Миснэ.....	108
Мось мāхум.....	108
Мортым мā.....	108
Мбсьнэ.....	109
Муврың нāрап.....	109
Мүльхотым кол.....	109
Мүлы сām.....	109

Н

Нāй-бтырыт.....	110
Нāй сāныт йис.....	110
Нāин ёсвес.....	113
Нāхвасаңкве.....	113
Нёлтың саюм тунран бйкарись.....	113
Нёр (нйр) ур.....	113
Нильтаң вāта.....	113
Нильтаң пāвыл.....	113
Нуй сахи.....	113
Нэ, Эква.....	113

Нә ййкв.....	114
Нә катын-паттыслум.....	114
Нә пал.....	114
Нә тотсум.....	114
Нәу, әквау.....	115
Нәт ләңх.....	115
Нюплахтнә.....	115
Нюрум.....	115
Нюрум үй / нюрум вәй.....	115
Няура.....	115
Няврам.....	115
Няврам мөйтыт.....	115
Няврамың нә.....	116
Няньуй.....	116
Нярквалы.....	116

О Õ

Олнаны.....	116
Ома.....	116
Онъ'ге.....	117
Осы.....	117
Осься сәхри.....	117
Осься хәп.....	117
Осьгал мәглуп өтырум.....	117
Охсар.....	117
Õвта.....	118
Ойкат колриськве.....	118
Õпарись наме.....	121
Õсьхатнә нә.....	121
Õтыр.....	121

П

Павлың өйка.....	121
Пальсак.....	122
Парт.....	122
Пәст.....	122
Пәхвтың нәрап.....	122
Пәхвтың õвта.....	122

Пёнгуңкве.....	122
Пёнгың хум.....	122
Пёсыглан пора.....	123
Пищ-пищ.....	123
Полум м̄хум.....	123
Полх.....	123
Пор м̄хум.....	124
Порнэ.....	124
Порх̄апыг.....	124
Порыг.....	124
Посың.....	124
Пб̄йкил.....	124
Пб̄с.....	126
Пб̄стым.....	126
Пувтың б̄вта.....	126
Пукни с̄ан.....	126
Пукни с̄янь.....	126
Пум сапри.....	127
Пун.....	127
Пуның.....	127
Пуңке мохлаве.....	127
Пуның уй.....	128
Пуп (пупыг).....	128
Пупыг апсик̄ев.....	128
Пупыг ййкв.....	128
Пупыг норма.....	128
Пупыг сырыл / т̄брум сырыл.....	129
Пўң.....	129
Пўның.....	129
Пўри (угощение).....	129
Пўри (свадьба).....	129
Пўрлан аны.....	133
Пўрлахтын в̄рмаль.....	133
Пыг.....	133

Р

Рахвиң.....	134
Руня, рунякве.....	134

С

Савың кан.....	134
Саги.....	134
Сакв м̄хум.....	135
Сакв-я̄ (Ляпин / Сыгва).....	135
Саккв̄алыг.....	135
Сампаль в̄псын х̄отпа.....	135
Самс̄айт.....	135
Самс̄айт ойка.....	135
Самс̄айт блнэ.....	135
Самын патуңкве.....	135
Сасыг.....	139
Сахи.....	139
Сахи к̄еңнанэ.....	139
С̄акмат.....	140
С̄алы пун.....	140
С̄алы харттает.....	140
С̄ан.....	140
С̄ан аны.....	140
С̄аңквылтап.....	140
С̄асн̄тмил.....	140
С̄ап.....	140
С̄апм̄хум.....	141
С̄ап̄йив х̄ап.....	141
С̄асн̄л.....	141
С̄асың паттап н̄яра.....	142
С̄ат накпа с̄ялыг олн ялпың аңквал̄н.....	142
С̄ат н̄лмуп.....	142
С̄ат урпа урың й̄ив.....	142
С̄ат урпа ялпың к̄ентың.....	142
С̄ат халн совың м̄а.....	142
С̄ата.....	142
С̄ёрхил.....	143
С̄ёрхилың й̄ив.....	143
Сира.....	143
Совың м̄а с̄ат халн.....	143
Сопам.....	144
Сопра.....	144

Сопра пуньг.....	144
Сорумн (сурумн) патыс.....	145
Сблмат.....	145
Сбрахт.....	145
Сбрун.....	145
Сбс (чага).....	145
Сбс (куколка).....	145
Сбс вит.....	146
Сбт.....	147
Сув.....	147
Султмил.....	147
Сул.....	148
Сумьях.....	148
Сунт.....	148
Сырай.....	148
Сыс үрнэ хум.....	148
Сэмлыг пагтаве.....	148
Сэмыл вит.....	148
Сэныг.....	148
Сэр-вөр, мор-вөр.....	148
Сюнь.....	148
Сякв.....	148
Сялголи.....	148
Сянь (мать).....	149
Сянь (дух-предок).....	151
Сянь (плацента).....	155
Сянь-ась.....	155
Сянь-ась колн минушке пора.....	155
Сянь сагаге.....	156
Сянь төр.....	157
Сянькол.....	157
Сяңкв.....	159
Сяңкв вāt.....	159
Сяңквын патуңкве.....	159

Т

Тавыт.....	159
Тапла.....	159

Таплак.....	159
Тайлың.....	160
Тайлың мағлуп.....	160
Такталахтыл.....	160
Тан (жила).....	160
Тан (наигрыш).....	160
Тан вāруп Эква.....	160
Тарыг.....	162
Тарыг-сып-йив.....	162
Тāхт.....	162
Тит.....	162
Тольхаң кент.....	162
Товар.....	162
Товыль.....	163
Төр.....	163
Төрөв ййкв.....	164
Төрүм сир /щир.....	164
Тосам.....	165
Тосанэ.....	165
Тув котиль.....	165
Тулх.....	165
Турлөпс.....	165
Тучаң.....	165
Тұлыглап.....	165
Тұлыт.....	168
Тұлян Урың бйка.....	168
Тыр ййвыт.....	168
Тэрның төрум, хулиң төрум.....	168
Тэрың сұп, хуль сұп.....	168
Тюндер.....	168
Тяк.....	168
Тяк Экв йквув.....	168

У Ū

Улам.....	168
Улам бсьнэ паукла.....	168
Улас.....	169
Улылап.....	169

Ур.....	169
Ур-ала.....	169
Утпи.....	169
Ўй вāгылттаҥкве.....	170
Ўй ёнгавет.....	170
Ўй ййкв.....	170
Ўй ййквнэ кол.....	171
Ўй ййквуҥкве.....	171
Ўй норма.....	173
Ўй сёлуҥкве.....	173
Ўйюв.....	173
Ўй эрыг.....	173
Ўра.....	174
Ўрай пāвыл.....	175
Ўринэква.....	175
Ўринэква хōтал.....	175
Ўс (городище).....	180
Ўс (город).....	181
Ўтси / ўтщи.....	182

X

Ханлуҥкве.....	182
Ханса восььартпи.....	183
Ханса сым.....	183
Хасап.....	183
Хасапсāйн тўлаве.....	183
Хайталан вāрмаль, хайталаҥкве.....	183
Хайталан хум (нэ).....	183
Хайталым āги.....	183
Хāльўс.....	184
Хāҥла.....	184
Хāҥласам.....	184
Хāҥхблтап.....	184
Хār сāлы.....	184
Холы эрыг.....	184
Хотгаль та сялтыс.....	184
Хōла мохлыг.....	191
Хōлы хўрыг.....	192

Хōманёл.....	192
Хōрыңпāвыл / Хорумпауль / Хурумпауль.....	192
Хуйтастэ.....	192
Хулах.....	192
Хултуңкве.....	192
Хүлюм-я̄.....	192
Хуль.....	193
Хум, бйка.....	193
Хум вāрсум.....	193
Хум ййкв.....	193
Хумыг-ўйыг.....	193
Хўл алысьлан Экват ййкв.....	193

Щ

Щицāнь (сисьань).....	193
Щопер оln (сёпер оln).....	195
Щбвал (сёвал).....	195
Щбпыр (сёпыр).....	195
Щўмпыл (сёумпыл).....	195

Э Э̄

Энкваруп.....	195
Эква.....	196
Энтап.....	196
Эрыг бтырыт.....	196
Эрыг тотуңкве, мбйт тотуңкве.....	196
Эт.....	196
Этпос.....	197
Этпос бйка.....	197

Ю

Юнтуп.....	198
Юсвой.....	198

Я Я̄

Ялпың.....	198
Ялпың, нē сунстāл, хум сунстāл.....	198
Ялпың вит.....	199

Ялпың м̄а.....	199
Ялпың н̄ёл.....	202
Ялпың сякв.....	202
Ялпың тотап.....	204
Ялпың ұс (Ялпус).....	204
Ялпың ұс ̄ойка (Ялпус ̄ойка).....	204
Ялпың х̄ап.....	205
Ялпың х̄бтал.....	205
Ялпың-̄я.....	208
Яныг й̄йкв.....	208
Яныг кол.....	212
Яныг т̄ұлыглап.....	214
Яныг̄уй.....	218
Яныг̄уй.....	218
Яча.....	218
̄Я.....	218
̄Яталях.....	218
̄Ярмак	218
Сокращения.....	219
Источники.....	219
Литература.....	220
Алфавитный указатель словарных статей.....	233
Сведения об информантах.....	246

Предисловие

В истории любого народа мифология – это один из базовых этапов культурного развития, где миф становится центральным понятием мифологической картины мира.

Для современного общества важно изучение особенностей формирования мифологической картины мира, в которой за архетипическими образами и мифологемами скрыто множество закодированных символов, для расшифровки которых необходим новый подход к прочтению мифа. И таких подходов наукой выработано несколько. Опираясь на классификацию содержания мифа, Р. М. Халимулина выделяет различные формы мифологической картины мира: этиологические, культовые, космогонические и космологические, теогонические, антропологические, астральные (солнечные и лунные), календарные, моральные, героические, тотемические, танатологические, эсхатологические и др.

Мифологические школы XIX – XX веков способствовали формированию научной и методологической базы изучения мифа. Мифолингвистическая школа (Ф. М. Мюллер, А. Кун, В. Шварц, В. Манхардт) разработала сравнительный метод, внесла в мифологию этимологический аспект, установила связь языка и мифологии. Натуралистическое направление мифолингвистической школы (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, А. А. Потебня) прослеживает связь народной поэзии с мифологией. Структуралистическая концепция мифа (К. Леви-Строс) признает чувственный уровень мифологического мышления. Анимистическая антропологическая школа (Э. Б. Тайлор, А. Ланг, Дж. Фрезер) видела основание мифологии в представлениях о душе, рассматривала миф как определённую ступень сознания, свойственную всем народам. Символическая школа (Э. Кассирер) утверждает, что ключом к познанию является символ, а миф – это символическая форма познания человеком себя. Толкование мифа как символа получило новое развитие в психоаналитической школе (В. М. Вундт, З. Фрейд, К. Г. Юнг), представители которой рассматривали миф как одну из форм трансформации бессознательного в социальную деятельность. Функциональная школа (Б. Малиновский) через миф обосновывает устройство общества, его законы и моральные ценности. Представители социологической школы (Л. Леви-Брюль, Э. Дюркгейм) видели в мыслительной деятельности человека, которая наиболее подвержена эмоциям, а не рассудку, основу современного мифологического сознания.

Словарь «Мифоритуальной лексики манси» С. А. Поповой построен на рассмотрении основных понятий, включённых в обряды перехода (родильный, свадебный, погребальный, инициации) северной диалектной группы манси в соответствии с теорией Арнольда ван Генеппа и Виктора Тернера, и представляет материал с точки зрения интерпритационного подхода Клиффорда Гирца. Впервые в словаре дана этимология лексем с учётом теории множественной этимологии В. Н. Топорова и сравнительно-сопоставительный анализ мансийского обряда и мифа.

В книгу включены представители мансийского мифологического пантеона, которые встречаются и в обрядовых практиках народа. Содержание статей иллюстрируют сюжеты разных мифов. Словарные статьи даны в алфавитном порядке и в лаконичной форме формируют представления о традиционной модели мира и образе мышления северной группы манси.

Важно отметить, что в силу культурных традиций и этнического мировоззрения в издание вошла лексика тех обрядов, которые доступны женскому миру. При написании словаря автор С. А. Попова использовала устные сообщения информантов, а также полевые материалы, собранные у носителей языка и традиционной культуры манси, проживающих на территории Березовского района Югры. Автор лично присутствовал на 23 обрядах и жертвоприношениях почитания духов разного ранга во время посещения женских и всеобщих, фратриальных, местных (поселенческих), семейных священных мест. В том числе на р. *Ху́люм-я́* (д. Ломбовож), в день совершения обряда на культовом месте *Тõрум кан*; на Оби (д. Вежакары) во время поклонения *Лувьу хум'у*; обрядах в священной листовничной роще (п. Берёзово), в т. ч. *Ай Ас õйк'е*; возле священного озера (д. Н. Нильдино) в честь *Витхон а́ги*, на всеобщем культовом месте (д. Щекурья), где проводился обряд в честь *Нё́р õйк'и*; бескровное жертвоприношение (*пõри*) на культовом женском месте (д. Ясунт) в честь *Миснэ*; обряды в большом (главном) доме – угощение (*пõри*) территориальным духам-предкам: на реке *ЛЭ́пл-я́ – Ся́нь*; в д. Хулимсунт – *Ня́рас Най́ õкв'е*; в д. В. Нильдино обряд *Õтыр пõг'у*; рядом с семейной священной *урой* в честь *Миснэ* (д. Хурумпауль); в предгорье Урала, верховьях р. Сев. Сосьва – обряд духу *Сопра* (так назвал духа информант) по отводу болезней и др. С. А. Попова также принимала участие в 6 Медвежьих праздниках манси и одном на хантыйском стойбище. Все обряды и праздники отражены в словарных статьях.

Материалы книги прошли серьёзную апробацию в виде серии семинаров, проведённых автором в разных населённых пунктах Ханты-Мансийского автономного округа, прочитанных курсов в Югорском

государственном университете (Россия); Университете Этвоша Лорана, г. Будапешт (Венгрия); Музее природы и театре «Авоймет овет», г. Хельсинки (Финляндия), международных и российских научно-исследовательских проектов, а также в публикации основных положений в монографиях, научных статьях, докладах на всероссийских и международных конференциях, конгрессах, симпозиумах.

В книге представлены результаты многолетней полевой и исследовательской работы автора, которые позволят увидеть универсальность ментальных кодов мансийской культуры.

С л о в а р ь

Агтыл (мифол.) – вера. В мифологии манси выделяется два начальных этапа верований: 1. *йис агтыл* ‘древние верования’ или *йисыу султ-милыу агтыл* ‘древние верования больших [человеческих] объединений’; 2. *ил йисыу султмил агтыл* ‘законченные древние верования больших объединений’ (*ил* ‘начало-конец’ = *ōвыл-оигпан ōвыл*) и рождение новой (отцовской) веры (*ил āсиу агтыл*).

На мифологическом и лингвистическом материале прослеживается несколько больших этапов периодизации этногенеза и этнической истории угорского общества (см. **Йис тōрум**). Это, прежде всего, древняя первобытная *Ēрыг йис* ‘песенная эра’ и становление этнических образований *мōйтыу йис* ‘сказочная эпоха’. Этот мифологический период представляет первоначальное заселение Сев. Урала и западной части Приуралья большими человеческими коллективами (см. **Тōрум сир**). Их религиозные представления заключались в одушевлении природных явлений (*лылыу нупыг агтылын*). При этом живое и мёртвое различались: всякий предмет, способен к движению и изменению своей формы и свойств; то, что растёт, движется – живое и, наоборот, стоячее, недвижимое – является мёртвым. В мифологических текстах часто встречается испытание: «Иди, посчитай, каких деревьев больше, живых или мёртвых». С деревьями общались: «Как растёт эта ёлочка, пусть также растёт мой сыночек / дочка». Вода, которая течёт – живая, а стоячая – мёртвая. Традиционные представления о живой (имеющей жизнь) воде имеют связь с устройством жилища: «величиной с маленькое озеро», где в каждом «уголке», как в озёрном заливе, шуршит жизнь. Живым считается и мифологический огонь. Он обладает самостоятельной жизненной силой; имеет детей; умеет разговаривать; огни разных очагов могут ходить в гости друг к другу; огонь может обидеться и отомстить; персонифицируется в облике женщины, матери.

Со временем, под воздействием условий меняющегося мира (см. **Йис тōрум**) большие общности начали дробиться на отдельные коллективы. В поисках лучших угодий для промысла, они расселяются группами (родами, семьями) по маленьким речкам и протокам, отделяют свои участки хозяйствования (рыбный, охотничий промыслы), стремятся передать угодья своим детям, в этой связи появилась необходимость в регулировании брачных и хозяйственных прав. С исчезновением больших племён (*йис султмилтыг*), завершается «бродячий период» и мужчина (*āсь / āц* ‘отец’) становится хозяином. В этих условиях рождается и новая вера

ил āсиу агтылын (ил āсиу агтылын, 'начальная [его] отцовская вера'). Правила, и законы больших племён не имеют силы в раздробленных мелких родовых, семейных коллективах. В переходный период отмечаются новые актуальные аспекты мировоззрения, по мере усложнения общественной жизни, формы мифологической картины мира видоизменяются. Новая вера даёт представления о героическом времени, где на смену мифологическим насельникам-предкам, приходят герои-боги (*нāй-ōтырыт*), духи-предки (*акиянув-āкванув*), духи-охранители (*пунгыт*), как отцы-основатели и вожди, которые привели каждый свою группу на новую территорию. Главные традиции и верования предков не исчезают окончательно, они также живы до сих пор и исполняются как «Закон предков». Их заветы, наказы, поучения, заклинания не обсуждаются: «Так делали наши предки, наши отцы и мы так делаем».

Лит.: Попова, 2020; Соколова, 1979, 1987; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Акв, Аква – один, одна, одно (число).

Акв пӯл (обр., мифол.) – один кусочек, небольшой кусочек мяса, который нельзя долго держать во рту. В период Медвежьего праздника мясо отваривают и подают мелко нарезанными кусочками. Мясо медведя считается священным, потому нельзя его долго держать во рту, нельзя разъединять руками и рвать зубами.

Лит.: Ромбандеева, 1993.

Аки (мифол.) – дед, дядя (старший брат отца) (см. **Акиянув-āкванув**).

Аким ойка (мифол.) – мой дед, дядя – дух-покровитель, например, *Нёр Ойка аким* 'Нёр Ойка мой дух-покровитель [предназначен / посвящён]?'.

Акиянув-āкванув (обр., мифол.) – наши дедушки-бабушки. В мировоззрении манси – духи-предки; *нāй-ōтырыт* 'героини-богатыри', являются культурными героями, законодателями, основателями обычаев и обрядов. Как правило, законы предков объясняются мифами и не обсуждаются, потомки должны поступать именно так, поскольку считается,

что *нāй-ōтырыт пёс, мāн хольтув Элумхōласхольт ḡлсыт, ётыл Элаль вāрвёсыт* ‘в прошлом героини и богатыри жили, как и мы, лишь затем их сделали [духами]’. Каждая группа почитает первоначального предка своей территории, через них осознаётся единство происхождения и определяется родство между людьми.

Лит.: Ромбандеева, 1993.

Алтың āкань (обр., мифол.) – сверху [предназначенная] кукла-оберег, от *алтыын* ‘сверху ценность’ и *āкань* кукла. По размеру она считается большой, как минимум 12–13 см., бывает и чуть больше. Её величина зависит от размера приклада, котрый дарят во время обряда духу-покровителю семьи или рода. Как и любая сакральная вещь, приклад хранится вместе с другими дарами в сундуке или мешке на священной полке. Когда родители решат, что пришло время изготовить ребёнку оберег (*алтың āкань*), производится обряд. Сначала из сундука достаётся священный приклад, который был дарован духу при ранее проведённом ритуале (см. **Пуңке мохлаве**). В нём хранятся волосы, состриженные с головы ребёнка (см. **Сянь сагаге**). Ткань делят на две части, в лоскут размером меньше кладут обратно волосы ребёнка и отдают матери, а из другого, большего, изготавливают куклу. Лоскут (может быть и платок) сворачивают треугольником, один конец ткани поднимают и им завязывают узел, который отделяет верхнюю меньшую часть (голова) от нижней, большей (тулово). Затем куклу очищают окуриванием и кладут в берестяной коробок (*сāн вāруп утыт*). Но мать ребёнка может хранить оберег и у себя, на дне своего *тучаң*’а. По аналогии с традицией обращения с антропоморфными фигурками духов-предков, куклу могут «одеть», украсить. На место приклада, изъятого из сундука, кладут новый, принесённый родителями ребёнка, который сохраняется до посвящения следующему ребёнку.

Кукла *алтың āкань*, сделанная из ткани-приклада (или платка, но только не духа *Сянь*) подаренного духу-покровителю (семьи, рода), символизирует его сакральную силу и служит ребёнку оберегом в самые опасные периоды его жизни. К ней обращаются, когда требуется срочная помощь. Существуют тексты, где говорится о защитной силе данного оберега. Например, один из них – «*Альтнāкань* ‘Кукла-талисман’» (здесь *алтыын āкань* из детского языка). В нём говорится, о том, как к одной женщине пришёл Людоед и хотел её погубить. Она стала призывать своих духов-покровителей. Призывный плач услышала кукла, которая хранилась в женском *тучаң*’е, и стала молить *Тōрум*’а «послать день», обращалась

она к нему детским языком (лепетом). В итоге Людоед не смог одолеть женщину, некая сила разрубила его напополам. В тексте, записанном А. Каннисто (д. Саргынья, 1906 г.), куклу-талисман изготовила *Мбсьнэ* вместо сына, которого украла у неё Порнэ. Она ей косы сделала, обувь сшила, платком нарядила, подпоясала. Ночью *альтнāкань*, на ноги ставит, а сама ложится спать. То, что кукла ночью ходит (ходячая), об этом она не знает. Утром встаёт, а *альтнāкань* вся в снегу. *Мбсьнэ* с куклы снег стряхивать стала, а из её пазухи выпал кусок жира, это, оказывывается, от обильной еды, которую добывает выросший украденный мальчик. По тропинке, что вытоптала *альтнāкань*, он приходит к дому *Мбсьнэ* и узнаёт, что она его родная мать. Порнэ он наказал, отрубил саблей голову и при этом сказал: «В дальнейшем чтобы женщина не крала ребёнка у других женщин». Так кукла-оберег помогла матери найти сына и покарать зло.

Лит.: *Альтнāкань* ‘Кукла-талисман’, 2005; Мансийская (вогульская)..., 2016; Мифология..., 2001; Попова, 2023.; Ромбандеева, Кузакова, 2000.

Алы (обр., мифол.) – верхний, верх. Сакральный верх представляется относительно течения реки: начало / верховье (исток) – *я талях* ‘реки верх’. Зона, непригодная для проживания, ассоциируется как светлая, священная территория, здесь обитают души предков и располагаются святилища. Например, в верховье р. Сев. Сосьва, существует, неблагоприятный для проживания человека сектор, но он, по представлениям манси, имеет связь с Верхним миром. Это, так называемый, священный комплекс в районе озера Турват: Священная гора (*Ялтыу нёр*), Малое священное озеро (*Мāнь ялтыу тūr*), Священная река (*Ялтыу я*), впадающая в озеро *Турват*. Представления согласуются с наблюдениями. В верховьях река берёт начало с гор, вода чистая, прозрачная, светлая, т. е. белая (в значении «священная»). Здесь же нерестятся многие породы северной рыбы (в т. ч. и знаменитая сосвинская сельдь), следовательно, – это охраняемая зона. Подмечено, что в таких местах происходят некие необъяснимые природные явления и катаклизмы, которые не позволяют человеку здесь обосноваться, поэтому их выделяют и по обычаю манси, в них даже ночевать непозволительно.

В вертикальном членении пространства также существует сакральный верх, например, *колала* ‘дома верх’, к нему относится чердак с крышей дома, но эти представления возникли позднее, вместе с появлением у манси жилищ-изб.

Лит.: Гемуев, 1990; Попова, 2008; Попова, 2014а; Попова, Сподина, 2022.

Алысьлап – промысел, охота, добыча.

Анэква (мифол.) – бабушка (по материнской линии), от *ань* ‘мать’ и *эква* ‘женщина’, букв. мать женщины. И поскольку она родная по материнской линии, то может означать и «мать [моей] матери».

Лит.: Попова, 2006; Ромбандеева, Кузакова, 2000.

Ань (мифол.) – [некая] мать (предок, прамактерь), восходит к общему фин.-угорскому праязыку. Например, современное значение слова *сянь* ‘мать’, является укороченным от древнего слова *щищань* ‘ребёнка мать’, где *щищи* ‘дитя, ребёнок’ и *ань* ‘мать’ (см. **ЩИЩАНЬ**). Для в.сосьв. манси было характерно в период Медвежьего праздника символическое обращение к голове медведицы / медведя, где корневой основой выступало название древней матери-предка (*ань*, *щищ*): *уй аныщех*, *аьканыщех*, *аныщех щищкве*. В современном мансийском языке эти слова переводятся как «старик», возможно от *аьнуж* ‘старший’ (*аьнукег* старшие двое), но и в нём можно усмотреть изначальное *аныщич*. Мансийские фамилии Анямов (*аня-м аьвил*), Анемгуров (*аня-м аьвил хури*), отражают мифологические материнские объединения (см. **Порнэ, Мбсьнэ**) и в их основе так же содержится значение «мать». Перевод названных фамилий может означать «[люди] материнского перво[рода]». Нередко их озвучивают как «красивые» и «похожие на красивых», или представляют, как ненецкие. Возможно, это происходит потому, что термину «бабушка» по материнской линии («анэква» от *ань* и *эква*), невольно придаётся значение *аня* ‘красивая’, как к объекту бескорыстной любви, ласки и уважения. От *аня* образуется и слово *аьниглахтукве* ‘целоваться’, в котором также заложен смысл любви и ласки в отношениях.

Лит.: Перевалова, Фёдорова, 2008; Ромбандеева, 2010; Попова, 2019.

Аньсар пуңк (мифол.) – передний клык, в значении предковый, от *ань* ‘предок-прамактерь’, *с̄ар* ‘передний/прежний’; *пуңк* ‘зуб-клык’. На Медвежьем празднике в Вежакарах исполнялась песня-миф «*Х̄ар аньсар пуңк аьрыг*», «Самца [зверя] передний клык» из цикла «Медвежьи песни». Л. Т. Костин охарактеризовал её священной. Песня о самце-медведе, но идея состоит в передаче закрытой информации. Клык зверя-самца главный, ведущий, разрывающий до крови, на куски любую добычу, достался ему от первопредка – медведицы.

Лит.: Попова, 2008.

Аргин (мифол.) – медь.

Аргиш – оленный обоз, слово из оленеводческой лексики.

Арсын (обр.) – отрез ткани для дарения (приклад), используется в обрядах поклонения духам-предкам и семейным духам-хранителям. Обязательно новый, подвязывают во время обрядовых действий к дереву или кладут в сундук, который находится в священном углу жилища. *Арсын*’ом называется и полоска ткани, которую привязывают к дереву во время отправления обряда. Возможно, генезис таких действий возник в период существования юношеских инициаций. Неофиты, как лиминальные существа, ничего собственного не имели кроме своей кожи-одежды, содранные или соскобленные кусочки (полоски) которой они могли приносить в жертву, прикрепляя их к дереву. Появляющаяся при сдирании кровь, как и в других обрядах перехода, символизировала закрытие прошлого состояния, а шрамы рассматривались как символы временной смерти и служили доказательством пройденного посвящения. С исчезновением обряда инициации ушёл из ритуальной практики и обычай прикреплять к дереву полоски кожи, но символ, передающий эту информацию, должен был остаться, поскольку в традиционной культуре информация о прошлом никуда не исчезает, а концентрируется в символах. Вероятно, им стал обычай завязывать полоски ткани (*арсын*) на ветви дерева. Можно предположить, что и *арсын* сначала вывешивался не каждый раз, а только во время отправления посвященных обрядов или, например, после каждого отмечаемого переходного периода ребёнка (чтобы не травмировать его). Возрастные обряды перехода детей исполняют женщины. Возможно поэтому, так много полосок ткани висит на деревьях в местах проведения ритуальных действий женщинами. Полоски на культовом месте (священном дереве) и выбранные деревья для всенародных обрядов различаются. *Арсын*, прикреплённый к дереву на святилище вещь сакральная (*ялтыу арсын*), поскольку является символом. Как все священные предметы она должна иметь «край», поэтому, обязательным элементом ритуала является завязывание монеты к концу полоски. В прошлом, края священных предметов обрамлялись вылитыми из металла кружочками (*атуи*). Металл для манси, всегда был священным, данным им свыше (богом). На проводимых в доступных общественных местах обрядах (музеях, площадках), на выбранные деревья прикрепляются полоски без монет, но обязательно по семь полосок (как сакральное число).

Лит.: Попова, 2003.

Ат рōви – нельзя. Свод предписаний для молодых девушек и женщин репродуктивного периода в дни менструаций и родов; особенное поведение ввремя обрядов и на культовых местах, всё то, что следует соблюдать установленным традиционным нормам поведения.

Лит.: Попова А. Н., 2006; Попова, 2017в.; Ромбандеева, 1993, 2006; Фёдорова, 2004.

Ат таи – строго запрещено, невозможно. Например, в этот разряд попадает инцест, поэтому брачные отношения внутри рода категорически запрещены (*таи* слово из древнего языка, в сочетании с отрицательной частицей *ат* подразумевается нечто сакрально запрещённое).

Лит.: Попова А. Н., 2006; Попова, 2017в.; Ромбандеева, 1993, 2006; Фёдорова, 2004.

Атың-атың (обр., медв. празд.) – сладко-сладко. Мужской обряд гадания «есть сладости», проводится для выяснения о времени следующего праздника и нового хозяина добычи (охотника, добывшего зверя). Для этого в блюде замешивается немного муки с водой и с большим количеством соли, в этой жидкой каше спрятан «сюрприз» – кусочек древесной стружки (*ййв лōмт*). Он настолько маленький, что приходится быть очень осторожным, чтобы случайно его не проглотить. Каждый из присутствующих мужчин-охотников маленькой ложечкой берёт кашу в рот, хлопает в ладоши, проворачивается на одной ноге и говорит: *атың-атың*, затем выбегает на улицу. Он должен оббежать вокруг дома, но эта задача не из лёгких, т. к. на улице его поджидают женщины, дети, молодые люди и буквально заваливают снегом. Кому этот сюрприз достанется, того и ждёт удача в добыче следующего медведя. Хозяин настоящего праздника должен выкупить у счастливого эту деревянную крошку и завязать в угол жертвенного платка.

Лит.: Новикова, 1995; Попова, 2017б; Kannisto 1958; Tschernjetzow, 1974.

Аюмкитум (обр.) – возрастная группа отроков-подростков, которая ещё нуждается в опеке – *айтуукве-тыттуукве* ‘поить-кормить’. В этом возрасте их называют по половому признаку – *пыг* ‘сын, мальчик’ (ребёнок

мужского пола) и *āgi* ‘дочь, девочка’ (ребёнок женского пола), к ним применительны многозначные суф. субъективной оценки *-рись*, *-кве*, что объясняет их «слабое, беспомощное состояние», а также ласковое, сердечное, а иногда и жалостливое отношение к ним: *п̄ьгрись*, *п̄ьгрисякве*; *āгирись*, *āгириськве*. *Аюмкитум āги* ‘слабая, неокрепшая, неважная девушка’; *аюмкитум п̄ьг* ‘слабый, неокрепший, неважный юноша’ = [те], ещё пьющие, соответствует возрастному русскому термину «сосунки» или присказке: «у них ещё молоко на губах не обсохло». В целом же, оба выражения характеризуют данную возрастную группу, где даётся объяснение их физическому состоянию – слабые, неокрепшие и указывается на невысокий социальный статус – «неважные». Они ещё не в состоянии себя обеспечить, поэтому этих детей должны поить и кормить взрослые члены коллектива, следовательно, в общественной, производственной и духовной жизни сообщества роль группы пока незначительна.

Лит.: Мифы..., 2005; Попова, 2010а; Ромбандеева, 1973.

А́вису́нт (обр., мифол.) – порог двери, от *āви* ‘дверь’ и *с̄унт* ‘устье’. Согласно мифологической картине мира манси, весь окружающий мир упорядочен (в т. ч. показано и место человека) посредством разделения Вселенной на бинарные оппозиции. При этом жилое пространство зонировано как в горизонтальной, так и вертикальной проекции. Горизонтальное членение жилища рассматривается носителями традиции, как часть Мировой реки и соотносится с представлениями о трёхчастном делении. Верх / исток (*алы*) светлая, священная территория, здесь обычно располагаются святилища. Середина / среднее течение (*олнэ ма̄*) – мир проживания людей. Низ / устье (*ёлы*) тёмный, потусторонний мир, по обычаю, мансийские кладбища устраивают вниз по течению реки. Её низовье, это вход – *с̄унт* ‘устье (реки)’ или отверстие, где одна река впадает в другую. С появлением изб слово *с̄унт* переносится на «дверной порог» *āвису́нт* или *хаула*, что тоже означает порог (на реке). В топографии мансийского дома он имеет самый низкий статус, поскольку ассоциируется с низовьем реки, символизирующим Нижний мир, где есть дыра, в которую уходят (уплывают на лодке) души умерших.

Вертикальное членение жилища ассоциируется в традиции мансийской постройки жилища (избы) с потолком и чердачным помещением. Порог, как связующая граница домашнего мира с миром природы, остаётся в том же подчёркнуто низком статусе. В представлениях манси домашний,

как и в целом, окружающий мир человека, имеет условные границы соприкосновений, например, выходы / входы – отверстия (*āc*) двери, окна, выход дыма от очага или наделённый статусом священного – чердак. И как любое отверстие, в которое могут войти как добрые (полезные), так и злые (негативные) силы, оно требует к себе внимания. Например, в особых случаях, чтобы в дом не попали духи болезни, а также в дни проведения обрядов, в качестве охранных мер под порог кладутся острые металлические предметы (топор, нож). Охранительным предметом может выступать слизкая доска для чистки рыбы, её на ночь также кладут под порог. Представляется, что злой дух, наступив на неё, подскользнётся и упадёт, а потому не сможет войти в дом. Обычно у входа, между дверным косяком и чувалом, прикрепляется к стене небольшой ящичек, в котором «обитают» изображения домашних «невидимых» или «[скрытых] от глаз» духов-охранителей (см. **Самсāйт ълнэ**).

Лит.: Верховская, 2004; Гемуев, 1990.; Головнёв, 1995; Попова, 2008; Попова, Сподина, 2022; Соколова, 1963, 1998; Фёдорова, 2000а.

Āги (обр.) – дочь, девушка, от *аюңкве* ‘пить’. Имеет смысловое значение: «выпоенная / вскормленная [молоком]»; «способная [в будущем] вспоить / вскормить [молоком]». Переход от девочки (см. **Āгирись**) к девушке связан с возрастной группой *тохтыглым āги* ‘подростая девушка’, от *тохтыглы* ‘подрасти’ и *āги* ‘девушка’. Значение возраста символизирует предназначение будущего девушки (*тох-тыгыл тыламлауңк āги* ‘так, таким образом [готова] выпорхнуть девушка’). Статус девушки этого возраста – *лэсмин āги* ‘прихорашивающаяся девушка’, в значении «требующая подправки». Семантически слова «поправить», «починить», «поддержать» предполагают, что имеется нечто нужное, но требующее соответствующей корректировки. В контексте возрастной терминологии этим словом выражается такое состояние категории девушек, как «уже подростские [на выданье]», но ещё не особо годные и поэтому требующие дополнительной подготовки (букв. правки). В этот период к ним присматриваются женихи.

Наряд девушек на выданье очень красивый (*хорамыу*) и, конечно, привлекает внимание, но для этого периода он, в большей мере, служит в качестве охранительной меры. Оберегающей силой наделяется металл, из которого сделаны накосные украшения, их звон должен нейтрализовать негативные силы. Нагрудное украшение *турлѡпс* от *тур* ‘горло’ и *лѡпыс*

‘листок’, сделанное из яркого разноцветного бисера, служит прикрытием выреза горловины платья, как и орнамент на рукавах и по подолу одежды. Другое, такое же яркое бисерное украшение *пальсак* от *паль* ‘ухо’ и *сякв* ‘грудь женская’, сплетено из двух свисающих (как длинные уши) половинок, накладываются на груди, что отвлекает внимание от них. Охранительными свойствами обладают и орнаменты на платье, прикрывающие плечи, рукава, подол, чтобы в их отверстия не смогли пробраться, любые, враждебно настроенные сущности. Другое значение слова *лэсмин* соотносится с охотничьей терминологией, где девушка становится «ценностным» приобретением сравнимым с охотничьей добычей, т. е. подразумевается, что подросток девушка на выданье и готова угодить в ловушку-силлок (*лэс*).

Девушку на выданье сватают (*хайтālэ́гыт*), или реже, крадут (*тулмантэ́гыт*). После согласия на брак (или договора родителей), её называют «сосватанная» (*хайтталым āги*), что означает переход в следующую социально-возрастную категорию «большая девушка» (*яныг āги*). В данном контексте термин «большая» имеет два значения: первое, указывает на возраст девушки – она уже не маленькая, а из разряда старших. Второе, социально значимая, достойная, важная, т. е. имеющая высокий статус. С этого времени семья вплотную начинает подготовку к свадьбе и приобретение к роли взрослой женщины, например, принимает участие в женских обрядах, которые держатся втайне от мужчин.

Превращение девочки в девушку происходит в ходе обрядов, отмечающих её созревание, которое в данном случае выступает как необходимое и достаточное условие для скорого вступления в брак.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2016б, 2017в.; Ромбандеева, 1993.

Āгииг-пыгыг тўлавёг (медв. празд.) – Девушку-юношу вводят, кукольное драматическое представление-*тўлыглап* на Медвежьем празднике. На шкуре оленя вносят человека, лежащего на спине и полностью укрытого. К его ногам прикреплены две куклы – девушка и юноша, изготовленные из ткани, а вместо лиц у них маленькие берестяные маски. Куклы приходят в движение от разных вывертов ступней артиста. Сначала они изображают танец, кружатся, приближаются и отдаляются друг от друга. В какой-то момент они ударяются масками, затем следует сцена их ссоры, в конце которой одна из кукол падает. Исполнителя, не раскрывая, выносят, а спустя мгновение входит человек с окровавленным ножом.

Он ходит по кругу, трясёт ножом и обвиняет присутствующих, что пока они играли и шутили, произошло несчастье. У зрителей возникает впечатление, что произошло убийство. Актёра вновь заносят, но уже с одной куклой, которая сначала изображает погибшего от ножа, а потом приподнимается, падает, и так несколько раз, вертит головой и размахивает «руками». Действия игрушки комичны и вызывают у зрителей смех. Актёра выносят. Есть и другие варианты исполнения этой кукольной сценки.

Кукольный театр является составной частью Медвежьего праздника и сохраняется у северной группы манси до сих пор. Данная сценка часть драматических действий, относящихся к заключительной части праздника – священной, последней его ночи, после которой наступало прощание с медведем и проводы его к отцу на небо (см. **Яныг тўлыглап**). В. Н. Чернецов считает данное представление драматизированным изображением инициации. На кукол переносятся ритуальные действия, связанные с переходными моментами в жизни юношей и девушек: убийство – это знак испытания временной смерти; кровь, используется во всех обрядах перехода, как признак «закрытия» прежнего состояния, невозможности вернуться обратно. Согласно другому взгляду – «гибель куклы» воспринимается как искупительная жертва, обрядовая компенсация за поедание мяса медведя, первоначально выступавшего в качестве предка. В настоящее время сценки с мотивом испытаний в инициациях, хотя и сохранились в Медвежьем празднике, но уже непонятны ни исполнителям, ни участникам, их расценивают как «чёрный юмор».

Лит.: Каннисто, 1999; Новикова, 1995; Попова, 2011, 2017б; Чернецов, 1968, 2001.

Ѐгиристь (обр.) – девочка, с тем же смысловым значением, что и *āgi*, но с многозначным суф. субъективной оценки – *ристь* (уменьшительно-ласкательный, уничижительный), характеризующий возрастную группу – слабые, неокрепшие, неважные (см. **Аюмкитум**). До появления естественных признаков половой зрелости, девочки и мальчики имеют равный статус, сначала, как маленькие дети (*мāнь няврамыт*), а затем, как подростки (*мāньлат*), что соответствует русской возрастной терминологии «отроки». По сути, это старшие дети, буквально «перешедшие за середину детского возраста», их ещё называют: дети постарше (*яныгнув няврамыт*) или хорошего [достойного] возраста (*ёмас янытыл*), но – младшие по отношению к следующей возрастной группе –

юношеству (*мāньлат*). Детей в этом возрасте называют «чистые дети» (*сыстам нйёрам*), поэтому им можно было заходить в передний угол дома, который считается священным, и куда запрещается заходить женщинам и непосвящённым юношам.

Девочки в этом возрасте через игры получают первые навыки шитья и изготовления украшений. Они играют в куклы, которые изготавливают сами из кусочков ткани и ниток, учатся шить одежду для куколок и пытаются её орнаментировать. Из украшений девочки носят простые ниточки из бус (*сакквāлыг*). С этого возраста девочки принимают участие в женских обрядах. Например, вместе с пожилыми женщинами участвуют на празднике «Вороний день» в женской обрядовой части (см. **Ўринэква хōтал**); могут присутствовать при родах; на некоторых мужских обрядах.

Для девочки переход в статус *аюмкитум āги* является первым выделяемым периодом в её жизни и наступает он с появлением регул (месячных) – *кон-лыулке* ‘наружу выбросить, выкинуть’ или *кон-ōлнэ пора* ‘время жить вне жилого помещения’, как естественный биологический признак физического созревания. Представляется, что переход из одного состояния в другое определяет ворона (*ўринэква*): «ворона клюнула» и девочка «вылупилась из яйца» (производные от *нāхвасаулке* ‘проклюнуть’, ‘вылупиться’ (из яйца), *нāхвуулке* ‘долбить’, ‘клевать’). С этого момента девушка принимается в женский коллектив. Первые предписания, с которыми она знакомится – ей полагается носить специальный «гигиенический пояс, сделанный довольно удобно и крепко (отчасти и для защиты от нескромных мужчин)» (см. **Мāнькāсь**), а также соблюдать некоторое пищевое табу и этические нормы, принятые в традиции.

Обряд, обставляемый для девочек такого раннего возраста, не сохранился. Возможно, его отголоском может быть сжигаемый на костре лоскут красной ткани (*вбйгыр тōр*), символизирующий цвет крови.

Лит.: Алквист, 1999; Дуглас, 2000; Попова А. Н., 2006; Попова, 2010а, 2016б; Ромбандеева, 1973, 2005, 2006; Федорова, 2004.

Āкань (обр., мифол.) – кукла. Первоначальные представления о кукле, как антропоморфном существе отражены в мифах, где боги сначала изготавливали кукол из разных материалов, а потом вдыхали в них жизнь, превращая в людей. В обрядовой практике манси, особо в обрядах перехода, использовалась кукла-двойник, которой приписывалось как благотворное, так и вредоносное влияние. Феномен «куклогенеза» освещён,

например, в разных вариантах мифа «Как создали человека» (см. **Кал-тась**). Представления о куклах как двойниках человека и о мистической связи их с иным миром имеют отражение в фольклорной традиции. Понятия жизни и смерти, изначально заложенные богами в куклу, вызывают ассоциации, соответствующие обрядам перехода в жизни человека. В похоронной обрядности манси связь с идеей возрождения выражается в представлениях о промежуточном состоянии умершего, например, в изготовлении родственниками куклы *иттырма* (см. **Иттырма**). В родильном обряде, ещё до рождения ребёнка, готовится антропоморфное изображение в виде маленькой куклы (см. **Сѓс**). С защитой ребёнка от вредоносных сил имеет связь кукла-символ – *āлтың āкань* (см. **Алтың āкань**). Её путают с девичьей предсвадебной куколкой, вернее, как пишет Е. И. Ромбандеева, их две: куколка мужского и женского пола если их не будет, то у девушки не будет счастья, детей, когда она выйдет замуж. Куколок нельзя никому показывать. Хранятся они в специальном мешочке (*āкань хұрыг*), который девушка скрывает в своей девичьей сумочке-*ту-чане*, с которой она практически не расстаётся. Разница в них очевидна, например, по размеру, их так и называют большая (*āлтың āкань*) и маленькая (*хұрыг āкань*). «Большая» имеет посвященный характер и является оберегом, предназначается для новорожденных детей обоего пола. «Маленькая» делается для привлечения жениха, удачной свадьбы и для будущего рождения детей, предназначается только для девушки в определённый период. *Хұрыг āкань* шьёт сама девушка, *āлтың āкань* «изготавливает» руководитель обряда.

В действиях по хранению куколок внутри мешочка можно усмотреть представления, имеющие отношение к изоляции и временному сакральному помещению на определённый период (от сватовства до свадьбы). Согласно древним мифам, куклы и люди появились на земле одновременно, а в некоторых случаях куклы даже опередили людей. В одном из мифов говорится: «Старшая сестра семи братьев *мисхум*’ов нашла в мусоре двух щеночков и *āкань*. Вместо щеночков стали мальчик и девочка, вместо куклы – женщина. Женщина говорит: “На земле будут люди жить и будут духи (*пумыг*) их охранять”».

Слово *āкань* имеет одинаковое звучание и перевод с мансийского, хантыйского и коми языка как «кукла, игрушка». Коми-учёные считают, что оно заимствовано в обско-угорские языки из коми языка, мотивируя тем, что в их лексике оно имеет более широкий диапазон значений. Например, зрачок глаза, бабки (кость для игры), сустав пальца и дают первоначальное

значение этого слова как «маленькая (игрушечная) сестрёнка, женщина». В то же время отмечено, что коми *ак-* является заимствованием из вепского языка и соответствует финскому *акка*, саамскому *акка* – «старая женщина», «супруга». Кроме того, в названии *āкань*, в первом его слог, имеется общее из финно-угорского праязыка *акв* ‘один’ (счёт). Второй слог слова *āкань* – *ань*, является в языке коми оценочным (уменьшительно-ласкательным) суф. и восходит к самостоятельному слову *ань* со значением «женщина». В мансийском языке это слово имеет достаточно много самостоятельных значений (см. **Ань**). В первом слог (-*āк*) слова *āкань* можно отметить значение: *аква* (*акв*) число (один); мифологическая – *аквэква* ‘старшая, первая женщина’ (см. **Āквэква**); *āкв*, *аки* ‘предыдущий, старший’ в значении «предок» (см. **Аки**) – их общее название – *акянув-āкванув* ‘наши духи-предки’.

При всей внешней многофункциональности (психологической, социальной, мировоззренческой) кукла *āк-ань* символизирует один из культурных кодов миропонимания народа. Восприятие идеи перводедали мира (сотворения) реализуется через куклу, воплощающей в себе архетип: дух-первопредок-женщина-мать, что позволяет идентифицировать *āкань*, как подлинно традиционную мансийскую куклу-перводедала. Соответственно в прошлом она и была таковой, со временем произошла её десакрализация, и она стала игрушкой. Характер общения с ней приобретает форму обыкновенной игры. Единственно, что осталось от прежних воззрений – это не рисовать ей лицо. Традиционные обрядовые куклы в какой-то степени сохраняют ещё своё сокровенное значение.

Лит.: Гемуев, Бауло, 1999; Мифология..., 2001; Мифы..., 2005; Орнамента..., 2019; Попова, 2023; Ромбандеева, 1993, 2010; Рындина, Золотарева, 2010; Фёдорова, 2000а; Чернецов, 1959.

Āкв, Āква (мифол.) – бабушка, в значении «предыдущий», «старший предок», «прародитель» (см. **Акиянув-āкванув**).

Лит.: Ромбандеева, 1993; Попова, 2017в.; Rombangyejeva, 1984.

Āквув (обр., мифол.) – наш дух-предок, например, *мāн āквув Лūsхал Эква* ‘наш дух-предок [в образе] ‘Между кочек обитающая женщина / лягушка’ (в.сосьв.); обращение к духу воды (ср.сосьв.).

Āквĕква (мифол.) – первая женщина (от *акв* ‘один/первый’ и *Ēква* ‘женщина’), предыдущая, бабушка или тѣтя. По религиозным воззрениям дух-предок. В образе *аквĕкв*’ы ‘старуха, бабушка’ помогает мифологическому герою преодолеть все испытания. А. М. Сагалаев констатирует: «Она есть мать, предок рода и как таковая может представлять старухой, что покровительствует богатырям – героям эпоса». Иногда она предстаёт как *Хоса āтуп Ēква* ‘Женщина [имеющая] длинные волосы’, причём волосы у неё обычно такой длины, что «волочатся по земле». По представлениям манси в волосах сосредоточена жизненная сила человека, существует поверье: чем длиннее волос, тем дольше жизнь, тогда очевидно, что мифологический персонаж Женщина [имеющая] длинные волосы, явно, очень старая. В этом образе она является хозяйкой леса *Вōрут паттаыг мāt нĒ ълнут* ‘Женщина, живущая в чаще леса’. А. М. Саглаев отмечает, что как хозяйка леса, она отвечает за восполнение всех его ресурсов. Символика распущенных волос, расчёсывания их гребнем имеет самое прямое отношение к идее плодородия, избыточной жизненности. Таковы и горные, и водные хозяйки, и эпические старухи с белыми волосами.

В мифологии *аквĕкв*’е во всём принадлежит пальма первенства – она первая социально активная женщина, первая из женщин родила ребёнка и первые семейные предписания выданы так же ею. В этом качестве она является и духом-предком в образе матери: «На земле будут люди жить и будут духи (*пумыг*) их охранять. Я на земле буду *сĀнь* ‘мать’».

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Сагалаев, 1991, 1992.

Āны (обр.) – блюдо, обычно деревянное или из бересты. В него кладут сухое угощение (печенье, сушки, конфеты и т. д.), которое приносят от каждой семьи все, кто приходит на обряд (рождение, похороны, свадьба, Медвежий праздник и др.). Обычай, существующий и в русской обрядности, называется «ссыпки».

Āнщукег – старшие [двое].

Āнжкв (мифол.) – название общей финно-угорской матери. В современном мансийском языке выявляется в таких словах, как – *āнжквыг* ‘брат (по материнской линии)’; *канжк* ‘старший брат’, по сути, ‘первый сын матери’; в ненормативной лексике, например, *āнжквенон*, *āнжквыл ѱй*.

А̄нқв (обр.) – одно из табуированных названий лосихи (признак женского пола), в смысловом значении: взрослая самка, которая может принести потомство.

А̄нқвпыг (мифол.) – брат (по материнской линии), от *а̄нқв* ‘мать’ и *пыг* ‘сын’, букв. материнский (матери) сын (см. **Пыг**).

А̄нқвлыу (мифол.) – матери [твоей] зверь, слово из ненормированной лексики. Изначальный смысл: «мать, имеющая силу зверя [лосихи]», т. е. взрослая, здоровая, способная иметь потомство. В русской речи уподобляется значению «матёрый / матёрая». Слова *а̄нқвлы ӯй* ‘мать-зверь’, *нэ̄ ӯй* ‘женщина-зверь’ в прошлом выражали качество женщины-матери, её ценность и важное положение в сообществе людей. Так назывались только те женщины, которые прошли обряды перехода (посвящения) от статуса девушки в статус женщины.

Лит.: Попова, 2019.

А̄па (обр., мифол.) – кроватка, предназначенная для нахождения в ней ребёнка младенческого и младшего возраста, в русском языке ей соответствует: люлька, зыбка или колыбель, разные по смыслу, но в одном значении «кроватка для младенцев». В мансийском языке *а̄па* имеет сакральный смысл, как все предметы и вещи, имеющие отношение к возрастной периодизации. *А̄па* согласуется с представлениями манси о вселении в младенца души умершего родственника (*ханлауқве*). В этнографической литературе этот процесс называют «возрождение, реинкарнация души».

Конструкции первых двух и обустройство всех *а̄па* (всего их четыре), внешне имеют схожесть с гробом, что символизирует вместилище, с которого человек начинает свой жизненный путь и в котором завершается его связь с миром людей. В этой связи обращают на себя внимание слова-табу к медведю-младенцу, уложенному в *а̄пу* ‘люльку’, в которой он доставляется из леса – *кёнсьяу* (...*ӯйқве*, *кёнсьямлэу!*), равно как и к человеку, находящемуся у порога смерти. В этом же семантическом поле находится ряд: *о̄-па* ‘дед, предок, уходящий/ушедший’ и *а̄-па* [для] младенца, потомка, возрождённого может указывать на некое переходное состояние и временное вместилище. Здесь, по аналогии с представлениями об обрядах перехода, перед возрождением, предок должен испытать промежуточное состояние, т. е. пройти испытание временной смерти. Для этого его нужно

поместить в сакральное (тайное) помещение, где должна произойти его инкубация и обновление, т. е. перерождение. Следовательно, *āna* и есть та вещь (предмет) в которой новорождённый будет находиться в переходное безвременье до достижения возраста покинуть *ānu*.

О том, что *āna* вещь не утилитарная, а изначально несёт сакральный смысл, свидетельствуют и сохранившиеся мансийские мифы. В текстах в. сосьв. манси содержится рассказ о спуске *Нуми Тōрум* 'ом 'Верхним богом' с Небесного верха на Землю своей дочери в люльке, прикрепленной к цепи. *Нуми Тōрум* «собирает обухов многих топоров, много собирает. Половинки многих пешней, много собирает» и всё это отдаёт «железо кулющим семи кузнецам» (в некоторых сюжетах он сам выступает в роли кузнеца). Из всего собранного металла они изготовили трёхсотсаженную железную цепь, к которой прикрепили люльку. «*Сёпер (Щопер) олн, камн олн āпан ты ўнттвес* 'в люльку из чистого серебра металлических денег, из серебряных денег низкой пробы, туда усадил'», и в ней спустили её вниз. Здесь следует объяснить, что речь идёт о качестве серебра, поскольку есть другие переводы (например, в люльку с изображением глухаря). На в.сосьв. диалекте *сёпер (щопер)* 'чистый' = *сёпер олн* (из чистого серебра металлические деньги, монеты), а *сёпыр (щопыр)* 'глухарь'; *камн олн* не медные деньги, а 'серебро низкой пробы' с добавлением меди (*аргин*).

Дочь *Тōрум*'а, оказавшись на Земле, приобретает статус мифологического первопродка в образе медведицы (*тōрев*). Она не сразу оказалась внизу, сначала её тело, ноги были слабыми (*луве иц лувты, нёвеле иц нёвельтаве* 'кости ещё не окрепли, мясо (тело) ещё неросло', букв. не стало мясистым). Кости крепили, мясо нарастало в процессе семилетнего болтания люльки, которую ветер гонял между Небом и Землёй, в горловине гор, с Южной стороны на сторону Северную. Процесс рождения отражён в обрядах Медвежьего праздника: после ритуала отделения «шубы», представляется, что медведь, якобы, только что «появился на глаза». Для новорождённого изготавливается *āna* 'люлька'. Несколько прутьев сгибают дугой, поперёк скрепляют тремя перекладинами (*тōсанэ*) также из прутьев, на них кладётся шкура белого оленя. Для изготовления «люльки», обычно, используются черёмуховые или таловые ветки (в.сосьв.), в традиции эти деревья символизируют плодovitость и перерождение.

В культуре манси, ещё до недавнего времени, сохранялись обычаи, предписанные предками, в т. ч. и в родильной обрядности, например, следуя примеру прародительницы *Сянь* 'Мать', роженица разрывает платье сверху донизу во время родов; на время родов уходит из жилого дома

в маленькую избушку (изолируется). Так и обычай, укладывая младенца в подвешенную люльку до времени *Луве лувтыс, нёвле нёвьыльтавес* 'Кости костями стали, тело телом стало', т. е. «мясом narосло», закрепился в народе как один из «законов предков». Каждый младенец повторяет миф о перворождении и путь именитого предка, а *āna* младенца является подобием его люльки и остаётся связующим знаком между первопредком и ныне живущими.

Первая возрастная категория ребёнка – невидимый, один из знаков иного мира. В таких фольклорных характеристиках, как «царство мрака, ночи, тьмы», можно опознать мотив слепоты – один из признаков противоположных миру живых. Находясь в утробе матери, ребёнок является невидимым и изолированным от мира живых. Следующий этап – появление младенца, иносказательно его называют *усь самын патум нйврам*. Название соответствует ситуации рождения / появления: «только что глазами ставший видеть ребёнок», или «только что на глаза упавший (увиденный глазами) ребёнок», т. е. его увидели, и он увидел, ситуация, когда начнется взаимное общение. Тем не менее, в этот период новорожденный находится всё ещё в ином мире, его появление остаётся в тайне, и всё что, с ним связано, табуируется. С этими представлениями имеют связь изготовление, оформление и обустройство его первых колыбелей, пелёнок, охранительных предметов, оберегов, которыми он будет окружён. Сразу после рождения, ребёнка укладывают в его первую временную колыбельку, в которой он будет оставаться до периода, пока не отпадёт пупок (7–9 дней). Её готовит мать в последние месяцы беременности из пластин бересты. Выглядит она как невысокая четырёхугольная коробка, без узоров и окантовки. Невзрачному виду люльки соответствует и название – *люль сян* 'плохой [негодный] берестяной чуман', или *пёсьпох сян* 'берестяной чуман [для] бедра. Сыгвинские манси называют её *āmp тэн сян* 'берестяная чашка для кормления собак', что явно даёт понять о сокрытии ребёнка. Ещё более отчётливо связь новорождённого с иным миром отражает обычай обустройства первого «помещения» ребёнка. На дно колыбели кладётся *оссы* – длинная, тонкая, мягкая стружка и *сāлы пун* 'шерсть со шкуры оленя', *тулх* 'шкурка с шеи оленя' (борода), что соответствует обустройству гроба покойника: стружка, шкура, береста (кора в.сосьв.), чьи символы содействуют установлению контактов с миром предков. Оберегом для ребёнка является одеяльце *лэукв*, сшитое из лоскутков пушных зверей, или, например, как у сыгвинских манси – из шкурок лебедя или зимней шкурки зайца. Помимо того, что лоскутность, в принципе,

является символом защиты, здесь охранителями выступают шкурки животных, символизирующие духов-покровителей. Также малыша предохраняют от недобрых сил и от «плохого» взгляда пелёнки из поношенной одежды родителей, которая, якобы, сохраняет их священную силу. После окончания срока пользования её уносят в лес, и больше никогда не пользуются.

С отпадением пупка связь с иным миром ослабевает, но ребёнок всё ещё подвержен влиянию сверхъестественных сил, поэтому всё, что связано с младенцем, продолжает табуироваться. Отвалившийся пупок прячут в щель одного из брёвен с внутренней стороны дома, а обряд «захоронения» пупка производится с его искусственным заменителем. После всех обрядовых действий, берестяную коробочку с пупком ритуально вывешивают на дерево вместе с первой временной колыбелькой (см. **Самын патуңкве**). Ребёнка же перекладывают в другую временную люльку, которая также нелицеприятно табуируется – *сāнхос* ‘берестяная удлинённая ёмкость’. Обычно такой сосуд используется для чистки рыбы и потому, всегда скользкий от слизи. *Сāнхос* также изготавливается матерью. Как и первая, сшивается из полос бересты в виде удлинённой берестяной коробки, без окантовки, украшений и узоров. В этой колыбельке ребёнок будет находиться до перекладывания в постоянную колыбель (до 21-го дня, иногда и более) и перехода в жилой дом. От первой её отличает размер, т. к. она делается уже на чуть подросшего младенца и вместо *оссы* на дно колыбельки кладётся *сāп* – размятая до крошки труха сухого сгнившего дерева, чаще всего *хāльийив сāп* ‘крошка берёзы’ (сыгв.) или *тыпийив сāп* ‘крошка ивы’ (в.сосв., в.лосзв.). По представлениям, именно они служат оберегом для младенца. По факту береста, как и кора, обладает антисептическим действием и не пропускает воду. Труха же, наоборот, хорошо пропускает и впитывает влагу (если она достаточно мелко раскрошена) и ребёнок остаётся практически сухим.

С отпадением пупка и по прошествии трёх (или более) недель, обычай требовал проведение обряда определяющего переход ребёнка в следующую фазу его жизни *āпат хуйнэ нйврам* ‘в люльке спящий [находящийся] ребёнок’. Ритуал перекладывания в постоянную колыбельку проводится накануне перехода матери и ребёнка из маленького, родильного домика в жилой. Постоянных колыбелей у ребёнка также две – *йти āпа* ‘ночная’, без спинки от слова *йтимас* ‘стемнело, стало темно’. В ней ребёнок находится с вечера и до утра, днём же он обитает в *хōтал āн’е* ‘дневной’ (*хōтал* ‘день’). Дневная *āпа* имеет спинку, чтобы ребёнку было удобно сидеть. Изготовлены они также из пластин коры берёзы, сшитых сухожильными

нитями, но имеют окантовку – обшиваются по периметру тонким корнем и оформляются охранительными узорами. Как правило, на спинке дневной и у изголовья ночной люльки размещалось изображение птицы сна (*ўлум ўй*). Изображение имеет магическое значение. Одна из душ человека в виде птицы и может покидать тело во время сна. Процарапанный узор птицы на люльке служит вместилищем для души и удерживает её. Ночью или днём, когда одна из колыбелек свободна, она не должна пустовать, поэтому мать кладёт в неё свой *тучау*. Строго-настрога запрещалось (*ат тайи*) качать пустую люльку: якобы ребёнок будет беспокойным.

Люльки изготовлялись ещё до родов, но если в семье уже росли здоровые дети, то предпочтение отдавалось их колыбели. Можно было воспользоваться и *ān*'ой детей родственников, если дети, оставались живыми. Нельзя пользоваться колыбелью умерших в младенчестве детей. Если случится смерть ребёнка, его кроватку относят в лес и оставляют под ёлочкой. Впоследствии корни дерева скроют люльку, по аналогии захоронения мертворождённых или умерших в младенчестве детей. По представлениям манси, после смерти, маленькие дети сами идут в *Хоманёл* «Мыс мёртвых». Они идут и плачут, что не пришлось им попробовать материнского молока, за собой на верёвочке каждый тянет свою люльку. Путь для них долгий, поэтому, устав в дороге, они ложатся в *ān*'у, отдохнут и вновь продолжают путь.

Представления и предписания по уходу за младенцем в этот период всё ещё отражают связь новорождённого с миром предков. Обустройство люльки остаётся прежним: на дно кладётся древесная крошка (*сāп*), поверх неё оленья шерсть (*сāлы пун*) и подстилка – шкурка (борода) с шеи оленя (*тулх*) с мягкой, длинной шерстью, которая легко отстирывается и быстро просыхает. Укрывают ребёнка защитным лоскутным одеяльцем (*лэуке*). К прежнему обустройству добавляется пластинка из бересты (*сāснэ́тмил*), величиною в две ладони. Находится она на коленях ребёнка и туго привязывается верёвочками, чтобы ноги ребёнка не искривились, не намокло одеяльце. Перед тем как уложить ребёнка в люльку, проводится ритуал очищения (см. **Такталахтыл**). По представлениям манси, способностью отпугивать злых духов обладают колющие, рубящие и режущие предметы из металла. Около ребёнка, или на дно люльки клали ножницы, к одежде прикрепляли булавки. Переложив ребёнка в постоянную колыбель, мать окуривала приготовленную для себя одежду и очищалась сама. После надевала «чистую» одежду, а родильную, вместе со второй временной люлькой, уносила за маленький домик (*мāнькол*) и там её вывешивала.

В пространстве жилого дома отводится особое безопасное для младенца место. К люльке привязывают верёвку в виде узкого, длинного ремня (*нярквāлыг*; *няр* ‘голый’ и *квāлы* ‘верёвка’) из выделанной шкуры (чаще всего со спины лося), с помощью которого её прикрепляют к деревянному крючку, вбитому в потолок. Находится колыбелька на уровне середины высоты дома. Это самое комфортное место: не достаёт холодный воздух с пола и свободно можно раскачивать зыбку. Важно отметить, что середина дома у манси маркируется как Средний мир (мир людей и семейных охранителей), потолок – Верхний мир (мир богов и духов), что должно обеспечить благополучное существование ребёнка. Ремень-верёвка в данном случае выступает как «пуповина» связующая эти миры.

Для защиты малыша от разного рода напастей со стороны недоброжелательных сверхъестественных сил помимо металлических предметов, в люльку кладут точильный камень или спички. Постоянная колыбель – атрибут нового социального статуса ребёнка, наделяющий его собственным жилым пространством. В нём он будет находиться до достижения следующей детской возрастной категории *кон-хāйтлыгтанкве янытыг няврам* ‘ребёнок, достигший возраста выбегать из дома’, т. е. возраста выхода за пределы освоенной территории.

Обычай «выхода» ребёнка из люльки также закреплён «законом предков». Например, дух-предок в образе медведицы (*тōрев*), как говорилось выше, был спущен в *ān*’е из «чистого серебра и серебра с примесью меди». На Медвежьем празднике медведица (голова, уложенная на лапы), реально находится в люльке с первых обрядовых действий на месте, где она *кāтын паттыс* ‘в руки упала’ и до самого последнего дня праздника. В ходе церемонии представляется, что младенец, прибывший в праздничный дом, с каждым днём взрослеет и под конец, становится матерым зверем. Естественно, колыбелька, в которой новорождённый зверёк был доставлен, становится ему малая, поэтому, её (сопровождая обрядами) выносят на улицу, увозят или уносят в сторону леса и там переворачивают. Можно отметить, что эти действия символизируют переход в другое возрастное состояние и регламентируют реальный выход ребёнка из *ān*’ы: подрос, люльку можно выносить или спрятать (перевернуть).

Лит.: Зенько, 1997; Иванова, 2014; Молданова, 1999; Новикова, 1995а; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Соколова, 2009; Фёдорова, 1988; Munkácsi, Kálmán, 1986.

Āпат āпсикѐв (обр.) – в люльке наш братик [младенец], одно из подставных названий медведя.

Āрась (мифол.) – очаг (костёр).

Āрась урнэ хōсахыт (обр., мифол.) – охранители очага (костра) (см. **Мѐнkv**).

Āс āгит – обские девушки.

Āс māхум – обской народ.

Āссың (обр.) – нашейный платок / ткань белого цвета, букв. *алга тōры āссың*, что означает «[для] верхнего мира тканевый отрез», сакральная вещь, а не любой отрез ткани (см. **Арсын**). Например, в похоронно-поминальном обряде (в.сосъв.): в священном углу (полке) хранится специально предназначенная для обряда шкурка соболя, к которой привязан лоскут ткани. По случаю смерти одного из родственников, ткань отвязывают от шкурки, к одному из углов прикрепляют монетку и затем ею повязывают шею покойного. Считается, что без нашейной ткани (*āссың’а*) = платка (*сыптор*), невозможно получить результат при обряде гадания (*ат хаулы*). По окончании траура к шкурке соболя ритуально привязывают новую ткань.

Āссың’ом повязывают шею жертвенного животного во время обряда жертвоприношения (*йир*), ткань или платок также берётся со священного угла (*мўлы сām*), после окончания обряда ткань кладётся обратно. В зимних обрядах, когда духа-предка (*пупыг*) семьи или рода везли (на специальных двухсторонних нартах) «в гости», к высшему по рангу духу-предку, в каждом поселении, по пути их следования, родственная семья также привязывала к его шее *āссың*; взамен отдавали лоскут, который уже какое-то время висел на «шее» путешествующего *пупыг’а*. Подобным образом поступали, когда возили медведя (*имт’у*) в «гости» к отцу, или старшему брату: в пути, в каждом поселении был дарообмен платками (*āссың*) с шеи медведя. В этих обрядах нельзя использовать в качестве приношения платок предназначенный духу-предку *Сянь (Сянь тōр)* или просто купленный в магазине.

Лит.: Попова, 2008а.

Āсь (мифол.) – отец. Аппелятив *āсь*, восходит к самостоятельной лексеме со значением «отец», является древним словообразовательным суф. (*Калтась, арась, ловась* и др.). В родственной терминологии с ним связаны термины – *сясёква (асьёква)* ‘бабушка’ (по отцовской линии), букв. отца [моего] женщина, а также *сясь* ‘сестра’ (двоюродная), т. е. имеющие второстепенное значение для материнского рода. Очевидно, изначально его образ мог быть обобщённым – «мужчина, как объект почитания». Например, к Верховному богу обращаются словами: *Сб̄рни Т̄орум āськве* ‘Золотой бог отец’, что совсем не означает, он отец каждого обращающего к нему человека (хотя в мифологии и говорится, что именно он сотворил людей). В данном случае *āськве* – это уважительное, почтительное обращение к богу (у манси *Т̄орум* имеет образ мужчины). Как «отец биологический» в родственной терминологии он появляется позже (см. **Йис т̄орум**).

Лит.: Карьялайнен, 1995; Ромбандеева, 1973; Попова, 2006.

Āт п̄еламт̄эгыт (обр., пох.-помин.) – сжигают волосы (вторые похороны). Если человек умер в период, пока утки ещё не улетели на юг, то обряд проводят сразу на сороковой (жен.) или пятидесятый день (муж.). Если же человек умер после отлёта уток, то ритуал откладывают до весны. С прилётом первых птиц, добывают *уйюв* ‘утка маленьких размеров’ (свизь, чирок, острохвост). Если умерла женщина, то для ритуала нужна дичь жен. пола, если мужчина – муж. Она должна быть с целой головой и целыми крыльями. Варят её в лесу, обычно на священном женском месте. По окончании всех обязательных действий, птицу съедают присутствующие.

Изготавливают шалаш из четырёх или пяти тонких (с палец) полешек, покрывают его полоской бересты (*с̄сьыл конь-пал пантавет*). В него укладывают волосы родственников покойного, срезанные в день его смерти, а также волосы родственников, счёсанные и собранные в период большого траура и шкурку, в которой они хранились. Волосы, отрезанные у покойного в день смерти, сжигает только тот, кто их отрезал (в.сосьв.). Если обряд был отложен до следующего года, то тот, кто срезал волосы, собирает всё это время свои волосы с расчёски (гребня), а покойный в это время якобы, мучается (*савалы*). Сюда же кладут для сжигания кости, пух, перо, внутренности от ритуальной дичи. Сыгвинские манси обязательно в шалаш добавляют миниатюрный посмертный мешочек (*х̄ола х̄урьыг*) с сушеной икрой и такой же мешочек с провиантом. Повсеместно устройство

сверху прикрывают кусочком ткани, имитирующей полог. Шалаш поджигают, и вместе с ним сгорает всё, что в него положили. Волосы покойному нужны, чтобы из них сделать верёвку, по которой ему необходимо перебраться через горячее море, к постоянному месту посмертного обитания. Есть поверье, если вовремя обрядовых действий «вторых похорон», гадалка (*вёсар вāунэ нэ*) увидела чью-либо душу, то для этого человека делают обряд: на гроб следующего умершего кладут новую одежду, потом гадалка прячет её к себе подмышку и идёт с ней домой. Через какое-то время даёт поносить тому, кого увидела.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Соколова, 2009; Фёдорова, 1993, 2010.

Āтя (обр.) – отец, от *āтим* ‘нет, отсутствует’. Как и лексема *āсь*, на начальном периоде не возводится к значению «отец биологический». В традиции манси известно, что воспитанием сыновей отец не занимался, они всегда были на попечении его старших братьев, своих дядей. Возможно, такие отношения зародились в период, когда преобладающим видом деятельности мужчин была охота и проводились мужские инициации, где юношей, в первую очередь, обучали приёмам охоты, параллельно посредством посвящений приобщали к святыням рода, таинствам, известным только прошедшим обряд инициации. Возможно *āтя* – это духовный отец, восприемник мальчика при его посвящении в юноши – старший мужчина рода. Посвящение проходило долго, от трёх до семи лет (с перерывами на сезонную хозяйственную деятельность, иногда и на женитьбу). Естественно, воспитатель юношей, под руководством которого мальчики превращались в мужчин, часто и подолгу отсутствовал вне дома. Можно представить и то, что во время инициации совершалось таинство и вся информация, связанная с ним тщательно скрывалась, поэтому имя человека проводившего обряд было табуировано, что подходит к значению слова *āтим* ‘нет, отсутствует’. Возможно, слово *āтим*, как и славянское «отец» происходит от индоевропейского *атта*, с тем же значением – духовный отец, воспитатель юношей.

Лит.: Попова, 2006.

Āхвтасың нāрап (мифол.) – каменная булава (оружие). В щель рукояти вгоняется заострённый камень и крепится корневищем. Оружие было тяжёлым, били двумя руками и со всей силы.

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Āхтпа лāтың (мифол.) – древний язык (возможно, протомансийский). В мифологических текстах его называют по-разному: язык предков, скрытный, тайный, святой, божий (язык духов). Дошедшая до нашего времени лексика, хотя уже переосмысленная, всё же даёт сведения по некогда бытовавшему, но утерянному языку манси: от *āхт* ‘протока’ (вытекающая из озера, старица) и *лāтың* ‘язык’ (см. **Мāкол**). О существовании древнего языка рассказывали, например, информанты В. Н. Чернецова, что якобы существовала некая песня о хозяине Ломбовожа, но теперь её никто не знает, поскольку она пелась не по-мансийски и даже не по-остячки, а на каком-то незнакомом языке *āхтпа лāтың* ‘проточных [людей] речь’. В мифах и преданиях упоминается некая эпоха, когда племена имели тайный голос [язык], например, общались между собой при помощи свиста (см. **Мēңкв, Ытси**).

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2008.

В

Вāиг – обувь из камуса оленя (*совъя вāй*), поршневидная, высокая (до паха) мужская, женская, детская. Носили в зимнее время года.

Лит.: Фёдорова, 2000а.

Вāңның-консың (обр., мифол.) – плечистый-когтистый, возрастная характеристика мужчины, т. е. крепкий, обладающий силой зверя-медведя, одно из его подставных названий *Консың ойка* ‘Когтистый мужчина’ (см. **Хумыг-ўйыг**).

Лит.: Попова, 2003, 2010, 2010а; Ромбандеева, 2010.

Вēсар вāңнэ нē (обр.) – гадалка, женщина, имеющая толк (толкование), мудрость. Она взглядом передвигает вещи и по их движению угадывает события, ситуации, решение жизненных проблем. Её, например, приглашают гадать по кукле (*сōс*) в родильном обряде или в девичий день на Вороньем празднике.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 2010а.

Вильт лѡпыс (обр. пох.-помин.) – [на] лицо лоскут, погребальная маска, т. е. [некий] лист прикрывающий лицо. Есть сведения (В. Н. Чернецов), что лицо покойному прикрывали небольшим куском оленьей шкуры. Обычно используется ткань (*вильт тѡр*), к ней предварительно пришиваются бусины или пуговицы напротив глаз и рта. *Вильт лѡпыс* и *вильт тѡр* взаимозаменяемы.

Если ткань остаётся её используют для варежек на руки умершего; для заворачивания волос покойного и для полосок-верёвочек, которые завязываются на ноги близких родственников в период траура. Закрыв лицо покойного маской, родственники имитируют его символическое ослепление и погружение во тьму. Под «слепотой» следует понимать не просто отсутствие зрения. Слеп человек не сам по себе, а по отношению к ч.-либо: живые не видят мёртвых (в их мире) точно также, как мёртвые не видят живых. Обязательное закрытие лица объясняется тем, что усопший уже является представителем потустороннего мира, поэтому не должен «видеть» живых. В переходных обрядах проявляется символика временной смерти как знак ухода в потусторонний мир. По аналогии погребальной маски, можно сравнить обряд закрытия отверстий головы медведя на Медвежьем празднике. Хозяин добытого зверя прикрывает монетками его глаза, а нос и рот – кусочками бересты или металлическими пластинками, что также может символизировать ритуальную погребальную маску (*вильт лѡпыс*).

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Соколова, 2009; Фёдорова, 1993.

Висар (мифол.) – водоворот.

Виткаси (мифол.) – охранители дома Водного царя (*Вит хѡн’а*), грозные сверхъестественные существа подводного мира. В мифах сказано, что они, вовремя установившие Земли, совместно с *виткул’*ями делали реки, прорывая землю.

Лит.: Иванова, 2001, 2014; Источники.,1987; Попова, 2018, 2018а; Ромбандеева, 2010.

Виткась ѡги (ѡква) (обр., мифол.) – *Вит-калт-ѡсь* ‘подмогу [делающая] Водному отцу’, мифологическая хозяйка вод. Из известных вариантов

мифов следует, что Водный дух полновластно правит подводным миром и исполняет мужские (подразумевается и женские, поскольку о них ничего не говорится) функции. Следовательно, требуется сочетание мужского – давать физическое тело (стружки-рыбины) (см. **Вит хōн**) и женского – вдыхать жизнь в тело (*лылы* ‘душу’). Выражается это в женской способности одушевлять, в т. ч. и «мелкую стружку в мелкоплавниковую рыбу, крупную стружку в крупноплавниковую рыбу». В этом контексте представления о Водном духе – Хозяйке вод – тождественны представлениям манси о первоматери, женском духе – *Калтась*, которая вдыхает жизнь (даёт жизненные силы) в человека (см. **Калтась**). В этом факте проявляется двоичность мансийской традиционной культуры, где дух в мужском облики, даже очень высокого статуса, не сможет единолично выполнить миссию по оживлению = рождению. Выходит, должен быть некий помощник духа Воды, сравнимый с *Калтась*, имеющий способность вдыхать жизнь, т. е. «одушевлять» стружку в живую рыбу. В мифах и верованиях манси эту роль некогда исполняла *Виткась āги* ‘*Виткась*-девушка’ (иногда *Виткась нэ* ‘*Виткась* женщина’), где «девушка, женщина» подчёркивает женский пол, сравни: *Калт-āсь* ‘подмогу [делающая] отцу’ и *Вит-калт-āсь* ‘подмогу [делающая] отцу Вод’. Но с этим персонажем происходят некоторые метаморфозы. В фольклоре *Виткась*’и – охранители дома *Вит хōн*’а ‘Водного царя’, грозные сверхъестественные существа подводного мира, мохнато-спинные (от древности) и в мужском облики, что собственно соответствует принципу переосмысления материнского времени в период перехода к отцовскому времени.

Но есть другие тексты, где главенствующая роль отводится *Виткась āги*. В них всё с точностью наоборот. Например, в сказке *Виткась āги о́лыс* ‘[о] жизни девушки *Виткась*’, она живёт под водой в каменно-железном доме, внутри жилище всё в золоте. Дом охраняют сторожевые собаки, привязанные к железной цепи. Дома, с одной стороны поселения сделаны из кожи налима, с другой – из щучьей кожи, а крыши покрыты замшелой шкурой мамонта. Чтобы обходить свои водные просторы она имеет быстроходную лодку, которая от одного взмаха весла сразу плёс проскочит (пронесётся). Изготовлена лодка из кожи окуня, издали блестит золотом. Весло из щучьей скулы вынута (подобно сказке «Про щучью голову»). Иногда народ этой деревни показывается, одетым в красные платья, рубахи, платки. На одежде узоры, с одной стороны золото вверх поднимается, с другой стороны золото вниз спускается. Некоторые люди большие, некоторые маленькие. Проход в её владения лежит через омуты

и водовороты. Кого туда пропустить она выбирает сама, чаще всего молодых девушек в жёны своим сыновьям. Из подобных сюжетов, складывается иной женский образ, где она не бездеятельная дочь царя вод *Вит хон āги*, а самодостаточная властительница водных просторов *Виткась āги* (нЭ). Для манси д. Н. Нильдино (в.сосьв.) мифологическая *Вит Хōн āги* является локальным духом-покровителем (*пāвлын Эква*) в образе *Виткась Эквы*. Н. Нильдино поселение не жилое, оно попало в разряд неперспективных деревень (1961 г.), и население было насильственно переселено в д. В. Нильдино. Не все хозяева смогли перевезти свои дома из одной деревни в другую (вверх против течения), преднамеренно не вывезли общественный дом (*яныг кол*), где в священном углу, на специальной полке, хранились дары, принадлежащие *Виткась* (*ялпыу пāвлыу пупыг* 'священный дух-покровитель деревни'). Деревня стояла без присмотра, однажды, когда случился пожар, она выгорела полностью, остался после пожара только *яныг кол*. Старики говорили, что «*Виткась* сумела себя защитить, облила дом водой». Само же место, где отправляется обряд в честь Водного духа, находится не в поселении, а на озере, которое примечательно тем, что здесь бывает очень много уток. Озеро раньше было под присмотром, здесь всегда жил хранитель из рода Вынгилевых, последним из них, до середины прошлого века, был Вынгилев Николай Петрович. Он, совместно с женой Фёклой, жил в избушке в начале озера, а место «проживания» духа-покровителя находилось в конце водоёма. Несмотря на то, что здесь всегда был всего один жилой дом место называется *пāвыл* 'деревня' (см. **Ўрай пāвыл**). В последние годы на культовом месте и территории *Ўрай пāвыл*'а был «гуляющий» пожар, он трижды подходил и отступал и всё же сжёг все постройки.

Обряд в честь *Виткась* (*Вит хōн āги*). Добираться до озера трудно, во круг болото, лодку приходится часто тащить волоком. На пожарище не принято проводить обряд, поэтому в последнее посещение (2017 г.) костёр разводили на берегу озера со стороны *Ўрай пāвыл*'а, где можно находиться женщинам. В приклады пошли шёлковая и серебристая ткани, платок с завязанными монетками по углам, куда завернули камни, мужчины их окурили и отвезли, как и принято, на лодке в центр озера и опустили в воду. Там же в воду слили немного вина. Ещё часть прикладов должны были положить в культовую постройку на святилище (*ура*), но она сгорела, поэтому мужчины отнесли в лес и повесили на дерево.

Из рассказов представителей рода Вынгилевых: «Там целый подводный город, живут мужчины и женщины. Здесь же находится серебряное

блюдо. Ночевать на этом месте нельзя, потому что может случиться всякое. Тот *арсын*, который служит в качестве отдаривания (со святилища), у себя в доме хранить надо в углу в железной баночке». Некоторые моменты обряда схожи с поклонением *Калтась*, например, привезённые в подарок приклады забирают и относят на её святилище, а присутствующих отдаривают теми, что уже какое-то время находились на святилище (*нос*).

Лит.: Попова, 2018, 2018а.

Виткуль (мифол.) – водное сверхъестественное существо, он послан с неба в воду *Нуми Тõрум*’ом еще в то время, когда жили богатыри; живёт он обыкновенно в заводях и питается исключительно землёй, чтобы её облегчать, для чего он и послан. В эпоху первотворения, совместно с *виткас*’ями делали реки, прорывая землю. Два *виткуль* рыли р. Сосьву. *Виткуль Эква* пошла по Ляпину, а *Виткуль õйка* – до вершины Сосьвы, где вырыл два озера. Одно – *Ялпыу тõр*, на берегу которого находится священное место *Тãт Талях Нёр õйк*’и, и другое, маленькое – ещё выше, где поселился сам. В этом озере нельзя ловить рыбу, туда не садится никакая птица, всех утаскивает к себе *виткуль*. Озеро такое глубокое, что самая высокая лиственница уходит в глубину и наверху от неё не остаётся следа.

Лит.: Гондатти, 1888; Источники..., 1987.

Вит хõн (обр., мифол.) – Воды царь (правитель, хозяин) в мифах, в религиозных представлениях он – Воды дух. Территориально может иметь другие имена, например, на Сосьве – *Вит ялпыу* или *Вит ялпыу пупыг õйка* ‘Воды святой дух-мужчина’; на Оби – *Сярысь сунт õтыр* ‘Устья моря богатырь’; в низовье Оби – *Турвит хõн войкан õтыр*, *ãсвит хõн войкан õтыр* ‘Озёрный царь беловодный богатырь; Обской царь беловодный богатырь’. Как Воды дух он вездесущ, т. е. может находиться в любом водоёме: море, реке, озере, ручье. В то же время, как Водный царь он имеет определённое место жительства – в Ледовитом море за устьем Оби, через морскую воду вниз, есть серебряная дверь, золотая дверь. Там город *Вит хõн*’а: серебряный город, золотой город, где проживает он в царственном доме. Трудно найти многодверный его дом, слабому человеку и вовсе не отворить [двери]. К тому же его дом находится под неусыпной охраной: вокруг дома сидят семь *Виткас* с мшистыми спинами, сидят шесть *Виткас* с плавниковыми спинами. Сам *Вит хõн* одет в рубаху или парку,

расшитую узорами; в семи шёлковых рубахах находится, спит день и ночь богатырским сном. Известно, что у *Вит хōн*'а есть сыновья, а на его дочери женится *Тары Пёсь Нимāля Сов* (*Эква Пыгрись*) – культурный герой мансийского фольклора. Из мифов известно, что *Вит хōн*'а послал с неба *Нуми Тōрум*, после сотворения рыбы, чтобы он следил, сколько у какой рыбы будет икры, и чтобы отпускал необходимое её количество на потребности человека. В религиозных представлениях давать рыбу – главная обязанность и Водного духа. В мифологических текстах и сценках на Медвежьем празднике его изображают сидящим на полу, на одном колене держит деревяшку и стругает щепки. Представляется, что если из-под ножа выпадет маленькая щепка, то это – маленькая рыбка, если большая, то и рыба большая.

Территориально, в верованиях северной группы манси, за нормирование рыбных запасов отвечают речные духи Воды, например, в верховьях Уральских рек – *Полум Тōрум* 'Пельма бог', а в низовьях – *Ай Ас ойка* 'Малой Оби бог'. За этим занятием их обычно показывают в сценках-*тўлыглан*'ах на Медвежьем празднике этой этнографической группы манси: «Если отрежешь большую стружку, пусть поплывёт крупноплавниковая, с плавниками рыба! Если отрежешь маленькую стружку. Пусть поплывёт мелкоплавниковая, с плавниками рыба!» Манси, хорошо различают функции Водного духа и Водного царя. Несмотря на главную их обязанность – давать рыбу: «первого в молитвах можно просить не только о рыбе, но и о лесной добыче», что говорит о больших возможностях первого. К тому же, если его умилостивить, то он сможет в поездке защитить от опасностей и несчастий на воде.

Местом обитания духа считаются каменистые речные перекаты, ямы, заводи с бурным течением воды, некоторые таёжные озёра с подземными ключами и не застывающими полыньями. Манси такие места относят к категории *ялтың мā-вит* 'священная земля-вода'. В реальности они служат природными заповедниками для воспроизводства рыбы и зверя. Проезжая мимо них, люди стараются задобрить духов подношениями, например, опускают в воду медные или серебряные монеты. В прошлом, для водных духов, в период летнего рыбного промысла, трижды совершались обряды: сразу после ледохода, в конце лета и в начале осени, перед ледоставом. Из них два (в начале и конце сезона) были бескровными (*пўрлахтын вāрмаль*) и производились на месте массового вылова рыбы. Обряд с жертвоприношением животного (*йир*) проводится в августе, на специальном культовом месте *Вит хōн*'а, участие женщин в нём запрещается.

Церемония отличается от двух других ещё и тем, что на нём чествуют не только *Вит хōн*'а, но и его дочь *Вит хōн āги* 'Водного царя дочь'. По представлениям манси, жертвоприношение животного (*йир*) производилось потому, что крови требует *Вит хōн āги* и объясняется данный факт тем, что дочь по возрасту старше своего отца и является более грозным духом, чем он (см. **Вит хōн āги**). Тем не менее на обряде подчёркивается главенствующая мужская роль *Вит хōн*'а и нигде более, чем в названии обряда, имя его дочери не упоминается.

Обряд включает умиловительные ритуалы в честь *Вит хōн*'а и *Вит хōн āги*. Выбор места проведения чаще всего выпадает на крутой берег (яр) с растущей ёлкой, которая имеет две или более верхушки. На высоте 1, 3 м ствола дерева вырубается затёс с личиной *Вит хōн*'а. Под затёсом к стволу дерева ставится *Вит хōн тōрум сув* 'Вит хōн'а божественный посох-молот'. На ветки, что находятся под изображением, накладываются священные вещи (см. **Улам**) для обряда жертвоприношения (см. **Йирың тāглың**). Здесь единственное различие в жертвенном «наряде» – это цвет распашной тканевой рубахи (*тōр сахи*) для *Вит хōн*'а, её изготавливают из ткани красного цвета (рубаха не прошитая, а просто прихвачена нитками). На нижние ветки кладут принесённые дары: ткань-приклад (*тōр*); разноцветные тканевые полоски с завязанными по углам монетками. Перед ёлкой ставится низенький столик с едой, которую принёс с собой каждый участник обряда. Обязательным должны быть молочные продукты. Недалеко от ёлки разводится костёр с двумя таганами для подвешивания большого чугунного котла и медного чайника. В стороне, к жертвенному столбу привязано жертвенное животное.

Священнодействие начинается с обряда *йир*: на Сев. Сосьве, в среднем течении и в её низовье, жертвенными животными могли быть бычок или тёлочка, а в верховьях – дикий олень. Все вещи, что входят в состав комплекта для *йир* (см. **Йирың тāглың**, **Тāглың**), снимают с веток и накидывают на спину жертвы, и руководитель обряда обходит с ним три (семь) кругов, проговаривая слова молитвы-просьбы (*пойкил*). По окончании молитвы с животного снимается весь наряд. Руководитель обряда заполняет кровью небольшую, приготовленную для этой цели ёмкость из бересты (см. **Кēлуп оньсюңкве сāн**). В ткани и другие дары для *Вит хōн*'а, заворачивают камни и всё это осторожно складывают в лодку. Лодка выезжает на середину реки и делает три круга по солнцу. В это время, старший из мужчин поёт призывную песню, в которой просит *Вит хōн*'а об удачном улове рыбы. Затем кровь сливают в воду, а подарки опускают

на дно. Обязательным в этот день должны быть спортивные соревнования (*касыл*): на воде – на лодках, а на берегу – прыжки через нарты, бег в мешках и др., а также, говоря современным языком, песенно-музыкальный конкурс, т. е. соревнуются музыканты, кто кого перепоёт и переиграет на традиционных музыкальных инструментах (*сәүквылтан*, *тәрыг ййв* и др.).

Несмотря на практическую мужскую направленность обряда, женскую символику всё же можно определить. Например, в воду опускают приклад из ткани красного цвета, именно такой цвет одежды у подводных жителей в мифе о *Виткась а́ги*. На столе с жертвенной едой обязательно должно присутствовать молоко или молочные продукты. Последнее коллективное жертвоприношение *Вит хōн*'у было в д. Кимкьясуй (1996 г.) Берёзовского района (ср.сосьв. манси).

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Гондатти, 1888; Карьялайнен, 1995; Лукина, 1990; Иванова, 2001; Попова, 2018а.

Вит хōн а́ги (обр., мифол.) – Воды царя дочь. Как фольклорные персонажи они не разделимы, если речь идёт о *Вит Хōн*'е, то непременно упоминается и его дочь. В обряде они также в паре, даже если все действия направлены на умилоствление *Вит Хōн*'а и в ритуалах нет и намёка на женское божественное присутствие, кроме заявления, что поклонение посвящается им обоим. В сказках место её жительства рядом с дворцом отца: «Рядом с домом *Вит хōн*'а маленький дом стоит. В маленьком доме с водяными косами косатая жен., с водяной красотой красивая жен. сидит. Оказывается, это Дочь *Вит хōн*'а». Из священной сказки «Как *Эква пыгрись* у Водного духа дочь сватал» известно, что на дочери *Вит хōн*'а женится *Тары Пёсь Нимāля Сов* (*Эква пыгрись*) – культурный герой мансийского фольклора. Отцом ей в приданое была предназначена рыба: «Что в приданое нужно: или корова, лошадь, или же рыба?». *Тары Пёсь Нимāля Сов* говорит: «Наверно в приданое рыба нужна. Когда долгая человеческая жизнь, вечная человеческая жизнь настанет, что же ещё будет есть человек?» Из другого текста: «Призывная песня Дочери царя Священной Воды» известно, что она выходит замуж за *Мисхум*'а ('Мужчина *мис*' – мифологический персонаж, представитель лесных охотников) и становится хозяйкой не только водных просторов, но и леса: «Если из воды (что) понадобится – водной рыбы счастливая дочь я (ведь) и есть. Если из леса (что) понадобится – на лесного зверя удачу я сама (тебе)

пошло». Здесь она выступает в роли хозяйки *мā-вит* ‘земли-воды’, поэтому к ней можно обращаться не только с просьбами об удаче в рыбном промысле, но и в охотничьем деле.

Довольно странно, что в ритуальной практике такой мощный дух остаётся в стороне, её роль быть рядом с отцом и не более, хотя известно, что в религиозных представлениях манси, она является более грозным духом, чем отец, и что жертвоприношение животного (крови) требуется для неё. Возможно, в этом выражается олицетворение изначальных природных сил и женской сущности. В мансийском языке хозяева водоёмов остаются с женскими названиями: *я̄ Эква* ‘реки женщина’, *тӯр Эква* ‘озера женщина’, *сõюм õлнэ Эква* ‘в ручье обитающая женщина’, а в обращении к духу – *āква, āквын* ‘тётушка / бабушка’: «*Астāl õлән, тӯр Эква āквын тах ул пилуптавён*» «Не шумите, как бы вас озёрная тётушка не напугала».

Лит.: Каннисто, Лиимола, 2016; Мифы..., 1990; Мифы..., 2005; Попова, 2018а.

Вит хõн тõрум сув (обр.) – Воды царя божественный посох-молот. В период проведения обряда на нём делаются зарубки, которыми отмечают число посещений на жертвоприношение в его честь.

Лит.: Попова, 2018а.

Вõнха (обр., мифол.) – берлога.

Вõраянхум – охотник.

Вõртõлнуд (обр., медв. празд.) – в лесу живущий, одно из подставных названий медведя.

Востыл / Востил (мифол.) – огонь древнего времени, который люди потеряли. В период первовремени существовали древние более архаичные верования (см. **Агтыл**): почитание объектов и явлений природы, как обладающих самостоятельной жизненной силой (дух). В мифологии по древним верованиям (*йисыу агтыл*) огонь иногда называется *востыл*, значение и перевод которого пока не удаётся восстановить. Известно, что *востыл* имел безудержную силу, светил и грел удвоенной силой, в отличие от нынешнего, но люди его утратили. В предании об этом первоначальном огне говорится так: человек и огонь жили бок о бок и

были очень дружны (*Хуньт хосат хультум Эрыг йис сунёт нйй Элумхблассыл аквёёт олсыг, акв сам ляльт*). Люди и Огонь между собой говорили на одном языке (*Аквлялт потыртасыг – сўпыл-нёлмыл олсыг*). Жили одним теплом, одной едой. В ту пору человеку не нужна была тёплая одежда и обувь, огонь, словно его мать, тёплыми руками обогревала. Священной грудью (*ялтың сякв* ‘священное молоко’) кормила сытно. Щедрою рукой даровала самую лучшую еду. В хорошее время она, как ласковая мать, чтобы не обжечь человека, свои золотые волосы заплетала в косы. В другое время она их распускала и как буйный ветер они шумели и сверкали золотым огнём. И тогда к ней не мог подойти ни один человек с нечистыми мыслями, она (огонь-мать) своим жаром обжигала такого человека. И потому, рядом с ней всегда были чистые и честные люди, и взаимоотношения у них были товарищеские. Но, злые люди всё же нашлись и обидели огонь, проткнули один глаз и с тех пор отношения человека с огнём изменились. Случилось это, якобы, по вине одной старой женщины, которая во время разжигания огня обожглась от отлетевшего уголька и от злости ткнула огонь головёшкой так сильно, что огонь (Матушка) от удара потеряла сознание. В тот же миг во всём поселении сразу же потухли все очаги. Люди, не зная причины случившегося, растерялись, стали плакать, причитать, с молитвой и целованием стали просить огонь вернуться. От их просьб и молитв Матушка-огонь ожила, пришла в сознание и сказала: «Меня женщина обидела, поранила один глаз. Я на вас не обижаюсь, как жили вы со мной, так и продолжайте жить. Я буду жить среди вас с хорошими мыслями. Также буду вас обогревать. Но больше у меня нет того жара, который был раньше и нет той яркости в пламени, которое было в прошлом. Одним глазом я греть по-прежнему больше не смогу». Потому сейчас огонь пылает не так жарко и не с той яркостью, как раньше, т. к. у него остался один глаз.

Лит.: Попова, 2020; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Вотлеп (обр.) – тампоны (мягкая стружка) из наструганных тонких полосок тала (*тып йив оссы*), использовались женщинами вместо прокладок.

Выгыр тёр (обр.) – красная ткань (платок), используется в обрядах, например, в девичьем (см. **Ўринэква хотал**) или во время почитания духа Огонь.

Лит.: Попова, 2008.

Ёлы (мифол.) – низовье, конец, устье (реки), ассоциируется как *лӯи м̄а* ‘холодная земля’, в мифах чаще упоминается как *лӯи в̄от* ‘холодного ветра [земля]’, потусторонний Нижний мир (см. **Ёлы м̄а**).

Ёлы м̄а (мифол.) – Нижний мир, (Нижнее небо). Считается, что вход в него располагается около мыса, круто уходящего вниз (*Х̄бман̄ёл*). Это большое отверстие, идущее под землю и расположенное в устье р. Обь. Этот мир характеризуется эпитетами «чёрный», «тёмный». В нём можно «исчезнуть», «усохнуть», «ослепнуть». Кроме того, он представлялсяходящимся «по ту сторону мира». Нижний мир такой же, как и Средний, земной, только всё в нём происходит наоборот, неправильно. Мансийская сказка эту инверсию объясняет так. Когда *Эква п̄йгрись* заглянул в Нижний мир через отверстие норы, прорытой «когтистым зверьком», то удивился: «Как светло! И солнце, и месяц светят; видно, как люди ходят». Герой, спасаясь от преследования Духа болезни (*Хуль ̄отыр’а*) бросает светила на небо к *Нуми Т̄орум’у*, где они и повисли. С тех пор в преисподней всё происходит наоборот в сравнении с земным миром: когда на земле день и светит солнце, в преисподней лунная ночь; вещи, сломанные на земле, становятся целыми в загробном мире – поэтому принято ломать вещи покойника на могиле. Умершие всё делают левой рукой, носят одежду наизнанку. Поэтому покойника обувать начинают с левой ноги, предварительно повреждают его одежду, обувь. Знаком инаковости служит и «узел покойника», при завязывании которого все верёвочки должны двигаться против часовой стрелки. И время там идёт в обратном направлении. Владыкой загробного мира у манси является *Куль ̄отыр*, младший брат *Нуми Т̄орум’а*. Его фольклорное имя «Без сердца и печени царь», в значении мучитель людей, злой и бессмертный царь. Среди всех обитателей Нижнего мира *Куль ̄отыр* самый сильный, его имя произносят шепотом. По представлениям ср.сосьв. манси, предводительствует «невидимыми существами» преисподней *С̄амсайт ̄ойка / аки* (см. **С̄амсайт ̄ойка**). К представителям Нижнего мира манси относят также духов водоёмов. Прежде всего это *Витх̄он* ‘Водный дух (царь)’.

Лит.: Иванова, 2014; Источники..., 1987; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Иксям (обр.) – осквернённый, нечистый; запрещённые традицией действия; особый период в жизни девушки, женщины, несущий опасность для окружающих. При этом и сам объект становится уязвимым для всякого рода сверхъестественных и магических сил. Нечистый (*иксям*) выделяется как противоположное священному (*ялтыу*) «чистый», «не опасный». Для регламентации норм поведения, в культуре манси существует система специфических запретов – *ат рёви* ‘нельзя’ и *ат тайи* ‘категорически запрещено, нельзя ни в коем случае’, которая пронизывает все сферы жизни народа. Наиболее табуированным и контролируемым обществом был и остаётся мир мансийской женщины. В большей мере ограничения (запреты) распространяются на молодых девушек и женщин репродуктивного периода, имеющих связь с их особым состоянием. Первые предписания заключаются в необходимости носить специальный пояс (см. **Мань кась**) и в период регул переходить из жилого дома в специальный маленький домик (см. **Мань кол**). Незыблемыми остаются запреты в отношении к священным животным, они передаются от матери к дочери. Женщины, даже в городской местности, до сих пор уверены, что за невыполнение любого из запретов их ждёт наказание.

Лит.: Алквист, 1999; Дуглас, 2000; Мифы..., 1990; Попова, 2006; Ромбандеева, 1993, 2005, 2006; Федорова, 1994, 2004; Фрэзер, 1998.

Илья хётал (обр.) – Ильин день, христианский праздник, отмечаемый 2 августа. Праздник проводили оленеводы с Ляпина и Северного Урала. Для северной группы манси, этот день является кульминационным в период празднования Нового года. При двухгодичном летоисчислении манси дважды отмечали Новый год: с наступлением тёмных ночей (август) на год-зиму и весной, с наступлением светлых ночей (апрель) на год-лето. В Ильин день мужчины проводили обряд на святилище: сыгв. (ляпинские) – на Торум кан возле Ломбовожа, а с верховьев Лозьвы и Сев. Сосьвы на Урале.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Источники..., 1987; Новикова, 1995; Попова, 2008; Соколова, 1990; Фёдорова, 2000а.

Имта (обр., медв. празд.) – шкура медведя с головой и лапами, уложенная в импровизированную люльку (*āna*) в так называемой ритуальной позе (шкура свёрнута, голова лежит на лапах).

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Источники..., 1987; Попова, 2011а; Соколова, 2002.

Исхор (обр.) – душа-тень, одна из 4–5 душ человека, имеющая способность отделяться и блуждать сама по себе.

Лит.: Зенько, 1997; Ромбандеева, 1993; Чернецов, 1959.

Иттырма (обр., пох.-помин.) – кукла, являющаяся заменой или изображением умершего, в которую на время вселяется одна из его душ. Суть этого понятия можно возвести как обозначению сакрального времени *йти тōрум*, сумеречному, переходящему в ночное, что соответствует представлениям об «уходе» покойного в иной мир, вечного мрака и ночи. Кукле оказывают внимание, её «кормят», «укладывают спать», «ласкают». Ей шьют верхнюю одежду из меха (*нэ хōтна-ке – сахи масэгыт; хум хōтна-ке – мольсяу вāравет*) (в.сосьв.). По срокам её хранения в доме нет единого мнения. Например, кукла может находиться в доме столько же лет, сколько прожил человек, в честь которого она была изготовлена. Или от года до трёх, либо четыре года женского и пяти – мужского пола. В в.сосьв. группе манси, кукла хранится в доме до момента воплощения души покойного в новорождённом ребёнке, что устанавливалось обрядом гадания. Подобный факт был также засвидетельствован З. П. Соколовой. После выявления факта возрождения, куклу кладут в берестяной коробок и уносят в лес, на чердак, или на кладбище. В д. В. Нильдино делают ящичек, туда её сажают, и пока сидит, трогать нельзя (может просидеть до 5 лет), а когда наклонится или упадёт – время выносить. Ящичек уносят в лес, помещают на ветку дерева, в толстую его часть, делают стол (*нур-лэгыт*) и с этого времени не посещают могилу покойного на кладбище. В настоящее время люди могут поступить и на своё усмотрение. Хотя есть по этому поводу предостережение: «Время приходит, *иттырма* в людоеда превращается». Это значит, что в какой-то момент, кукла умершего человека может стать неуправляемой и будет приносить зло живым.

Лит.: Кастрен, 1860; Мифы..., 2005; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1971; Фёдорова, 2010.

Йти эрыг (обр., медв. празд.) – «на ночь песня» из цикла «Медвежьи песни». Окончание каждой праздничной ночи отмечается исполнением песни *йти эрыг* ‘ночная песня’ или ‘[на] ночь песня’, в которой люди прощаются с медведем / медведицей на остаток ночи. После её окончания, голову животного укрывают платком. Данным ритуалом искусственно создаётся ситуация уподобления временной смерти и утробному существованию (символическому пребыванию в ином мире). Идея мифологического круговорота – смерть, перерождение, рождение, особо ярко выражена в ежевечернем прощании (*йти эрыг*) и утреннем пробуждении медведя (см. **Холы эрыг**).

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2011, 2021а; Ромбандеева, 1993.

Й

Йигкёв (обр., медв. празд.) – наша младшая сестрёнка, одно из табуированных названий медведицы.

Лит.: Афанасьева, 2006.

Йир (обр.) – жертвоприношение, для его исполнения требуется два условия: кровь жертвенного животного и «присутствие» духа (см. **Ялпың ма**). Другие жертвоприношения, даже если они связаны с кровью, не могут называться *йир*. Например, на кладбище, жертвоприношение оленями, называется «тянут / тащат оленя» (*сāлы харттавет*) и животные не являются священными, поскольку их не посвящали специальной меткой при рождении и здесь не присутствует дух (см. **Сāлы харттавет**).

Лит.: Попова, 2008; Фёдорова, 1996.

Йирың таглың (обр.) – полный жертвенный комплект священных вещей (*улам*), который необходим при жертвоприношении животного: 1. *āссың* ‘шейный платок-косынка’ (см. **Āссың**); 2. *ярмак сахи* – из шёлковой ткани распашной вид одежды подобие халата (чтобы было удобно накинуть на спину животного), не прошитый, а просто прихваченный нитками; 3. *суп* ‘рубaha’ (*тōр сахи*) распашной халат из простой ткани,

у него оставляют не прошитыми подмышки; 4. *ялпын* ‘священное покрывало’ (см. **Ялпың, нэ сунстал, хум сунстал**).

Лит.: Гемуев, Бауло, 1999; Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2003; Ромбандеева, 2010.

Йис (мифол.) – древнее, прошлое (о времени); старое (о вещах).

Йис потырыт, ляххыт – предания, сказания о прошлом.

Йис тōрум (мифол.) – прошлые эпохи / эры /, время. В мифологии манси отражены представления о существовании нескольких эпох: самая древняя – «время первотворения»; «богатырская эпоха» и «эра мансийского человека». Каждой эпохе соответствует жанровая классификация фольклорных текстов: мифологические, героические, бытовые. По народной терминологии мифологическое время делится на следующие эпохи: 1. *мā унттнэ йис* ‘древнее время, когда садилась [устанавливалась] земля’; 2. *Эрыг йис пора* ‘песенное древнее время’. Это время отражено в священных сказаниях (*ялпын Эрыг-мбйит*), где речь идёт о деяниях высших богов, о потопе, переселениях; 3. *нāй-ōтыр* ‘ыт пора’ ‘эпоха героинь-богатырей’, т. е. героические сказания о богатырях и богатыршах; 4. *мбйтын пора* ‘сказочное время’ или *тэрниң Эрыг пора* ‘песенных сражений время’. П. Е. Шешкин классифицирует собранный им фольклор по такому же принципу, но добавляет ещё одну эпоху (эру) *этыл йис*, букв. после [всех] эра (ред. – С. П).

Каждый из больших периодов выделяется характерными для него признаками: 1. Фаза развития – наличие больших объединений (племён), направление их миграций, расселение, условия существования и их изменения; 2. Фаза завершения – распад крупных объединений на небольшие коллективы (иногда ассимиляция), их перемещение, расселение, брачные контакты; 3. Переходный период (общий) – окончание «сказочной эпохи» обусловлено новыми актуальными аспектами мировоззрения в связи с представлениями, сформированными в новых условиях. Признаки, служат критерием выделения периодов внутри вышеназванных эпох:

Мā унттнэ йис ‘древнее время’

1. образование уральской общности: племя *Тōрум сир* с входящими в его состав коллективами *Порнэ* и *Мбсьнэ* и племена *мэуке’ов, утци*;

2. расселение этих племён на Сев. Урале и западной части Приуралья;

3. наступление кочевых угорских племён *мось*, ассимиляция *Мось-хум’ом* коллектива уральской *Порнэ*, основание предков манси и венгров;

4. отход объединений *мёнкв'ов*, *ўтици*, *Мбсьнэ* и небольшой группы *Порнэ* на восточную сторону Урала, образование в.лозьв. и в.сосьв. говора сосьв. и лозьв. диалекта северной этнографической группы манси (северное наречие);

5. отделение *мёнкв'ов* от основного населения и переселение их на Ляпин (сыгв. группа манси), там первоначально они проживают совместно с *ўтици*, но, в последствии обе группы вновь дробятся и частями уходят на Обь, где входят в состав ср.обских хантов и усть.сосьв. (обск.) говора сосьв. диалекта, северной этнографической группы манси (северное наречие).

6. миграция на запад части приуральских угорских племён, предков венгров.

Эрыг йис пора 'песенное древнее время':

1. переселение и образование больших племён *мис-мāхум* и *мось* (уже в лице детей *Мбсьнэ*);

2. расселение к северу и востоку по Уралу и Приуралью, образование сыгв./ляпин. диалектной группы северного наречия (одновременно с в.сосьв. и лозьв.);

3. экономическое и культурное развитие;

4. распад на мелкие группы (род, семья), отселение по маленьким речкам и протокам;

5. смена мировоззренческих воззрений:

- *най-ōтыр'ыт пора* 'эпоха героинь-богатырей'

- образование княжеств, рассказы о князьях, междоусобные войны, месть.

Самое раннее мифологическое время отмечается с появлением Уральских гор – от сброшенного *Нуми Тōрум'*ом 'Верховный бог' украшенного камнями пояса для укрепления вновь нарождённой и ещё качающейся Земли. Затем Урал предстаёт местом, «где обитают и откуда приходят к людям некоторые духи, богатыри-предки». Мифологические фигуры (духи, божества) часто выступают в образе песенных богатырей-предков (*Эрыг ōтыр'ыт*), представляют прошлое время (*йис порат*). Сказания, в которых их воспевают, манси называют священными сказками (*ялпын мōйт*), исполняются они, как правило, в песенной форме (*ялпын Эрыг 'священные песни'*).

Богатыри прежде жили на небе и прислуживали богам; они были долговечны, их жизнь продолжалась до 300-400 лет, кем они созданы – свидетельств нет. О пребывании на Урале богатырей-мужчин (*ōтырыт-хумыт*)

«песенной поры» может свидетельствовать мансийская топонимия в верховьях С. Сосьвы: *Эрыг отырыт*, *Эрыг хумыт нёл*, *Эрыг хумыт ур*, *Эрыг хумыт ус ёр*, *Эрыг хумыт я*. Особо можно выделить мыс *Эрыг хумыт нёл*, на котором, по преданию, собирались богатыри, и пели те же героические песни, которые ещё в недалёком прошлом исполняли манси. Урал, таким образом, обжился «духовно». Богатыри «песенной поры» стали первыми духами-предками, сами научили людей делать изображения духа (*лупыг*), в память о минувших временах. Наказ до людей донесли боги, которые строго следят за их исполнением. Позднее, когда богатырей стало много, и они стали оспаривать место богов, и были спущены ими на землю. Жили в землянках. Здесь они стали биться и воевать между собой – главным образом из-за жен. и довели дело до того, что *Нуми Тõрум* устроил Потоп (см. **Ялпың сякв**), во время которого все они погибли. Люди обожествили их, но почитают только тех, которые умерли своей смертью, а не погибли от потопа или не окаменели – некоторые из них были превращены в камень за своё «безбожие и за дерзостное намерение напасть на богов».

В священных сказках (*ялпың мõйт*) за эпохой богатырей «песенной поры» идёт время, в котором «живут» уже не боги и духи, а прежнего времени жители (*йис порат о́лнэ хотты*). Речь в них идёт о больших человеческих объединениях, одно из них – *Тõрумсир* (см. **Тõрумсир**) в состав которого входили женские коллективы великанш (см. **Порнэ, Мõсьнэ**) и племена древних охотников-великанов (см. **Мёңкв, Ётци**). В мифах они представляются первыми обитателями и хозяевами Урала. Далее, в период освоения Урала мифологические перемещения отмечаются на фоне постоянных конфликтов и войн. *Мёнкв*'ы в этот период перевоплощаются в бесстрашных воинов в «блестящей одежде из серебра и золота» (очевидно доспехи), внушающих страх даже сыновьям Верховного бога. Воинами становятся и *ётци*, они всегда выступают в единении с *мёнкв*'ами, у них один предводитель – *Тўлян Урың о́йка* 'Охранитель [горных] Хребтов мужчина' (см. **Тўлян Урың о́йка**) с братьями *Кёр Кёнтың Сәт о́тыр* '[в] Железных Шапках Семь Богатырей'. Пока уральцы сражались в междоусобных войнах, на Северный Урал проникли новые, чужие воины, которых привёл *Мõсьхум* (см. **Мось ма́хум**). В походе вместе с ним участвовал и его брат по матери *Кёр Хоңра хум* 'Мужчина [с] Железными Подколенниками'. Имея явное преимущество в вооружении (сабли, подколенники) и тактическую мобильность (лыжи), им удалось отеснить «народ с луками» и поселиться здесь самим. З. П. Соколова отмечает,

что пришедшие угорские племена слились здесь с аборигенным населением, в сообщество предков манси и венгров. Именно в этот период, согласно мифам, исчезает «великая и умная хозяйка Урала» – *Порнэ* (в её лице и народ *пор*). Её превращает в каменную гору мифологическая представительница народа *мось* – *Сѳрни нѳй* ‘Золотая богиня’ за то, что *Порнэ* встала у неё на пути, но в противостоянии силы оказались неравными. Эта история символизировала ассимиляцию уральской *Пор* (*пор хотты*) пришлым, братским, муж. коллективом воинов *мось*.

По мере продвижения с Урала на его восточную сторону (под натиском пришлых племён), куда исторически переходили предки манси, коллективы под управлением женщин-матерей распадаются, «в поисках лучших угодий, стали селиться по маленьким речкам», главным образом в верховьях рек Лозьвы и Сев. Сосьвы, основав в.лозьв. и в.сосьв. говоры сосьв. и лозьв. диалекта этнографической группы манси (северное наречие). Далее начинается время мансийского человека *мѳйтѳу пора* ‘сказочное время’. Собиратель мансийских мифов П. Е. Шешкин в своих тетрадах описывает это время, как благоденствие, когда человеческие племена стали жить хорошо, изобрели рыболовные и охотничьи орудия лова, делали одежду из рыбьей кожи, птичьих и звериных шкур.

Начало новой эпохи З. П. Соколова связывает с новым витком «великого переселения народов», на этот раз, с делением угорской общности на венгров и обских угров (см. **Мис-мѳхум**). К народу *мис*, пришла как к родственникам – дядьям, братьям матери (*сасыг палт*) уже дочь *Мось* (*Мѳсьнэ ѳги*, европейская, в её лице и народ *мось*), т. е. новые поколения переселенцев. Она оказалась за Уралом, как говорится в мифе, оставив за спиной высокие ледяные горы без всякой растительности (*Нѳр, нѳр-ур* ‘голые горы’), образовавшиеся от брошенного ею точильного бруска. Оказавшись на низменной болотисто-таёжной части предгорий, она потеряла брата, который утонул в болоте. Территория, на которой она обосновалась (примкнув к народу *мис*) – это место проживания современной сыгв./ляпинской диалектной группы северного наречия манси. С исчезновением больших племён появляется (нарождается) новая отцовская вера (см. **Агтыл**), закончился бродячий период, люди стали жить постоянно на одном месте семьями-родами и мужчина (*ѳсь* ‘отец’) стал хозяином. Новая вера даёт представления о рождении Героического эпоса, где на смену «легендарным» насельникам-предкам, приходят боги и духи-предки (*нѳй-ѳтыр* ‘ѳт *пора* ‘эпоха героинь-богатырей’). В героических песнях-мифах (*ѳрыг ѳтырт ѳис потырым*), сочинённых как в стихах,

так и в прозе, повествуется о том, что происходило в «богатырскую эпоху». Это сюжеты о подвигах богатырей, походах и военных действиях, в которых эти богатыри участвовали. Как правило, рассказывается как и откуда они пришли. Богатыри отождествлялись с родоначальниками обитателей конкретных реально существующих местностей или селений, каждый из них имел свою песню (например, Песни богов края Сосьвы; Героическая песня Верхней Сосьвы мужчины; Героическая песня мужчины Бога войны (о *Хѳнт Тѳрум’е*, обосновавшемся на Сыгве); Песни богов Пельмского края и др.). В религиозных представлениях манси такие богатыри трансформировались в образы духов-покровителей. В их числе фигурируют и дети верховного божества *Нуми-Тѳрума*. В то же время, мифы повествуют о спуске в восточную часть предгорий Урала и в таёжную зону семейных, жен. коллективов, например, миф «О спуске *Нуми Тѳрум’ом* своей дочери», превратившейся в медведицу или миф, где уже дочь *Мось (Мѳсьнэ айги)* с младшим братом переходят горные ледяные хребты. Дочь *Мось* выходит замуж за младшего сына Богатыря [имеющего] городище и становится первой женщиной *пор* (медведица), от которой пойдёт новое поколение населения *пор*. С появлением представлений о женщине-медведице (*Тѳрев*) как первопредке населения *пор*, начинается новое время, характеризующее П. Е. Шешкиным, как *Хѳныл йис* ‘Военное древнее время’ или *тѳрныу эрыг пора* ‘песенных сражений эпоха’.

«Богатырская эпоха» или «героическое время» (*тѳрныу пора*), выпадает на средневековье, время противоборства вождей-богатырей, военных походов и сражений; войн с внешним врагом (самодийцами, коми-зырянами). Песни, повествующие об этом времени, в народе именуется – «гибели [битве] песня» (*тѳрныу эрыг*) или «драки [сражения] песня» (*алхатнэ эрыг*).

Мелкие семейно-родовые коллективы, рассредоточенные по маленьким речкам, проживающие на охотничьих и рыболовных угодьях, постепенно стали селиться в определённые места, называемые *пāвыл’ами*. Там, где можно было заниматься промыслами круглый год, образовались большие *пāвыл’ы*. Некоторые из них впоследствии стали называться *ус* или *усами* (см. **Ўс**). В больших *пāвыл’ах* выбирался вождь, которому подчинялся весь род, поколение и даже жители земель вокруг его владения. Вождь держал совет и по его совету весь род и поколения исполняли всё, что он приказывал. Он также решал все семейные дела. О родовых вождях-князьях у манси было много преданий. Например, предание о «Вожде со сломанной набедренной костью», так его прозвали после битвы, которую он проиграл, и при этом получил ранение в ногу. Но ногу он вылечил, пропив раствор с порошком меди. После чего опять поспорил

с *Тāгт котиль ḡтыр*’ом, богатырём среднего течения р. Сосьва и его родственниками *мёңквами*. Его умоляли, чтобы он не затевал родовую войну, но он не послушался, решил сразиться с ними. Они расположились на самом высоком месте под названием «Высокий яр», объявили единоборство вождей. Вожди вышли на середину круга, взялись за руки и стали бороться, но сосьвинский вождь имел такую силу, что схватил пришлого вождя и швырнул под яр *сёр нял хольт*. При падении с большой высоты вождь разбился насмерть. Сколько было у него воинов, все полезли за ним под яр. Там их всех убили и бросили. После этого победители пошли к побеждённым и убили в поселениях весь оставшийся род вождя. Так расправились, что никого не осталось, чтобы похоронить убитых, кто, где был убит, там и остались его кости. Со временем на них выросла трава и их останки покрылись новой землёй. Другим примером является сказание о легендарном вожде *Хурум Торас Яныг Нёл* ‘Трижды Вредоносный Большой Нос’. Прославился он завоевательными походами на Востоке и по Обскому Северу. Его возвеличивали и прославляли как грозного духа земли и войны (*Мā хōнт няура пунгы*). Ляпинские и сосьвинские манси называют этого духа, обосновавшегося в верхнем течение р. Кемпаш (*Сōрахт-я*, приток Ляпина, на Ломбовожской территории) *Сōрахт талях ойка*. Он обосновался духом земли и войны. В мифах и былинах о другом воине-князе племени *Учи*, герое *Наңк ййв сувьу ḡтыр* ‘[с] Лиственничным посохом богатырь’, говорится о двух хищных птицах – *Товлыу карс*, прилетавших на Обский Север, за Урал со стороны нижнего течения р. Волги (*Хуяу -я*), их родины. *Наңк ййв сувьу ḡтыр* ходил войной на мифических птиц на территорию Юго-Восточной части Европы, где находились большие царские города. Их жители имели смуглый цвет кожи, большие носы и чёрные волосы. Они с ним (его народом) вели торг разноцветными шелками, а также металлическими изделиями – кольчугами, шлемами, щитами, наконечниками для стрел и т. д. *Наңк ййв сувьу ḡтыр* был мансийским вождём из племени *Мис-мā-хум*, и жил на р. Тавде – в восточной части Урала Свердловской области. Повествования с сюжетом о завоевательных походах родовых и племенных вождей, родовых и племенных войнах, старинных укрепленных поселениях, имеют более позднее происхождение, отражают дорусский период в истории манси. Это особый пласт фольклора, в котором представлена эпоха югорского средневековья: князья, богатыри, крепости, войны.

Лит.: Гондатти 1888; Источники..., 1987; Культовые..., 2004; Лукина, 1990; Матвеев, 2011; Пивнева, 1999; Попова, 2020; Соколова, 1987; Фёдорова, 2000а, 2014; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Ййкв (обр.) – танец. Танцы северных манси можно распределить: по функциям – практическая, магическая и сакральная; по гендеру – мужские и женские; территориальные – по рекам. Обрядовые танцы – неотъемлемый компонент традиционных праздников и большинства ритуалов не только манси, но и многих народов мира. Самыми архаичными из них являются танцы, которые можно возвести к обрядовым танцам древних охотников («танцевать животного»). Их генезис уходит своими истоками в глубокую древность и связан с периодом, когда для манси основным или преобладающим источником существования была охота. Успех в промысле гарантировал сохранение народа, его защиту от голода, болезней и несчастий. Поэтому юношей, как будущих охотников, приёмам охоты начинали обучать рано. Участвуя в магических обрядах, они получали знания и умение управлять окружающим миром, что давало уверенность в удачной охоте и веру в магическую власть человека над животным.

Охотничьи танцы состоят из действий, изображающих движение идущего на охоту человека; моменты охоты, например, обнаружение следа, определение его свежести; погони за лосем (оленем); стрелкобы из лука (ружья); добычи. Если объект охоты пушной зверёк, то танцующий изображает, как подкармливает и выслеживает его, как настораживает лопушки и т. д. Более сложные магические танцы, демонстрирующие подражание зверю или птице. Юношей обучали мимикрировать под того или иного животного, от них добивались достоверности передачи его повадок (манера движения, голос, хитрости на которое оно способно) в самых различных ситуациях. Например, П. С. Паллас, описывая «танец лося» обращает внимание на то, как в такт пляске, музыкант должен выразить различные способы бега зверя: рысью или вскок, или небольшие передышки, чтобы осмотреться и понять, откуда за ним гонятся. Танец оленихи с оленёнком описан К. Д. Носиловым: изображается как они пасутся, как «разговаривает» и резвится около матери телёнок, как она его лижет влажным языком, утешая, когда его мучают назойливые комары. Ещё в 1930-е гг., мужчины-охотники в совершенстве могли исполнить «танец животного». Например, краевед М. А. Воскобойников, присутствовавший на «Олимпиаде искусств и культуры народа манси» на Сосьвинской культбазе (1936 г.), наблюдал «песню-танец белки» в исполнении молодого охотника, который приняв определённое положение (съёжившись на корточках на скамейке), стал петь песню [белки] и при этом показывать отдельные движения, поразительно живо передавая зрителям внешние признаки, ужимки и повадки этого зверька. В представлениях манси,

умение воплотиться в животное, имеет ещё одну, не менее важную цель – магические действия должны повлиять на размножение промысловых зверей. На современном этапе искусство подражания животному остаётся, но качество исполнения изменилось, например, на Медвежьем празднике мужчины исполняют сценки о животных, но в большей части, уже без соответствующего музыкального и вокального сопровождения, что в целом ведёт к упрощению танца.

Танцевальные номера играют большую роль и на Медвежьем празднике манси в *тўлыглап*'ах (см. **Тўлыглап**). В. Н. Чернецов охарактеризовал обрядовый танец (*ййкв*) как драматизированный танец, игровое (действенное) изображение. Танцы занимают на Медвежьем празднике больше всего времени, они исполняются неоднократно и пронизывают всё действие, что соответствует самому названию спородического (*уйййквууикве* 'зверя танцевать') и периодического праздника (*яныг ййкв* 'большие танцы', *пупыг ййкв* 'духов / богов танцы'). Если есть игрок на традиционном музыкальном инструменте (*сәнуквылтап*), то танцы сопровождаются музыкой. Кроме танца как такового, в праздничном доме исполняются его комбинации с другими действиями – танец-песня; танец-сценка; танец-песня-сценка, или танец с элементами сценки; танец в песенном сопровождении; танцевальные сценки и т. д. Танцы в сопровождении музыки и без неё; профанные и священные; программные (в установленные моменты праздника) и произвольные (в перерывах между другими действиями). Считается, что каждый присутствующий, взрослый или ребёнок, за весь праздник должен станцевать хотя бы один танец, чтобы не обидеть медведя. Мужчины, прежде чем пойти танцевать, подходят к голове медведя / медведицы, кланяются, затем берут два платка из вывешенных вдоль священной стены прикладов, обматывают ими кисти рук и только после этого начинают танцевать. Иногда, мужчины надевают рукавицы с узором медведя, которые в начале праздника выкладываются на столик перед головой медведя / медведицы. В любом случае кисти рук должны быть закрыты, иначе медведь «сердится». Когда руки прикрыты, он в танцоре, якобы, не видит человека. Женщины и девушки танцуют с закрытыми лицами и руками: накидывают на голову платок таким образом, что один конец закрывает лицо, второй спину, а другие два конца прикрывают кисти рук.

Танцы и мелодии к ним очень разнообразны. Обычно они называются по местностям; например, танец (мелодия) *ас айгит* 'обские девушки', *тагт айгит* 'сосвинские девушки', *Лусум хум* 'Мужчина [с реки] Лозьвы',

Вõр хум ‘Лесной-Мужчина’, *Кӯринька* и др. Исполнение танца рознится в соответствии с характером рек. Например, у танцоров с Оби, низовьев Сев. Сосьвы и Ляпина (Сыгвы) – этих полноводных и медленно текущих рек, движения плавные и медленные. Наоборот, танцы с крутым нравом верховьев Сосьвы и Лозьвы определяются по быстрому темпу мелодий и более энергичным движениям. Поразительна разница в исполнении мужских танцев, каждый из них выдавал род занятий исполнителя. Оленеводы взмахами кистей рук и оборотами вокруг себя имитировали бросок аркана, в прыжке и глубоком приседании, как бы, выбирая оленя из стада. Охотники же, напротив, почти не сгибали ног, подражая ходьбе на лыжах, а движением рук на уровне лица, как бы, прицеливались к добыче. Практикуются и шуточные танцы, например, «Танец однорукого» или «Пьяная женщина».

Лит.: Кастрен, 1860; Носилов, 1997; Паллас, 1778; Попова, 2011, 2017б; Ромбандеева, 1993; Шавров, 1844.

Ййпыг (обр., медв. празд.) – филин (см. **Яныг тўлыглап**).

Лит.: Источники., 1987; Новикова, 1995; Попова, 2011, 2017б; Чернецов, 2001.

К

Калтась (обр., мифол.) – богиня, от *калт* опора/подмога и *ась* отец, Подмога отцу-Богу или Подмогу [делающая] отцу-Богу, не собственному, а всеобщему (нешему). *Калтась сянъ* (*Калтась эква*, *Ййолы тõрум сянъ*, *Калтась сянъ тõрум*) – богиня мать (женщина). В мифологических и религиозных представлениях группы в.сосьв. манси, главным женским божеством выступала прародительница **Сянъ** (см. **Сянъ**), со временем, один многогранный образ богини расщепляется на специализированные мифологические персонажи. Здесь речь идёт о возможном существовании в представлениях людей древности нескольких Великих женских божеств, относящихся к разным поколениям богов, каждая из которых была связана с репродукцией собственного круга образов многообразных женских духов. Самый известный из них – образ богини матери *Калтась сянъ*.

В фольклоре *Калтась* представляется как молодая, красивая женщина. Когда она распускает свои косы они развеваются как семикратная Обь вместе с устьем, из кос расходится дневной свет, и в них возникает лунный свет. Иногда она является в виде солярного знака «Утренняя заря». Из вариантов мифов в.сосыв. манси известно, что она дочь небесных божеств – матери *Сѳрни-Щиц*, отца *Сѳрни Корс* и сестра *Сѳрни Отыр’а* («*Мā-гыг Тѳрмыг сѳсхатыглам Эрыг*» «Как Земля слилась [с] Неба»). В другом эпизоде, она, сестра *Нуми Тѳрум’а* и тѳтя *Мир Суснэ хум’а* («Как *Эква пѳгрись* на свет появился»). В варианте священной сказки сыгвинских манси «О возникновении Земли» говорится о том, что [первая] женщина (*āквэква*), проживающая на торфяном клочке, завершив свои важные дела – родив сына-бога и вырастив его, [мать] говорит своему сыну, что она и его отец будут жить на Небесах. Отныне она будет называться *Калтась*, её муж – *Тѳрум*, а сын будет Народ Оберегающий мужчина (*Мир суснэ хум*).

В мифах манси о первоначальных временах есть сведения, где она имеет отношение к актам первотворения, например, предпринималось несколько попыток сотворения человека без участия женщины, но ничего из этой затеи не получилось. Оживить бездушные куклы, созданные *Нуми Тѳрум’ом*, смогла богиня *Калтась*, вдохнув в них жизненные силы / души (*лылы*), которые отдал ей отец *Корс Тѳрум*. К. Ф. Карьялайнен считал слово *Kaltas* заимствованным скорее всего от зырян, но вместе с тем высказывал точку зрения на местное (а не пермское) происхождение её культа. Этимология мансийской *Калт-āсь* (от *калт* ‘крепѳж’, например, дополнительные брусочки досок для опоры лавки, нарт, чтобы они не разъезжались от тяжести и *āсь* ‘отец’, в значении «Бог-Отец», как к нему обращаются в молитвах), следовательно, означает, «опору (подмогу) делающая», и в первую очередь – творцу всего сущего (мужчине-отцу). Без неё он не смог бы осуществить многие свои дела, в т. ч. и сотворение человека как живого существа. В этом контексте она главный (всеобщий) дух, связанный с зачатием и дающим жизнь ребёнку. Её основная роль отслеживать годы жизни и судьбу ребёнка. Она делает зарубки на специальном посохе со сроком жизни детей, но какой срок каждому из них отмерян, зависит от веления бога (*Нуми Тѳрум’а*). В тексте «[Его] бога сказка» говорится, что каждый раз, когда появляется на свет ребёнок, *Калтась*, как посредник между мирами, является к богу и спрашивает: Какой долговечный [срок жизни] положишь [назначишь]? Какой век [срок жизни] положишь [назначишь]? (*Мāныр йисыл пинэгын? Мāныр нотын пинэгын?*). Бог может ответить: «[Умрет], как только станет [покажется] на глаза» (*Усь самын*

патум няврам); «Если девочка, то до середины женской [жизни] пусть проживёт. Если мальчик, то до середины мужской [жизни] пусть проживёт» (*Нэ няврам ке – нэ котиль мус вос блы. Хум няврам ке – хум котиль мус вос блы.*); «Если девочка, то век женщины пусть проживёт. Если мальчик, то век мужчины пусть проживёт» (*Нэ няврамке – нэ нотэ вос блы. Хум няврамке – хум нотэ вос блы.*). В иных версиях мифа она живёт не на небе, а в низовьях Оби тоже под именем *Калтась*. Здесь она выступает как местный дух, сестра *Нуми Тōрум*'а В мифе «Как *Эква нйгрись* на свет появился» говорится, что она старшая сестра Верхнего духа. Поссорился Верхний дух с женой и сбросил её на Землю. Жена поселилась в большой горе вместе с сыном, которого родила, пока падала. Сестра спустилась к ним, и они стали жить вместе. Верхнему духу скучно стало жить одному, и он к ним спустился. Немного пожили вместе, и вот сестра Верхнему духу говорит: «Возвращайся наверх. Мы с племянником к светлой Оби, к рыбной Оби отправимся». Тётка с племянником на Обь пришли, там жить стали. С тех пор находится она на Оби, в своём поселении *Калтась сянъ пāвыл* (хант. *Калтась курт*). Е. П. Мартынова локализует её святилище в небольшой берёзовой роще на северном берегу Священного озера (*Емың тūr*). В роще стояла культовая избушка – *ура*, в которой хранилось деревянное, антропоморфное изображение богини высотой около метра. По данным её же информаторов: «*Калтась-анк*'и кукла толстая, на ней платков много одето». Л. В. Кашлатова-Лыскова уточняет, что во время отправления обряда на антропоморфную фигуру *Калтась-анк*'и надевали семь халатов и семь платков. Сюда приезжали все северные манси и ханты для отправления обряда женской богине. В её призывной песне поётся: <...> священное место богини *Калтась* у семи берёз, выросших из одного корня, <...> она живет, делая на посохе зарубки (сроки) жизней девочек, сроки жизней мальчиков, <...> *Калтась* посылающая девочек, посылающая мальчиков людям, появилась дуновением тёплого ветра. Пусть с ней останется благословение, наполненное девочками, наполненное мальчиками. Её узнаваемый мифологический образ – лебедь / гусыня (орнитоморфный); заяц (зооморфный), в зависимости от территории, в этом образе она является фратриальным предком и покровительницей людей группы *мось*. *Калтась* в ипостаси зайца почитали сыгвинские манси. И. Н. Гемуев и А. М. Сагалаев свидетельствуют, что у жителя поселения Хошлог, в сундуке вместе с другими священными предметами хранилось антропоморфное изображение с основой в виде заячьей шкурки, на которую надеты несколько платьев и халатов. Существует представление, что если

снег падает большими хлопьями, то это значит, что Тõрум-отец (*Тõрум-а́сь*) на свою жену злится и рвёт её заячью шубу. У среднеобских ханты широко известна и почитаема лебединая ипостась *Калтась*. Лебедь у них, а также у казымцев, считается священной птицей. Белый лебедь и белый заяц тождественны. Богине *Калтась*, которая в облике лебедя (гуся) как бы закрепила за собой «небесные» черты богини-матери-прародительницы, поклоняются отдельные генеалогические группы манси и в верховьях Сев. Сосьвы и Лозьвы. Здесь её называют *Калтась-Сянь*, объясняя, что *Калтась* на Оби (по мифу она ушла с Урала на Обь вместе с племянником), а у нас она именуется как *Сянь* (см. **Сянь**). Поклоняются ей также двойственно: как богине *Калтась* в облике *хотан* ‘лебедя’ (параллелизм *лунт* ‘гусыня’) и как богине *Сянь* – *ӯринэква* ‘ворона’ (параллелизм *кук-кук* ‘кукушка’). При этом в образе зайца её здесь не знают, даже напротив, считается, например, что, если в пути встретится заяц, это не к добру.

В ритуальной практике северной группы манси *Калтась* выглядит не так как в мифологической – она предстаёт, как седая мать (обск.); очень старая женщина, её волосы так были седые, что походили на весеннюю или осеннюю шкуру зайца (сыгв.). На Медвежьем празднике атрибуты *Сянь* и *Калтась*, также отличаются. В Хулимсунте (в. сосьв.), когда в священную ночь вводили *Сянь*, на ней был наряд из распашного суконного халата с завязкой и колокольчиками и один украшенный платок (1994 г.); на стойбище в Сургутском районе (2018 г.), на *Калтась* были наброшены семь платков, она в них танцевала священный танец, и ни один платок не должен был упасть с её головы, иначе считается плохой приметой. Возможно, образ Великой женской богини *Калтась*, как и других богинь древности складывается из наложения разных поколений богов, многообразных женских духов и разных традиций (фольклорная, ритуальная).

Лит.: Карьялайнен, 1995; Кашлатова, 2017; Мартынова, 1966; Мифология., 2001; Молданова, 1999; Новикова, 1995; Попова, 2000; Ромбандеева Е. И., 1993, 2010; Ромбандеева С. М., 1999; Сагалаев, 1992; *Тягм...*, 2001; Чернецов, 1939.

Кантың ойка кан (обр., мифол.) – Сердитого мужчины [священная] территория. *Кантың ойка* – одно из подставных имён медведя. Его святилище находится недалеко от пос. Вежакары. Здесь имеется небольшая постройка, где хранится часть атрибутов Медвежьего праздника, в частности, маски с конскими хвостами. Маски предназначены для актёров,

представляющих мѣнжков, их надевают во время последней ночи празд. Мѣнжквы начинают своё шествие с этого места и возвращаются сюда же. Территория считается священной и абсолютно закрытой не только для чужих, но и своих непосвящённых.

Лит.: Бардина, Соколова, 2010; Первалова, 2012.

Кар (мифол.) – совершённый грех, например, если сделал ч.-либо недозволенное: *ам кар та в̄̄рсум* «я совершил грех»; или побывал в недозволенном традицией месте (*с̄эруп м̄̄т*), то говорят: *нары-кары науын виве* «наказание за грех тебя возьмёт».

Лит.: Попова, 2003.

Каснэ х̄̄п (обр.) – лодка для соревнований (от *касункве* ‘соревноваться, состязаться’). Форма лодок была своеобразная – длинная и узкая (*осься х̄̄п*). Лодки были семиместные, но шестивёсельные, т. к. седьмым участником был музыкант, и в его руках было не весло, а традиционный для манси музыкальный инструмент *с̄̄нквылтап*. По другой информации, команда состоял из 12 чел., где кроме 10 гребцов, сидевших попарно, в лодке находились рулевой (на корме) и музыкант (на носу). Лодки имели свои названия, например, лодка с представителями из д. Муңкес называлась *Сорт сах* ‘Щучья кишка’, из д. Хурумпауль – *Пантиль й̄̄в* ‘Дерево Пантелеймона’, из д. Ломбовож – *Лонсыу х̄̄п* ‘Пескариная лодка’ и т. д.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2008.

Касыл (обр.) – соревнования, конкурсы: спортивные; песенно-музыкальные.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2003, 2010.

Касым н̄̄раг – башмаковидная обувь из дублёной кожи (просушенного над дымом камуса) с ног лося. Головка доходила до щиколотки,верху по краю к ней пришивалась кулилка из ткани, через которую проходил шнурок-завязка, далее шло голенище из прочной ткани. Обувь крепилась с помощью завязок, которые обматывались вокруг щиколотки либо голени, или подвязывались под коленом, крепились к поясу. Стельки делали из

чѣсаной травы. Такой обувью пользуются в основном мужчины-охотники на Сев. Сосьве и в верховьях Лозьвы на промысле, а также во время исполнения сенок Медвежьего праздника.

Лит.: Фѣдорова, 2000а; Источники..., 1987.

Кāстуңкве (обр.) – обычай избегания в составе нормативно-поведенческого комплекса мансийских женщин, бытовавший в полном объѣме ещё в конце прошлого столетия (встречается и сейчас). Обычай обусловлен положением женщины после её выхода замуж и проживанием в составе новой семьи. С этого момента она должна всегда ходить в платке, которым закрывает лицо и волосы от мужчин по линии мужа. Например, от отца мужа (свѣкра) и его братьев, деда мужа и его братьев, старших братьев мужа. Так же ей не следует показывать лицо мужьям сестер мужа, мужьям дочерей сестер мужа. Традиция запрещала даже смотреть на них, заболеют глаза, и наступит слепота. Соблюдая обычаи избегания, замужняя женщина не только должна закрывать лицо, но и не может обращаться к ним непосредственно. Если появляется необходимость общения, она говорит им не «ты», а «он», т. е. обращается в третьем, а не во втором лице. Например, если нужно попросить помочь в ч-либо, она обращается к родственнику мужа не «ты помоги», а «он поможет». Следует отметить, что и для женатого мужю существует подобный обычай избегания по отношению к женщинам, имеющим родство по свойству: тѣще, снохам, а в некоторых обстоятельствах к тестю и его старшим братьям. Мать замужних дочерей также соблюдает обычай избегания в отношении мужей своих дочерей (зятьѣв), а мачеха в отношении мужей падчериц младше её. Замужняя женщина, особенно молодая, не должна так же появляться на глаза мужчинам в коротком платье с босыми ногами и голыми руками. Такое положение было вызвано этикетом в условиях проживания больше-семейного коллектива, где в одном, сравнительно небольшом (в условиях севера) доме или чуме, проживало несколько поколений родственников. Чтобы не вызывать неприкрытостью нескромные мужские взгляды и эмоции, а также для предупреждения снохачества, женщина вынуждена была всю жизнь соблюдать обычай избегания. Подобным образом объясняется и обычай носить всю жизнь специальный женский гигиенический пояс (см. **Мāнь кāсь**).

Женщина, выйдя замуж, хотя переходит в семью и род мужа, всегда остаѣтся представителем чужой группы и потому, всё, что касается

религиозно-обрядовой культуры, практики и атрибутики для неё является запретным. Женщины в таких случаях говорят: «Их боги, мы закроемся». Этот обычай считается не только семейным, но и родовым, и мансийские женщины должны прикрывать лицо и от родовых богов и духов по линии мужа во избежании несчастья в семье, гибели мужа, детей и болезней.

Лит.: Алквист, 1999; Мифы..., 1990; Попова, 2006, 2016б, 2017в; Ромбандеева, 1993, 2005, 2006; Федорова, 1994, 2004.

Кāстың эрыг, кāстыл лāтың (обр., мифол.) – песни (речитатив) для призыва (от *кāстың* ‘призыв’) духов, обращения к богам. Каждая песня имела свой мотив (*кāстыл тāн* – [его] призывная мелодия), посвящалась определённому богу / духу, например, «Слово, вызывающее бога Средней Лозьвы».

Лит.: Попова, 2008, 2017; Ромбандеева, 1993; Чернецов, 2001.

Кāт паял (мифол., медв. празд.) – руки большой палец. В одной из Медвежьих песен Верховный бог-отец (*Нуми Тōрум ягет*) отчитывает медведя: «Я тебе не говорил воровать и рвать еду человека», и даёт наказ: *Кāт паялэт эл восы ёмтыстэ* ‘Пусть впредь без большого пальца становится (сделается)’. Признаком собственно человеческой природы, согласно традиции, была рука с полным количеством пальцев (в мифологии и представлениях манси медведь сначала был человеком), а их недостаток в мифологической картине – признак другого мира. Лишение большого пальца нарушало целостность костной системы, что свидетельствует об инаковости, несовместимости с миром живых.

Лит.: Источники..., 1987; Vogulische..., 1958.

Кāт пувнэг нэг (обр. свад.) – руку держащие женщины, их две, каждая берёт под руку невесту и так вводят её в дом жениха (см. **Пүри**).

Лит.: Мифы..., 2005; Ромбандеева, 1993.

Кāтас (обр., пох.-помин.) – дыра/отверстие для руки, небольшое отверстие в надгробном сооружении, через которое складывают подарки и еду для покойного во время посещения кладбища.

Лит.: Зенько, 1997; Ромбандеева, 1993; Соколова, 2009; Фёдорова, 1993.

Кāтас ййв (обр., пох.-помин.) – букв. дерево (деревяшка) для руки, т. е. деревянная втулка, ею закрывается *кāтас*.

Лит.: Зенько, 1997; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1993.

Кāтын паттыс (обр., мифол.) – в руки упал (от *кāт* ‘рука’ и *пат-тункве* ‘уронить’) в обрядах – ребёнок в родильном; жена в свадебном; медведь в медвежьих, добыча охотника.

Лит.: Афанасьева, 2006; Попова, 2003, 2010а; Ромбандеева, 1993.

Кāтың нāрап (мифол.) – булава (от *кāт* ‘рука’ и *нāрап* ‘деревянный стержень, рукоять’, т. е. толстая палка или тонкое бревно, жердь), короткодревковое ударно-дробящее холодное оружие. Рукоять делалась короткой, расширяющейся к ударной части в виде шаровидной головки. Толщина рукояти была размером в обхват крепко сжатых пальцев, чтобы при сильном размахе не сорвалась и не слетела с руки. Изготавливалась булава из твёрдой части нароста в корнях берёзы *пāквна* или из твёрдой части, пропитавшейся смолой, молодого дерева лиственницы (*мāнь вортың нāнк*). Поэтому его иногда называли *пāквның нāрап*, букв. палка (рукоять) с наростом (шишкообразной головкой).

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Кāтың ъвта (мифол.) – ручное копьё (от *кāт* ‘рука’ и *ъвта* ‘копье’, ‘пика’). Имело длину в полторы сажени, рукоять во всю длину была одинаковой толщины. Использовалась длинная палка с раздвоенным концом (рогатина) желательного острого. В другом случае к концу палки прикреплялась остро наточенная кость лопатки зверя (*нярм лув*, от *нярм* ‘лопатка’, анатом. и *лув* ‘кость’). Это оружие предназначалось для ближнего боя и охоты на зверя с близкого расстояния. Чтобы раненый зверь не имел возможности запрыгнуть охотнику на спину, или сломать древко, упав на него всей тушей, к концу копья прикреплялся рогатый сучок (*āнтың таг* от *āнт* ‘рог’ и *таг* ‘сучок’). Сучок препятствовал проникновению копья глубоко в тушу животного, из-за чего оно легко вытаскивалось из шкуры зверя.

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Кѐлп (обр.) – кровь, в обрядах выступает как признак «закрытия» прежнего состояния, невозможности вернуться обратно, используется во всех обрядах перехода. В похоронно-поминальных обрядах кровью жертвенного животного обмазывают углы дома и дверные косяки, через которую вынесли покойного. В родильном – кровью от плаценты мажут щѣки только что родившегося ребёнка. В мужских инициациях, тело не-офита становится «окровавленным» от наложенных на него внутренностей жертвенного животного. Естественная кровь как символ переходного состояния в обрядах перевода девочки в девушку и девушку в женщину, имеющую детей (свад. обр.).

Лит.: Попова, 2003; 2010а; Ромбандеева, 1993.

Кѐлуп ѓньсюңкве сѧн (обр.) – берестяной чуман (ѐмкость) для содержания крови [животного]. Предмет необходимый для обряда жертвоприношения (*йир*).

Кѐлыг (мифол.) – болото, сплошь покрытое водой.

Кѐмпас (Кемпж) – левый приток р. Ляпин.

Кѐньсяң (обр., медв. празд.) – 1. так табуируется, в ходе Медвежьего праздника, переходное состояние зверя – от «ушедшего» вечером в иной мир и «проснувшегося» утром младенцем (каждый вечер с медведем прощаются, и каждое утро, просят его возродиться). 2. табу в отношении к человеку, находящемуся у порога смерти. В целом, согласуется с представлениями манси о реинкарнации, вселении (*ханлауңкве*) в младенца души умершего родственника.

Лит.: Антология., 2020; Мансийские., 2016; Попова, 2021а.

Кѐр Кѐнтың Сѧт ѓтыр (обр., мифол.) – ‘[в] Железных Шапках Семь Богатырей’, мифологические воины, являются братьями богатыря *Тѹлян Урың ѓйк*’ и ‘Охранитель горных возвышенностей, похожих на пальцы’, предводитель объединений местных (уральских) воинов. Братья не уступали ему ни в силе, ни в росте, и так же, как он, за совершённые подвиги были «посажены» духами-покровителями на территории *Хулюм-я сѹнт* (современная д. Хулимсунт).

Лит.: Попова, 2017; Слинкина, 2011.

Кёр олн (обр., мифол.) – железные (металлические) деньги.

Кёрас кол (обр., мифол.) – [в] железном отверстии дом, пещера. Выдающийся учёный-угровед В. Н. Чернецов, исследовав писаницы Урала, делает вывод, что пещера – местообитание родового духа, в более отдалённое время пещера – место обитания самого рода, т. е. пещера-жилище. Если говорить о наиболее вероятной этнической составляющей обитателей пещер Урала (Канинская, Шайтанская, Ушминская, Лобвинская, Дыроватый Камень, Чаньвенская), то все исторические источники (И. Г. Георги, Н. Л. Гондатти, И. И. Лепёхин, П. С. Паллас, О. Е. Ончуков, В. Н. Чернецов) явственно указывают на принадлежность подземных святилищ угорскому (мансийскому) населению. Основная часть материалов этих и других памятников более ранних эпох также связана с кругом угорских или протоугорских культур. Ареал распространения пещерных святилищ в целом хорошо сопоставляется с территорией проживания манси. Мифы, предания и культурные традиции манси свидетельствуют, что территория расселения их предков изначально концентрировалась вокруг Урала. В истории народа были проникновения, частичная ассимиляция, продвижения, но с Уралом манси никогда не расставались.

Пещера как жилище. В названии пещеры *кёрас кол* '[в] железной дыре жилище', усматривается функциональная приспособленность пещеры, т. е. место для проживания, и определяется её свойство – каменное, твёрдое как железо. Естественно, подобное жилище, может ассоциироваться с гористой местностью. Из мифологической истории народа известно, что до прихода первых завоевателей, горные площади уже были заселены. Например, одно из первых племён насельников идентифицируется с племенем *мёнкв*'ов. Именно они имеют непосредственное отношение к древнему населению гор и предгорий Северного и Среднего Урала (см. **Мёнкв**). Каким образом каменные углубления были обустроены под жилище, ответа мы не находим. Известно, что древние люди поселялись недалеко от входа, почти всегда в центре находился очаг, иногда внушительного размера, например, встречается очажное пятно размером до 3х2 м. Проживая в горной местности, население использовало пещеры, в большей мере, как временные, например, для укрытия от дождя, снега и пережидания в них холодных периодов.

Пещера как святилище. Если привходовая часть пещеры служила жилищем, то по мере углубления в подземные залы и галереи, пространство постепенно приобретало сакральность. В качестве сакрального объекта,

вплоть до исторического времени, пещеры продолжали служить людям в статусе святилищ. Впервые для ритуальных действий пещеры начали использоваться в палеолите. Широкой практики использования пещер в культурных целях археологи не находят, поскольку человеческие захоронения в них встречаются крайне редко. Очевидно, можно говорить о комплексах, используемых в религиозных представлениях, связанных с перерождением, где пещера является временным вместилищем для покойного (равно как и неофита в обрядах инициации) в период его промежуточного состояния перед «возрождением». В отношении пещер мифологическая картина мира ориентирована на горизонтальное деление пространственных слоёв. Многие из них имеют достаточно внушительные размеры: их площадь достигает до 160 кв. м, из некоторых пещер отходят два-три коридора, длина ходов доходит до 600 м, другие состоят из нескольких украшенных изображениями подземных залов и галерей. Имеются полые пространства с множеством отнорков и углублений, так называемые особые места, в которые по обыкновению (уже в более позднее время) складываются лапы и черепа медведей. Часть обрядов в этих верхнепалеолитических святилищах учёные склонны связывать с обрядами посвящения, или инициаций, которые по данным этнографов-угроведов, имели место и в традиционной культуре манси. В свою очередь, обряд инициации, посвящения в мир взрослых и приобщения к родовым (племенным) святыням, есть не что иное, как символическое посещение человеком иного мира и возвращение из него новым человеком – охотником, воином, шаманом. В продуцирующих обрядах к новой жизни возвращаются убитые на охоте животные.

Пещера символизирует образный ряд: живот, чрево, утроба, сосуд Великой Матери (Матери Земли). На Урале есть гора *Сяньки-Хусан* ‘Короб Матери’, *хусан* – короб; *перен*. кар, каровое озеро, пещера вверху на склоне горы. Манси высотные каровые полости-провалы с отвесной стеной (*хитяң*) и пещеры иногда называют «коробами», русские – иногда «мешками». Согласно информации В. Тернера, исследователя обрядов перехода, отверстия можно воспринимать как могилы или воспроизводящие силы, иными словами, как могильные ямы и лоно матери. Отверстия смерти и жизни (вход-выход) несут в себе сакральную нагрузку и могут быть опасными для человека, их необходимо закрывать. Подобный взгляд хорошо прослеживается в обрядах перехода: похоронном, родильном, свадебном и инициации. В прошлом, например, гроб с телом покойного выносили через боковое окно или специально для этого случая, разбирали часть стены, а затем, это отверстие ритуально «закрывали», т. е. смазывали кровью жертвенного животного (см. **Колас тóварттаве**). Сегодня,

когда уже принято гроб выносить через дверь, многие мансийские семьи всё ещё придерживаются обычая «закрывать отверстие», в данном случае дверной проём. Этот обычай объясняется стремлением родственников запутать покойного, чтобы помешать ему или его душе вернуться обратно по знакомому пути. Возможно, кровь, как и красная краска (*нэри* ‘охра’), которой ритуально разукрашивались входные отверстия и внутренние коридоры пещер, символизирует не только «закрытие» входа-выхода, но и невозможность вернуться в прежнее состояние.

Пещеры, как жертвенные места, т. е. места обитания тех или иных родовых духов, использовались вплоть до XIX в. Каждая пещера была святилищем определённого рода. Выстроенные и заключённые в символы мифо-ритуальные представления передавались тысячелетиями из поколения в поколение, видоизменялись, адаптировались к новым условиям, но сохранились до нашего времени. Даже если в настоящее время пещеры не используются по их первоначальному назначению, то это не значит, что о них забыли, просто древнюю символику перенесли на более понятный и естественный «язык» современности. Спускаясь с предгорий Урала, отдаляясь от него и углубляясь в равнинную часть, где просто нет карстовых явлений и пещер, манси новые культовые места обустроивали по правилам памяти, сформировавшимся и укрепившимся представлениям. Священная территория (*япың ма*), место для обрядов и ритуалов (*хара кан, Тõрум кан, нӯрлахтан ма/кан*) со святилищем (*ура* или иконостас), священный дом (*яныг кол*), условно делятся на привходовую (не священную), центральную (очажную) и сакральную (дальнюю от привходовой) части, что соответствует горизонтальному обустройству пещеры.

Наиболее распространёнными жертвенными дарами были стрелы, как выпущенные из лука, так и принесённые. Для манси, объяснение данного феномена имеется в охотничьих обрядах, точнее в охотничьей магии. Ритуал стрельбы из лука присутствует и в наше время – это один из обязательных элементов в церемонии спорадического Медвежьего праздника по случаю добычи медведя. Артист в роли охотника инсценирует погоню за лосем, в конце сценки «охотник», с закрытыми глазами, выпускает стрелу из лука вверх по направлению к священной стене (см. **Тўлыглап**). Считается, если стрела воткнётся в одно из верхних брёвен, то новая добыча будет скоро, если в среднее бревно, то придётся немного подождать, а если стрела не закрепится в стене, а упадёт, то удача в охоте пока не на стороне охотника.

Лит.: Волков, 2008; Гемуев, 1990; Источники..., 1987; Культовые..., 2004; Слинкина, 2011; Тернер, 1983; Чернецов, 1970; Элиаде, 2002.

Кёрың ярмак (обр.) – парча, материал с серебряной и золотой ниткой.

Кис (обр.) – дуга, обруч. В родильном обряде деревянная дуга прикрепляется к колыбели (*āna*) ребёнка, на неё накидывается ткань или платок, является обязательным элементом при исполнении обряда перевода малыша из родильного домика в жилой; в доме, накинутый на дугу платок, используется для защиты младенца от дурного глаза. В свадебном обряде прикрепляется к нартам невесты (если нет короба), для её укрытия при переезде из родительского жилища к мужу.

Лит.: Попова, 2021, 2024; Фёдорова, 1988, 2000а.

Кистуңкве (мифол.) – взять в обруч. Встречается в мифологических текстах, например, *Корыс Тõрум* наш отец, окольцевал / скрепил круглым обручем стоящие друг на друге, шатающиеся / качающиеся идвигающиеся по кругу семь частей (миров) в том числе и священную Землю (*Сāt юн-сум лӧлит Тõрум Аськев кистам. Кислӧкв Ёнхам лӧквын мӧ сӧт лӧмтув*).

Лит.: Ромбандеева, 2010.

Койп (обр.) – бубен.

Койп рӧтнэ хум (обр.) – в бубен бьющий мужчина, шаман. К нему обычно обращаются в самых трудных жизненных случаях или при тяжёлой болезни. Обряд проводится в тёмном домике (*турман кол*). Домик так называется потому, что в него закрыт всякий доступ свету (нет окон). В жилище кроме очага, на котором нагревается бубен, ничего нет, присутствующие сидят на полу на шкурах (досках). Шаман бьёт в бубен, через посредника, чаще всего *Эква пыгрися* ‘Женщины сынок’, вызывает духов и общается с ними.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2003; Фёдорова, 2010.

Кол ала (обр.) – дома верх, в избах – чердак и крыша дома. В соответствии с основами традиционного мировоззрения – искусственная, «чистая земля» для размещения святилища. Чердак в его современном виде внедрился в быт манси не сразу. Сначала в доме появилась широкая

перекладина, незамыкавшая полностью чердачное пространство (см. **Улам ѓсьнэ паңкла**). В поздней традиции с появлением потолка (граница), который явно отделяет верх от жилого помещения, качество сакрального верха значительно усиливается. На чердаке хранятся святыни семьи и рода: антропоморфные изображения духов предков и их атрибуты, предметы с Медвежьего праздника, может и сам череп медведя, священные покрывала и др.

Лит.: Гемуев, 1990; Попова, 2008а.

Кол хѳртаве (обр., медв. празд.) – дом очищают, ритуал очищения дома (от *хѳртхатуункве* ‘очиститься’) во время проведения Медвежьего праздника в священной его части (см. **Охсар**).

Лит.: Афанасьева, 2006; Попова, 2017б; Чернецов, 2001.

Колас тѳварттаве (обр., пох.-помин.) – [в] доме дыры / отверстия закрывать. После выноса покойного, все отверстия в жилище (дверные косяки, рамы окон, выход из печной трубы) смазывают кровью. Делается это, якобы, для того, чтобы помешать душе умершего, вернуться по своим следам в жилище. Этот обряд остался от прошлых времён, когда было принято гроб с телом покойного выносить через боковое окно или специально разобрannую часть стены. Затем это отверстие закрывали, а место выноса замазывали кровью жертвенного животного. Сосьвинские манси для выхода души (*лылы*) оставившей тело, делали в крыше выход-отверстие (*лылы миннэ ас*), которое затем также «закрывали».

Лит.: Зенько, 1997; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1993; Чернецов, 1959; Kannisto, 1958.

Колса̄м тѳварттаве (обр. пох.-помин.) – закрыть углы дома, тоже, что и «закрывать отверстия в доме» (см. **Колас тѳварттаве**).

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1993.

Кон-лыңкве – регулы / менструации, букв. наружу выбросить, выкинуть или *кон-ѳлнэ пора* ‘снаружи жить время’, т. е. вне жилого помещения (см. **Мань кол**).

Кутлап (обр.) – заячья лапа (подставное название), на территории сыгв.-ляпинской группы манси, где дух-предок *Калтась* имела такие седые волосы, что они походили на «весеннюю или осеннюю шкуру зайца» (образ зайчихи), возможно, в прошлом, табуировались все заячьи органы, как, например, скрываются части тела медведя или лося.

Л

Лākв (мифол.) – кольцо, круг.

Лākвың (мифол.) – кругом, вкруговую (см. **Кистам**).

Лālва (обр.) – средство, дающее запах (аромат), особо ценится *вит үй лālва* ‘водного зверя мускус’, т. е. особым способом очищенное и подсушенное содержимое половых желез бобра (русский вариант «струя, бобра-самца», в Европе известная под названием «кастореум»). Пахучесть бобровой струи позволяла охотникам заглушить запах человека на предметах, к которым он прикасался. Изменение запаха давало охотнику право быть принятым в чужом (животном) мире и признанным за своего.

Охота на бобра для получения мускуса велась с соблюдением определённых ритуалов и растягивалась на несколько суток. На месте его добычи требовался обряд принесения в жертву животного (*йир*) – откуп богу за смерть бобра. Добытый, таким образом, он получает статус священного животного, его шкурка хранится в святом углу вместе с другими святынями и только его мускус можно использовать в сакральных целях. Другие бобры, добываются ради ценного меха. Помимо того, что мускус употребляется в целебных целях, он также является одним из самых главных атрибутов в культовой практике, как очищающее (окуривающее) средство. Особо сильный очистительный запах получается, когда кусочки *лālвы* кладут в тлеющую чагу (*сōс*). Именно такое соединение и используется в самых важных (мужских) обрядах и ритуалах. По замечанию В. Н. Чернецова, маленький кусочек бобровой струи кладут на уголёк и окуривают им, держа между ногами под половыми органами. Другой вид *лālвы*, менее сакральный, это очищенный от кости и высушенный хвост бобра (*вит үй лэг*) или часть меха с задней части его тушки (*вит үй сов* ‘водного зверя шкура’) в сочетании с чагой, также дают специфический

запах. Этот вид *лāлвы* чаще всего используется для очищения помещения, в котором находятся женщины и девушки в период регул, их вещей, одежды и их самих. В переходный период, который считается особо опасным, как и во время исполнения мужчинами обряда, используется мускус.

В настоящее время для очищения жен. вещей может применяться и высушенный голый хвост ондатры (*нйр лэг*).

Лит.: Источники., 1987; Очерки., 2000; Попова 2003; Ромбандеева, 1993.

Лāпум-я̄ (мифол.) – взбирающаяся река (по направлению вверх), от *нōх-лапуукве* ‘подняться’ с суф. прошедшего времени *-ум* и лексемы *я̄* ‘река’, причём не просто поднимавшаяся, а [быстро] поднявшаяся, букв. взлетевшая.

В названии реки отобразены события, имеющие связь с мифологическим великим Потопом (см. **Ялпың сякв**). Все эти реки имеют статус священных. На территории проживания северной группы манси таких рек несколько, например, Лепля (*Лэпл-я̄*), Лобынья (*Лопым-я̄*), Ляпин (*Сакв-я̄* = *Сякв-я̄*; *Сыгва*). В воде этих рек (верховьях) нельзя купаться, погружать руки или наступать на воду. Даже если это происходит нечаянно, сразу же следует «откупиться», например, спустить в воду монетку.

Лит.: Попова, 2008, 2017б; Ромбандеева, 2001.

Лāхыр (мифол.) – кольчуга; *кёр лахыр* ‘железная кольчуга’.

Ло (лāтың) (мифол.) – лепет беззубого ребёнка (*мāнь пууктāl нйврам ло лāтың потырты*). На этом языке ребёнок может общаться с шаманом (*нййт хōтна*) и обращаться к духам-покровителям (см. **Алтың āкань**). Пример, однажды, шаман, проезжая мимо знакомой деревни, остановился попить чай у знакомой семьи. Семья в этом доме маленького ребёнка имеет, в колыбели лежащего, беззубого ребенка имеет. Шаман ребёнка на руки взял, тот на своём «ло» языке что-то долго ему лопотал. Когда малыш закончил, шаман сказал: «Ребёнок мне рассказал, что в далёком городе, в тюрьме, за железными решётками там и дни жизни моей закончатся». Так и случилось. Во время сталинских репрессий, того шамана арестовали, увезли в Тюмень, посадили в тюрьму, где он и скончался.

Лит.: Попова, 2003.

Ловась – лавка, прибитая к стене (в традиционном жилище манси).

Лит.: Гемуев, 1990.

Лопың үс (Лопмус) (обр., мифол.) – современное поселение Ломбовож, находится, при впадении в р. Ляпин / Сыгва рек Кемпаж и Лопың-я (р. Лобынка). Исторически здесь проживают носители сыгвинского диалекта северного наречия мансийского языка. Множество мифов, легенд, преданий, позволяют выявить довольно большой пласт знаний о Ломбовоже как поселения в мифологическом и реальном времени. В его истории отмечается несколько периодов: заселение, расцвет; забвение, вплоть до исчезновения; новое появление. Население его менялось, как минимум, трижды. Смена событий и даже целые эпохи отражены в его разных названиях. При этом, несмотря на все происходящие изменения, он всегда оставался центром объединения – культово-религиозного, военно-политического. Упомянут в разных источниках: этнографических, научных, краеведческих, литературных (очерках). В официальных государственных документах он впервые отмечен с 1858 г. как юрты Лобымважские. Имеются и более ранние свидетельства, например, в описании зимнего похода (1499–1500 гг.) русских воинов под командованием С. Ф. Курбского и П. Ф. Ушатого через Приполярный Урал в Сибирь и в связи со строительством Обского городка (1585 г.) отрядом под командованием воеводы И. Мансурова. В известном труде «Книга Большому чертежу» (1627 г.) также фиксируется «*Лопынг уш*» (Ляпинское городище). В жалованной грамоте, данной русским царём Фёдором Ивановичем Ляпинскому князю Лугую, Ломбовож значится как поселение.

Истоки формирования сыгв.-ляпинской диалектной группы манси, уходят в далёкое прошлое, именуемое «песенной эрой». В это время на Урале и его предгорьях происходят процессы передвижений и великих переселений разных народов. Выделяется и автохтонное население с характерными приметами социальной организации объединений – женские коллективы под управлением *Порнэ* и *Мбсьнэ*. В мифологии они совместно с *Нуми Тбрум*’ом ‘Верховный бог’ принимают участие в актах первотворения. О лидирующей роли женщины в древних коллективах, свидетельствуют священные песни, исполняемые на Медвежьем празднике, где сохранены архаические образы женщин-героинь-правительниц. Сохранились и археологические памятники, например, на сегодня, наибольшую известность имеет обиталище женщины, хозяйки поселения *Тән вāруп*

Экв'ы в д. Ломбовож – *Тāн вāрун Эква ўс сяхыл* 'Жилы скручивающей женщины Городище-холм' и события с ней связанные (см. **Тāн вāрун Эква**). Но времена менялись и вследствие разных причин, главная из которых – ассимиляция новым пришлым населением, древние воззрения на женское правление видоизменились. Окончание женского правления и дефиниция следующего названия поселения (*Лапым ўс*) выявляются в событиях, имеющих связь с Великим Потопом (*Ялпын Сякв* 'Священное Молоко' или *яныг вит канай* 'огромный поток воды'). В предании «О времени Большой воды» говорится, что какая-то часть населения была подготовлена к Потопу, они изготовили себе плоты (см. **Лапум-я**). Известно, что *Лапум ўс* вырос рядом с *Ўс сяхыл* и его основателями явно были коллективы, перешедшие Урал. В мифах говорится, что население, оказавшееся в низменном болотисто-таёжном месте, перешло *Нёр (нёр) ур* 'голые горы' (см. **Нёр [нёр] ур**). В исторических преданиях Ломбовож достиг своего расцвета, когда в период *мōйтын йис* 'сказочная эпоха' Ляпинскую (Сыгвинскую) территорию стали заселять пришлые коллективы, их привлекали богатые рыболовные и охотничьи места, пастбища.

3. П. Соколова, также как П. Е. Шешкин, в этих переселенцах видит «легендарный народ *Мис-мāхум*» (см. **Мис-мāхум**). Именно с приходом этого народа Ломбовож становится главным городом на Обском севере Западной Сибири. В это время он располагался по двум берегам речки Лобынки (сейчас он стоит на каменистом берегу реки Ляпин в устье реки Кемпаж). Длина города в эти века была около 3 км, а ширина до 1 км. На его территории – три основных пункта: на месте современного поселения «девичья или женская площадка», к северу от неё – «княжеская площадь», ещё севернее «военная или мужская площадь». На площадях происходила демонстрация всяких игр, исполнение исторических песен и музыки, танцев и обрядовых плясок. Традиционные праздники здесь проводились почти каждый день. В Ломбовоже проживало очень много музыкантов, сказочников, певцов и танцоров. В священном божественном храме, хранились символы тотемных животных (*имта*), деревянные изображения мифологических богов-покровителей. Вокруг поселения находились прекрасные охотничьи угодья, возможно, что в какой-то период происходит возрастание роли охоты в жизни народа. Охота начала приобретать более организованные формы, регулируемым становится и период подготовки к ней, именно в этот период рождаются обряды инициации и посвящения. Параллельно происходит насаждение духов и богов в мужском облики и перенос святилищ из поселения за его пределы. Святилище, вынесенное

за пределы территории проживания, действует как место проведения юношеских инициаций. Об этом писал и В. Н. Чернецов: «В своё время святилище являлось местом проведения инициаций, отголоски которых сохранились до недавнего прошлого». Возможно, святилище называлось *лэ́ным ўс* с значением «сакральное место», где проводились некие священнодействия (или таинства), связанные с временной смертью (см. **Лэ́ным ўс**). Буквальный перевод *лопы́м* может означать «место, где всё население погибло (исчезло)», что тоже имеет связь с реальным фактом истории.

Население Ломбовожа с самых отдалённых времён, непрерывно страдало от болезней, эпидемий. Например, во второй половине XV в., за одну неделю страшная оспа унесла 300 человеческих жизней, а через две недели Ломбовож опустел. Население, покидая свои жилища, уходило, куда глаза глядят, вверх и вниз по течению рек Ляпин, Сосьва, и там оседало. Предание свидетельствует: «*Ўс ўндум мире – нэ́тэ́т, хумитэ́т, айгит-нб́гит – итынг теллы́л, рохтим пумал урыл хоталь орсыт – та осилма-сыт*» ‘Жители города – женщины, мужчины, дети от испуга перед стремительно распространяющейся оспой, в безумии уходили, куда угодно’. Прошли годы, опустевший Ломбовож превратился в руины. На его месте вырос лес, который постепенно превратился в дремучую тайгу. В первой половине XVI в. сюда переселились среднеобские ханты, род *Луйиц* (возможно *Луй[а]иц*, от *лўи* ‘нижний (по течению)’, и *аиц* ‘отец’ – С. П.). Постепенно стали заселяться родами манси из ближайших окрестностей Ломбовожа, что можно назвать уже третьей волной переселенцев. Примером тому служит тот факт, что в Ломбовоже было три *яныг кол’а* ‘большой / священный дом’, где хранились родовые святыни и проводились коллективные праздники и обряды. Информанты выделяют роды Шешкиных, Хозумовых, Албиных, в то же время отмечают, что все они не коренные, а пришлые и в основном после страшного мора от оспы. Представители этих родов были хранителями святилищ, расположенных вокруг Ломбовожа и каждый род своего духа предка позиционировал как *Пāvлы́н бйк’у* «Хозяина поселения».

Помимо сезонных промысловых обрядов, раз в год или раз в три года (или в иной периодизации) устраивались празднества, посвященные родовому предку, на которых помимо жертвоприношений выполнялся и ряд других обрядов. Чужеродцы, как правило, на жертвоприношение не допускались.

Кроме повторяющихся три-четыре раза в год жертвоприношений, некоторые роды устраивали периодические празднества в честь предка.

У одних родов они повторялись ежегодно, у других – через три года, через семь лет. В народной памяти остались только периодические праздники в большом, главном доме (*яныг кол*) Шешкиных, отмечаемые в течение трёх лет, через каждые семь лет. О характере этого празд. В. Н. Чернецов пишет следующее: «На этих празднествах исполнялись специальные пляски, посвященные данному духу, иногда носившие военный характер, при которых исполнители надевали особые костюмы. Далее пелись песни о жизни и похождениях духа-предка и, по-видимому, справлялись какие-то магические обряды. К сожалению, мы имеем чрезвычайно скудные сведения о родовых празднествах этого типа. С большей или меньшей уверенностью можно утверждать лишь то, что в общих чертах они напоминали “Медвежий праздник”».

Периодические медвежьи танцы в Лобовоже трудно назвать родовыми, на празднование приезжали с разных территорий проживания манси: Ясунта, Маньи, с верховьев Лозьвы и Сев. Сосьвы, с Куновата (левобережье Оби). От долгого пребывания большого количества народа, высокий берег реки Лобынки постепенно был вытопан и к настоящему времени стал совсем пологим. Жители Ломбовожа считают, что современные два котлована, вместо некогда высокого берега, образовались от игр в прошлом.

Праздник отличался, например, от периодического Медвежьего праздника в Вежакарах тем, что устраивали его в летний период и по сведениям информантов, назывался он *Тõрев ййкв* ‘Священные танцы’, где *Тõрев* женское божество (самка / медведица). В Ломбовоже, как и на Лозье объясняют, что словом *Тõрев* (она, медведица) её могут называть только мужчины, для женщин оно табуировано. Информанты ещё слышали от старшего поколения о том, что в Ломбовоже каждые три года танцевали медведя. Все вещи для праздника хранились в доме последних Ляпинских князей Шешкиных. Первый из переселенцев рода Шешкиных – Чес Кушкин обосновался в Ломбовоже с начала XVII в. Его родословная идёт от бывших князей западного Управления Среднего Урала – Кушкиных, фамилия которых была переименована в Шешкины русским царём Михаилом Романовым.

На Ляпине события периодических Медвежьих обрядов связаны с протокой Сорахт. По мифам здесь пребывает один из сыновей *Полум-Тõрум*’а – *Ур-Мис-Хум* ‘Горы / возвышенности-Мужчина-Мис’, его второе имя – *Сõрахт-Талях-õйка* ‘Вершины-Сорахта-Мужчина / хозяин’. Накануне праздника в устье Сорахта проводились соревнования на лодках

(*Сбрахт-сунт касэгыт*). После соревнований возвращаются в Ломбовож играть (*Лопмусыт ёнгёгыт*). Играть, плясать, праздновать – это синонимы медвежьего (*пупыг*) обряда. Как и в Вежакарах, все родовые объединения привозили своих духов-предков, но, если в Вежакарах проводился, в их честь, обряд жертвоприношения (вне дома) и соответственно производилось символическое кормление, то в Ломбовоже, на Медвежьем празднике, (плясках духов) их не кормили, а ставили в переднем углу.

Помимо «родовых» культовых мест в окрестностях села находилось святилище особого ранга – *Торум кан* ‘Место [поклонения] небесному богу’. По наличию святилища и представлениям, имеющим связь с культом небесного бога, манси называют Ломбовож: *Торум пойксян павыл* ‘Деревня просьб / молитв *Торум’у*’; *Торум лёнх сунт павыл* ‘Поселение [у] порога дороги к *Торум’у*’, а территорию называют *ялпын пурлахтнэ ма* ‘святая земля угощения, подношений [угодных богу]’. На этой земле *няйт махум олэгыт* ‘с особыми возможностями люди проживают’. В мифах говорится, что «порог» к проходу [в] Небесный мир охраняют три духа-предка, которых так и называют *Торум колэви сунт урнэ махум*. Святое место выбрал дух (*пупыг*), отправленный самим *Торум’ом* с небес. Дух однажды приземлился, но потом передумал и отдал предпочтение другому месту: «где земля кружится, где вода кружится» и уже оттуда улетел обратно вверх. Ломбовож рядом, поэтому его и называют *Торум лёнх сунт павыл* ‘У порога дороги *Торум’а* поселение’. Первоначальное место приземления духа находится в нескольких километрах от святилища на устье р. Туруп-я и р. Кемпаж, называется *Пупыг павыл* ‘(его) *пупыг* деревня’, или *Пупыг исум павыл* ‘деревня, где приземлялся *пупыг*’. В этой деревне постоянно проживает семья Хозумовых, представители которой являются хранителями святилища *Торум кан*. Имеются варианты, где речь идёт о других хранителях, тем не менее, о времени прибытия на культовое место и проведении обряда всегда обращаются к Хозумовым.

В 1998 г., во время последнего массового посещения *Торум кан*, три брата из этой семьи присутствовали на правах хозяев святилища. Обрядовые действия на святилище предваряются соревнованиями или гонками на лодках, которые начинались от деревни, из которой отправлялись мужчины на обряд и продолжались до протоки Сорахт. По их окончании мужчины отправлялись к *Пупыг-сунт’у*, чтобы на завтра уйти на святилище. Подобные соревнования, проходили и когда отмечали летом *Торев ййкв* ‘Священные танцы’. Разница состояла в том, что «гонщики» от Сорахта, в первом случае возвращались в Ломбовож «играть», а во втором, отправлялись на *Пупыг-сунт*, чтобы затем уйти на культовое место. Этнографы И. Н. Гемуев и

А. М. Сагалаев определяют *Тõрум кан* как культовое место территориальной группы и соотносят с периодом становления военно-потестарной организации обских угров <...> удобным местом для межфратриальных церемоний. В селе устраивались регулярные праздники с военными плясками: «мужчины, исполнившие танцы с мечами, были одеты в специальное платье, на головах их укреплялись наголовники в виде суконной ленты с пришитыми к ней пластинами из серебра, посеребрённой лагуни или жести». Военная тематика мифов богата сведениями о духах-предках в образе воинов. Известно, что сначала в Ломбовоже был какой-то хранитель, хозяин – *Пåвлыу õйк’а*, букв. Поселение [имеющий] (или поселением [владеющий]) мужчина. О нём была сложена песня, ныне забытая. Далее его называют *Лåхрыу õйка* ‘Кольчугу [имеющий] мужчина’, а место поклонения переносится за пределы территории поселения. Возможно, это святилище на Соракте, где обитают пришедшие с верховьев Лозьвы семь братьев-богатырей в кольчугах. Есть ещё святилище духа-предка *Хулом аки*, прибывшего с дружиной на военном корабле, который так и остался стоять в окрестностях Ломбовожа, превратившись в остров в виде большой лодки. Е. Г. Фёдорова представляет *Хõнт Тõрум’а* ‘Войны бог’ как основателя городка *Ўс сяхыл*.

Новое время выявляется как время правления князей и религиозно-мифологических представлений о духах-предках в обличье воинов. Возможно, скопление разных святилищ вокруг Ломбовожа, проводимые в них обряды, отражают церемонии целой территориальной группы, переселившихся в него жителей из других поселений и местностей и перенёсших с собой изображения и представления своих духов-предков. Религиозные практики жителей Ломбовожа выражались в использовании святилищ, культовых мест, расположенных вокруг него. Их возникновение, функционирование и атрибутика имеет свою историю, но, кажущиеся чужие образы и символы органично вошли в общую, территориальную религиозную традицию. Русские правители для поддержания христианской веры среди народа манси построили в Ломбовоже кирпичную церковь (XVI в.). Но в начале XIX в. во время грозы, от сильной бури церковь рухнула, и больше её не восстанавливали. Спустя много лет, в начале XX в., в Ломбовож сплавили на плоту с верховья притока р. Ляпин часовню купца Сибирякова, которая сохранилась до нашего времени.

Лит.: Бахрушин, 1935; Гемуев, Сагалаев, 1986; Жалованная..., 1819; Зыков, Кокшаров, 2000; Источники..., 1987; Книга Большому..., 1950; Кокшаров, 2008, 2009; Пивнева, 1999; Попова, 2020; Соколова, 2015; Фёдорова, 2002; Чернецов, 1947а.

Лось (лощ) (мифол.) – птица, в поверьях манси, якобы, её появление предвещает несчастье.

Лось (лощ) нявлэгыт (обр. пох.-помин.) – букв. птицу [вестницу несчастья] изгоняют, используется в погребальном обряде, как знак траура, одежду выворачивают на левую сторону и так носят до окончания траура.

Лувнёрум нэ (мифол., медв. празд.) – Женщина лошадиных пойменных [заливных] лугов, персонаж Медвежьего праздника манси, её показывают (*тулэгыт* ‘вводят [тайно]’) в последнюю священную ночь как духа-предка. Она хозяйка открытых пойменных территорий с лошадиными пастбищами (см. **Нёрум**) и покровительница семей и поселений, находящихся на р. Ляпин (сыгв.), Сев. Сосьве (ср.сосьв.) и в Вежакарах (обские или усть.сосьв.). Каннисто отмечает, что она является духом-защитником, имеет огромные размеры, живёт на Оби. В целом, её представляют на большой территории – в Ломбовоже, низовье Сев. Сосьвы и на Оби в Вежакарах (см. **Яныг тўлыглап**). В помещении, где проходит Медвежий праздник, входит мужчина в распашном шёлковом халате, голова и плечи закрыты большим платком, на его плечах сидит мальчик, лицо которого прикрыто шёлковой косынкой, на голове суконная семи лоскутная шапка, отороченная мехом. Мужчина в танце делает семь кругов, каждый раз останавливаясь перед головой медведя, после чего уходит. Данному фрагменту можно дать два объяснения: символизирует огромный рост; персонифицирует ездовое животное (лошадь). Для сравнения – *нёрум үй* ‘сильный зверь’, ‘луговой зверь’, ‘зверь речной поймы’ (таб. медведь).

Лит.: Авдеев, 1936; Каннисто, Лиимола, 2016; Попова, 2008, 2021; Чернецов, 1939.

Лувың үс (Лувус) (мифол.) – Город, имеющий [контур] лошади, одна из скал правого берега Оби, культовое место фратрии *пор*. Находится напротив поселения Вежакары (*Ялпың үс* ‘Святой город’). Скала издали напоминает очертание лошади, из-за этого сходства святилище имеет такое название. В мифологии он упоминается как «Город идущей лошади, Город бегущей лошади». Происхождение святилища объясняется в мифе о богатыре по имени *Лувың хум* ‘Лошадь [имеющий] Человек’ (не путать с *Мир Суснэ Хум*’ом в образе всадника на лошади). Богатырь неуважительно отнёсся к добытому медведю, чем рассердил хозяина Священного

города (*Ялпус ойка*), тот погнался за *Лувьн хум*'ом и убил его. Лошадь богатыря оказалась в воде, её голова и круп окаменели, так появилась возвышенность, на которой *Ялпус ойка* «построил свой город». Здесь, на святилище отправляется обряд, на котором присутствуют только мужчины.

Лит.: Гемуев, 1990; Парганов, 2008, 2008а, 2013; Перевалова, 2010; Соколова, 1987; Шмидт, 1989.

Лувьн-Хум (мифол.) – Лошадный-Человек, Человек-с-Лошадью, богатырь, которого убил *Ялпус-Ойка*. С ним связано происхождение святилища *Лувьн ус*, *Лувус* 'Имеющий [контур] лошади город' напротив Вежакар. Иногда этот персонаж путают с *Мир-Суснэ-Хум*'ом, имеющим образ всадника на коне (см. **Лувьн үс**).

Лит.: Гемуев, 1990; Перевалова, 2010; Шмидт, 1989.

Лүй вѳт (мифол.) – северный ветер. В мифах говорится, что в прежнее время он дул зиму и лето, не переставая. Каждый день люди умирали от холода. Тогда один самоед отправился воевать с Северным ветром. Пришёл. Выстрелил из лука и разбил ветру половину челюсти. С этой поры, сначала стало тепло, а потом так жарко, что люди изнемогали от жары. Прошло некоторое время, челюсть у Северного ветра зажила, и он опять стал дуть, но прежней силы у него уже не было. В представлениях манси он несёт опасность и его следует остерегаться. Для устранения исходящих от него негативных сил, в традиции, требуется откупаться дарами и почитанием. Но, особую опасность имеет *Лүй вѳт ѳр* 'край / основание северного ветра'. Например, бабушка (тѳтя) предупреждает героя перед отправлением в путь: *Акваг лүй вѳт нупыл ул минэн, тот тай мѳнквыт ѳлѳгыт, лѳль мѳхмыт, юв-тѳвѳн* 'Только в сторону северного ветра не ходи, там мѳнквы живут, плохие люди, съедят'. *Нау, апыгкве, лүй вѳт ѳр нупыл ул минэн. Лүй вѳт тит нупыл тот тай лѳль мѳхум ѳлѳгыт* 'Ты, внучек, в сторону северного ветра не ходи. У основания северного ветра плохие люди живут'.

Лит.: Мифы..., 1990; *Тѳгт...*, 2001; Ромбандеева, 1993.

Лүй мѳ (мифол.) – северная, холодная земля, в мифах чаще упоминается как *лүй вѳт* 'холодного ветра [земля]', потусторонний Нижний мир (см. **ѳлы мѳ**). По представлениям манси, душа покойного идёт вниз [по реке] к морю [тѳплому] в мир мѳртвых. Там, якобы, есть вход в иной мир.

Несмотря на то, что душа должна обосноваться на берегу тёплого моря, иной мир отождествляется с Севером (холод, мрак) и там же, на Севере, находятся низовья рек, где по представлениям манси, находится мир предков. Не зря в похоронно-поминальной обрядности покойного обрядуют в меховую одежду и обувь, что имеет связь с представлениями об ином мире, как царстве мрака, холода и сырости, где никогда не бывает солнца. Тёплое море и холодное низовье рек – символы пространственных ориентиров в обрядах перехода.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Тернер, 1983; Фёдорова, 1996.

Лу́лы (мифол.) – краснозобая поганка, ныряющая птица. В природе самый маленький по размерам вид семейства гагар, очень похожа на утку, её называют поганкой из-за отвратительного на вкус мяса, по этой причине мясо этой птицы в пищу не годится и потому её не добывают. В отличие от других водоплавающих имеет особое строение конечностей, лапки у неё растут как ноги, далеко сзади, по суше птица ходит плохо, но приспособлена ходить по дну. Зато великолепно плавает, глубоко ныряет, причём берёт с собой птенцов, малыши забираются к ней на спину или под крыло. Имея маленький клюв, она действительно может захватить только крупинку земли. Существует несколько сюжетов этиологического мифа об окраске птиц, например, с неба, поочерёдно, в течение двух дней, появляются две птицы – железная гагара (*кĕр-тāхт*) и железная *лулы* ‘краснозобая поганка’ ныряют в воду, чтобы найти (достать) землю. Лишь с третьей попытки вынырнули птицы неся в клюве крошку земли. Первая, с крупницей земли в клюве улетела сразу обратно на небо. Вторая, принесла в клюве частичку земли чуть большего размера и с клюва мазнула ею (землёй) угол дома, который располагался на торфяном клочке посреди безбрежной воды. Они так долго находились под водой, что от выдоха у одной лопнул зоб, а у другой – лопнула макушка. С тех пор имеются гагарки и с красной макушкой головы, и с красным зобом.

Лит.: Источники., 1987; Карьялайнен, 1995; Мифы., 1990; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Лу́сум мāхум – лозьвинский народ, диалектная группа северных манси, проживающая по р. Лозьва.

Лўсум-хум – Лозьвинский мужчина, манси дали такое имя В. Н. Чернецову.

Лўсум-я – река Лозьва.

Лылы (обр., мифол.) – душа, дыхание, жизнь [быть живым], т. е. жизненные силы человека, в представлениях вместилищем *лылы* является голова (см. **Пуңке мохлаве**).

Лэным ўс (обр.) – укрытый город (от *лэпхатуукве* ‘укрыться’), некое сакральное, тайное место или действие и *ўс* (от *ўсыл* ‘погибель’) (см. **Ўс**). В. Н. Чернецов отмечает, что это «особые места». Специальное обустройство для ритуального захоронения частей туши медведя (кости, клыки, череп) в земле, но, по памяти прошлого обустройства в пещеры. Такое захоронение представляет собой квадратную или прямоугольную яму, обложенную внутри и сверху берестой (как короб). Поверх бересты яму прикрывают землёй в виде холмика, и в этом месте долго не появляется никакая растительность, здесь холмик без растительности символизирует гору, а берестяная яма – пещеру (см. **Макол**). Хотя, по сведениям информантов и из этнографических источников известно, что северные манси ритуальные захоронения частей тела медведя, вплоть до второй половины прошлого столетия, старались, если это было возможно, производить в пещерах или расщелинах. В некоторых из них ещё в наше время находились фрагменты берестяных пластин, сшитых в несколько слоёв, которые использовались вместо покрытия пола в период отправления культовых обрядов, что сравнимо с обустройством *лэным ўс*. В другом случае *лэным ўс* делается, например, если представители какого-либо поселения не приезжают несколько лет подряд в Вежакары на периодический Медвежий праздник, то вежакарцы (у них были такие полномочия), направляют к ним своих посланцев для выяснения причины. В случае, если поселение постигла беда (война, мор, болезнь) и в нём никого не осталось, то послы идут на родовое (поселковое) святилище, собирают в узел родовые святыни. Далее, делают квадратную или прямоугольную неглубокую яму, и в неё кладут узел со святынями, сюда же складывают кости, клыки, череп медведя (или несколько черепов, смотря, сколько было добыто в этом поселении). Всё прикрывают берестой и обкладывают дёрном (над землёй), получается холмик. Собирают поминальную еду (*āны*), читают молитву (*пōйкил*), выпивают по рюмочке и объявляют, что такой-то род исчез, его больше не существует.

В то же время, возможно, оно могло иметь значение, как сакральное место, связанное с временной смертью. Например, служить в качестве вместилища для промежуточного (= инкубационного) пребывания зверя (медведя). В *лэным* *ӯс* складывают кости животного, которые при свеживании туши оставляют целыми, дробить их строго запрещается, можно разъединить только по суставам. Забота об останках – часть магических обрядов, способствующих будущему оживлению животных. Сохранность костей М. Элиаде относит к древней религиозной идее, характерной для охотничьих культур: кость символизирует высшее начало животной жизни, матрицу, на которой постоянно нарастает плоть.

Лит.: Источники., 1987; Попова, 2003; Культовые., 2004; Элиаде, 2002.

Лю́лиң вёр (обр., мифол.) – лес на возвышенной местности: 1. высоко стоящий лес: 2. плохой (пугающий) лес. В прошлом у манси существовал обряд очищения головы огнём. Человека, у которого «помутилось» сознание (сумасшедшего) увозили в лес, причём не в простой лес, а в пугающее место (*пильсь ма*) – *Лю́лиң вёр*. В лесу разводили костёр и после традиционных ритуальных действий больного брали за ноги и держали над костром вниз головой. Верили, что таким образом сознание «перевернётся», и человек вновь будет здоровым. Естественно, такого леса боялись и старались зря в него не ходить. Ритуал очищения головы ещё в недавнем прошлом проводился как самостоятельный обряд, но его символы позволяют констатировать, что он часть древнего обряда инициации.

Лит.: Попова, 2003.

Ля́м вѣтнэ а́гит ййкв (обр.) – танец девушек, собирающих черёмуху (см. **Ййкв**).

Лит.: Попова, 2011а, 2017б.

Ля́хтхатуңкве (обр. род.) – ритуал, связанный со встречей души покойного родственника с душой младенца. Появление младенца на этом свете в сообществе людей связывалось с движением по «мировой реке», но как бы в обратную сторону, поэтому само рождение воспринималось в качестве одного из способов реинкарнации предков. По представлени-

ям манси, в младенца переходила душа умершего сородича. Е. И. Ромбандеевой в одного новорождённого могут перейти души одного или нескольких умерших. Один покойный мужчина может пять раз передать душу в разное время родившимся детям, женщина – четыре раза. Ребёнок ночью начинает плакать, предполагается, что его кто-то беспокоит. Момент встречи души ребёнка с переходящей в него душой манси называют *лѣхтхатункве*, что означает «встретиться». Исследователи этому слову дают различный перевод, но наиболее адекватный дан Е. И. Ромбандеевой – *лѣнѣхтхатункве* ‘встретиться друг с другом’. Для установления того, чья именно душа перешла в ребёнка, проводилось специальное гадание – *ханлуукве* ‘приклеить’, ‘прилепить’.

Гадание. Одна из пожилых женщин подходит к колыбели с ребёнком и приподнимает её. При каждом поднятии она мысленно перебирает имена умерших родственников. Если на одном из них колыбель вдруг становится «тяжёлой», и рука женщины-гадалки буквально прилипает к ней, считается, что возродившийся угадан. Аналогичное гадание делали на кладбище во время траура по покойному (*пѣсылан порат*). Разница лишь в том, что в погребальном обряде *ханлуукве* делали, чтобы узнать ушла ли душа покойного. Представляется, что ребёнок получал антропоним того, чья душа переходила в него. Также считалось, что к ребёнку переходили некоторые особенности того человека. Например, считалось, что ребёнок мог перенять особенности походки, характера, походить на него внешне. Или такие качества, как удачливость в охоте, если это мальчик, или девочка могла стать знатной мастерицей. Ребёнка иногда определяют термином родства не реальным, а соответствующим перевоплощению.

Лит.: Зенько, 1997; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1971, 1990; Чернецов, 1959.

М

Мā (мифол.) – ‘земля’, употребляется в значении: мать-земля, кормилица.

Мā тѣп (мифол.) – [с] земли еда, урожай.

Мā ūнлуп, ūнлуп Тōрум (мифол.) – Земля садилась [устанавливалась], Мир (Космос) устанавливался (нарождался); *уп* – оставленные в прошлом ценностные события. Е. И. Ромбандеева даёт перевод этому понятию как «Земное царство».

Мā ūнтнэ йис (мифол.) – эпоха насаждения Земли, время первотворения.

Мāг (мифол.) – мёд, символ изобилия, мифологическое устойчивое выражение: «Накрыли стол с золотой едой, медовой едой, поели».

Мāглуп (мифол.) – грудь (женская), живительный источник вскармливания грудных детей. В мансийском языке существует сакральное обращение к семейной, многодетной женщине: «*сянкв тāгыл мāглуп омам*», где *щанкв /сянкв* – ‘священное водное пространство’, *тāгыл* ‘полный (-ая)»; *мāглуп* ‘грудь’, *омам* ‘моя мать’. Грудное молоко, как продукт питания младенца также, как и воды Великого Потопа – «священное молоко» и чаще всего табуируется, например, *холтāl щуц виткве* ‘нескончаемая водичка’, где *щуц* – табу для молочной воды. *Щуцкве* так ласково называют ребёнка, который долго сосал материнскую грудь.

Лит.: Мифы..., 2005; Попова, 2018.

Мāкол – земляной дом, землянка. Для манси, охотников и рыбаков, в большей степени характерны поселения с постоянными зимними (*тэлы пāвыл*) и летними (*туи пāвыл*) жилищами в сочетании с временными, обычно сооружаемые на местах промысла. В названии жилищ усматривается их функциональная приспособленность. Например, *кēрас кол* ‘в железной дыре жилище’, пещера; *мāкол* ‘в земле жилище’, землянка; *сāскол* ‘берестяной дом’; *сūлкол* ‘дом из коры’; *норкол* ‘бревенчатый дом’, изба; *ēрңкол* ‘ненецкий дом’, чум. Разные виды шалашей – *тāлкол* ‘жилище из веток’, т. е. из лап хвойных деревьев; *пумкол* ‘дом из травы’, т. е. шалаш из сухого сена. В мифах и сказках встречается суكونный дом *нуйкол*. Разнообразие жилищ свидетельствует о большой гибкости охотничье-рыболовного населения в устройстве своих поселений и жилищ, его большой приспособленности к своеобразию природной среды, хозяйственных занятий. Следовательно, возможно рассмотреть мировоззренческие представления манси о жилище в связи с сезонным

доминированием рыболовства или охоты, о переносе структуры мироздания на его внутреннюю топографию. Традиц. жилищем обских угров (в дорусский период) являлась землянка или полуземлянка, учёные-угроведы отмечают, её появление в неолите было обусловлено климатическим потеплением и таянием ледников, соответствующими переменами в хозяйственной жизни. С одной стороны, в связи с преобладанием рыболовства, возрасла степень оседлости населения, с другой – продолжалось продвижение населения в таёжную зону Западной Сибири. В сравнении с пещерой (см. **Кёрас кол**), где в самом названии жилища определяется каменное, твёрдое как железо окружение пещеры (*āxвtas, кёрас*), что ассоциируется с горной местностью, землянку (*м̄кол*), напротив, можно было обустроить не иначе как в мягкой, податливой почве. В отличие от пещеры «земляной дом», как жилище, с завидным постоянством фигурирует не только в этнографических и археологических источниках, но и в песнопениях Медвежьей обрядности, мифах, сказках (см. **Йис тōрум**).

Модель мировой горы. Мифологическая структурность жилого пространства землянки копирует модель мировой горы как Верхнего мира. В этом качестве образ горы сопоставим с образом мирового дерева в мифологическом пространстве «нижних, низовых» народов, которые изначально проживали в лесной зоне. Гора подобна также священному дереву культовых мест обских угров, на которое часто вешали черепа животных. Дуалистические представления, где дом-землянка сопоставляется с мировой горой и мировым деревом оказывают влияние на дальнейшее развитие представлений о жилище и окружающем его пространстве. Исследователь жилища обских угров З. П. Соколова отмечает, что у манси нет каркасно-срубных и каркасно-столбовых построек из горизонтально положенных брёвен. Горы, как историческое место проживания в мировоззрении манси продолжают оставаться в памяти этноса, о чём свидетельствуют, в частности, и «чудские бугры», или «жертвенные холмы» – археологические памятники лесной зоны Зауралья и Западной Сибири. Среди них есть как естественные ландшафтные, так и искусственные земляные сооружения, называемые в народе «лысыми горами». Естественным классическим сооружением может послужить священная гора-капище в Вежакарах. Её веками обкладывали берестой, чтобы были видны формы головы и крупа лошади. Береста не давала пробиться растительности, за это гору и называли лысой. За последние почти сто лет никто горой не занимался, береста давно обветшала, и сейчас заросла молодняком. К искусственному земляному сооружению можно отнести, например,

Лэ́ным *ӯс* (см. **ЛЭ́НЫМ** **ӯс**) или Кокшаровский холм. Его диаметр – 40 м, высота в северной части – до 3,5 м, в южной около 1 м. Расположен холм в центре Юрьинского поселения, неолитическое население (не исключено, что, будучи неоднородным в археолого-культурном плане, оно составляло многородовую общину) которое, видимо, его и воздвигло. Холм (местное его название – Лысая или Вшивая горка), находится на южном коренном берегу Юрьинского озера, ныне в значительной степени заторфованного.

По образу и подобию себя. В период заселения Среднего Зауралья площадь полуземлянок заметно разнилась. Небольшие составляли 20–25 кв. м и меньше, число обитателей таких жилищ определяется в 6–7 чел. Другие представляют собой бугор 40х10 м (и более, например, 36х96 м), неправильной округлой формы, около 3 м высотой и в них проживал значительный по численности коллектив.

О первоначальных жителях землянок и полуземлянок учёные имеют несколько предположений, например, что небольшие по размерам землянки оставило автохтонное таёжное население Западной Сибири. Большие же, поскольку на поселении были и наземные сооружения, принадлежали переселенцам, которые ещё не закрепились полностью на новых территориях и не отказались от той формы жилища, которой они были вынуждены пользоваться в процессе перемещения из каких-то других районов. Этнографические материалы и мифология свидетельствуют о высокой степени развития первобытно-коммунистических отношений, соответствующих матриархату с большесемейными коллективами и главенствующей ролью женщин. В мифах говорится, что первой на Земле появлялась женщина. Память об этом сохранило её название – *нэ́* (*нэ́глыс*, от *нэ́глушке* ‘появиться, показаться’). В качестве подтверждения «женского следа» в первенстве появления в таёжной зоне может послужить характерный для северной группы манси вариант мифа «О небесном происхождении и спуске медведицы», который рассказывает о прошлом манси, когда они уходили с насиженных мест предгорий Урала и осваивали новые территории. Миф повествует о небесной жизни медведицы в Верхнем мире у отца *Нуми Тбрум’а* (Верхний мир в мифах ассоциируется с вершинами гор). Однажды увидев раскинувшийся внизу разноцветный яркий ковёр Земли, она выпросилась у отца вниз. Но жизнь на Земле оказалась для неё непривычна: болото с кочкарником, цепкие кусты шиповника с колючками, гнус и комары, жара, голод. От невыносимых земных условий жизни она превращается в медведицу и с наступлением осени задумывается о жилище, в котором можно было бы перезимовать. Она находит

дерево с вывернутыми корнями, с которым договаривается о защите её от болезней и предупреждении об опстности, и под ним обустривает себе жилище-берлогу (*вбуха*). То, что первоначально на земле появляется медведица, а не медведь неоднократно отмечалось исследователями мансийского медвежьего праздника.

В связи с главенствующей ролью женщины в данный исторический период мы находим и соответствующий уклад общественной жизни и быта. В частности, допустимо считать, что в основу модели жилища / полуземлянки была заложена идея о возобновлении, сохранении и продолжении жизни. И первые жилища были разработаны и обустроены женщинами, причём по своему образу и подобию. Носители угорской (хантыйской) традиции называют землянку «дом с животом», «дом с брюхом» и представляется он, как лежащая на спине женщина. Семантически землянка, как вариант – модель пещеры, символизируя собой тот же образный ряд: «живот, чрево, утроба, сосуд Матери». Полуземлянка также сопоставима с материнским чревом: овальная, полутёмная (чаще всего без окон), в центре находится очаг / кострище (*āрась*), от него исходит свет и тепло, а над ним, в верхней её части отверстие для выхода дыма от очага и освещения жилища. Отверстие также могло быть и местом входа *сурум сунт* ‘твёрдое устье’, т. е. вход. Твёрдое, поскольку его края обмазываются глиной, которая со временем затвердевает. В данном контексте отверстие сопоставляется с «пупом» человека и символизирует собой приграничное пространство между жилищем и внешним миром. Естественно подобное помещение формировало представление о жилище, как о некоем вместилище: если оленёнок или телёнок ещё в животе самки, то её чрево так и называется: *пāсыг кол кйвыр* ‘внутренность дома оленёнка’.

В соответствии с представлениями манси о членении окружающего пространства, любое традиционное постоянное жилище делится на привходящую / нижнюю часть – вход-выход, серединную – очажную / жилую и переднюю / верхнюю – священную. Налицо подобие человеческого тела, где низ – ноги; середина – вместилище / чрево с пупом, а верх – голова или образ лежащей на спине женщины.

«Озёрная» модель мироздания. Осваивая береговую жизнь, переселенцы начинают приспособливаться к новым условиям существования. Поселения располагаются, где более всего удобно заниматься рыболовством: по берегам проточных озёр или в местах впадения в озеро или вытекания из него небольших рек. Жилище-землянка в представлениях манси характеризуется «величиной с маленькое озеро», имеющее небольшие ответвления

(*л̄хсам*) в виде заливов (карманов-углов), где в каждом из углов протекает шуршит (*лохацлау́кве*) жизнь. Такими «карманами» в землянке являются разделённые на автономные ячейки жилые зоны, которые образно представляются как *л̄х* ‘курья, залив, заводь’. Каждая из них имеет своё жизненное пространство внутри угла (*л̄хсам патта*) и может существовать самостоятельно: «уголке живота, рождающем девочек, уголке чрева, рождающем мальчиков». Подтверждение этому находим в данных этнографии, когда в одной землянке проживал большесемейный коллектив из нескольких поколений и каждая семья имела свою жилую зону и даже свой очаг. Для сравнения приведём фрагмент сакральной песни младшего сына бога *Т̄орум’а* – *Мир-Суснэ-Хум’а* о его спуске сверху (с Верхнего мира): «Отец, *Нуми Т̄орум* посадил его в люльку из серебра и меди и спустил: На крышу дома брата Озёрного Зверя Мохнатого Мужчины (*Т̄уруй Пунна Хум’а*) упал с грохотом сильной грозы. Как треугольную посудину с тремя углами на три [части] он смял [дом] (*х̄урум с̄амп с̄амың ц̄ўмпыл х̄урмы с̄ампылтастэ*). В данном фрагменте жилище Озёрного Мужчины сравнивается с берестяной посудиной, которой следует черпать «воду из священного озера», чтобы не осквернить источник и не накликал беды (см. **Щ̄ўмпыл**).

Символика топографии внутреннего пространства традиционной землянки (полуземлянки) манси не утратила своего первоначального смысла и в структурности жилого пространства *норкол* ‘бревенчатый дом’, изба (например, см. **А̄вис̄унт**).

Лит.: Верховская, 2004; Гемуев, 1990; Головнёв, 1995; Культовые..., 2004; Перевалова, 2010; Попова, 2008а; Попова, Сподина, 2022; Ромбандеева, 2010; Соколова, 1960, 1963, 1998; Фёдорова, 2000а.

М̄ань – маленький, младший.

М̄ань н̄э тучаң (обр.) – молодой женщины сумочка, обычно для хранения швейных принадлежностей и мелких личных вещей. Девушка, готовящаяся выйти замуж, должна иметь *м̄ань н̄э тучаң*. Сумочку она должна изготовить сама. В центре *тучаң’а*, с его лицевой стороны располагается орнамент *колу н̄акв* ‘шишка [имеющая] дом’, символизирующий семейное счастье, плодородие и благополучие. Т. А. Молданова, даёт объяснение этому орнаменту: «Шишка – символ человека (жен.), на тучане, а «шишка с домом» – женщина, способная к деторождению, в ней, как в

шишке заложены семена новой жизни». По краям сумочка украшается нанизками *тучау лāглыт* ‘ноги сумочки’ – кисти с нанизанным бисером, бусами, монетами, пуговицами и вырезанными из лёгкого металла кружочками (*тучау атуй*). Обычно таким способом украшаются сакральные вещи, из чего следует, что *тучау* вещь не утилитарная, а сакральная. Если случится так, что девушку украдут, то из всех вещей с собой она берёт только эту сумочку.

Лит.: Молданова, 1999; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Мāнь уп (обр. свад.) – невестка.

Мāнь кāсь – пояс набедренный (гигиенический), деталь женской одежды. Представлял собой полоску кожи или сукна, охватывавшую талию, к которой пришивалась ещё одна полоса (из кожи, бересты, стёганой ткани, ровдуги), суживающаяся к концу. Она проходила между ног и заканчивалась оловянной пряжкой, с помощью которой крепилась к поясу спереди. Иногда пояс делали полностью из бересты. Суконный пояс украшали бисером и бусами, берестяной – выскобленным узором. Пояс начинали носить со времени наступления половой зрелости, его использовали до старости, а иногда – до смерти. Говорить о нём считалось неприличным.

Лит.: Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 2000, 2000а; Хэжель, 2001.

Мāнь кол (обр.) – маленький дом, отдельная постройка недалеко от жилого дома, скрытая от чужих глаз и проезжих дорог. Домик, по отношению к жилому, был небольшой, размером с русскую баньку, служил для пребывания девушек и женщин, как в период регул, так и во время родов. Обустройство пространства жилого мансийского дома было упорядочено, где каждый его угол имел своё предназначение согласно укладу и чвлялся недоступным для вторжения негативных сил. Период регул и родов представлялся опасным, как для самих девушек и женщин, так и для окружающих. В эти критические дни они были физически слабы и потому наиболее подвержены воздействию со стороны сверхъестественных сил. В тоже время, от них так же могла исходить опасность, поскольку считается, что менструальная и родильная кровь обладает магической силой. Чтобы не допустить каких-либо негативных последствий в период хаоса

(регулы, роды), эти силы стремились локализовать за пределами жилого дома. Домик практически ничем не оборудованный, кроме нар для ночлега (*п̄л*) с подстилкой из оленьих шкур (*т̄виль*); чувала (*щовал*) для обогрева помещения, нагрева воды и приготовления пищи (в последнее время пользовались печками-буржуйками); маленького окошка для дневного света. На время родов (*мульхотын*) в домике обустраивается специальное место: ставятся вертикально две жерди параллельно друг к другу на расстоянии одного метра, их прикрепляют к полу и потолку, к ним привязывают поперечную жердь на такой высоте, чтобы, сидя на коленях, можно было на неё опереться. На пол кладётся сено или мох, поверх них мягкая стружка (*оссы*), чтобы родившийся ребёнок не запутался в сене или во мху. После рождения ребёнка женщина отдыхала на нарах, для укрывания и под голову использовала старенькую (изношенную) суконную или меховую шубу (*п̄с нуй сахи* или *п̄с совьа сахи*). За роженицей ухаживает пожилая женщина (бабушка), но не родная, родной нельзя, еду ей приносят готовую.

Для пребывания в маленьком доме имеется специальное платье, его одевают и уже не снимают до окончания срока изоляции, за пределы домика его выносить нельзя. Косы расплетают, а волосы убирают в пучок: *кон-блнэ ос б̄щхатнэ порат саг сагуукве ат р̄ви* 'во время регул и родов нельзя заплетать косы'. При расчёсывании упавшие волосы собирают, а затем бросают в огонь, при этом приговаривают: «Я тебе отдаю хорошие волосы, а ты мне дай плохие, включенные волосы». Волосы сжигают только в период пребывания в домике, поскольку они, как и всё в этот период, являются «нечистыми», в смысле таят опасность, в другое время их собирают и кладут в специальный мешочек или коробочку, по поверью они пригодятся после смерти, якобы, для перехода души через горячее море. Подобных запретов, предписаний и наказов довольно много, их должна усвоить каждая девушка с первых дней пребывания в маленьком домике и затем, в течение всей жизни, неукоснительно их соблюдать. В их основе лежат представления о вредоносном воздействии женщины, связанном, во-первых, с их «сакральной нечистотой», базирующейся на физиологических особенностях, во-вторых, с их принадлежностью к чужому роду. Эти представления являются универсальными. Во время проживания в маленьком домике, девушки в качестве посвящения должны были слушать старших женщин, которые находились вместе с ними, рассказывали сказки и доступные для женщин версии мифов. В фольклоре манси имеется цикл сказок, которые принято

считать «женскими», в основном они относятся к женскому половому стереотипу поведения. Посредством этих сказок девушкам внушаются социальные нормы. Некоторые сказки архаичны, в них речь идёт о семейной и социальной активности (власти) женщин не только в обыденной жизни, но и в мире священном, например, цикл мифологических текстов о «Мосьнэ и Порнэ».

Лит.: Попова, 2006; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 2004.

Мāнюв (медв. празд.) – наша сноха, в значении «дорогая», подставное название медведицы.

Лит.: Афанасьева, 2006.

Мāра (мифол.) – прицел.

Мāтыр ут (обр., пох.-помин.) – гроб, букв. некий предмет, например, *мāтыр ут вāруукве* ‘изготовить некий предмет’, т. е. сделать гроб (сыгв. *толыхна*). В качестве гроба манси использовали традиционную лодку-калданку. У лодки спиливают носовую и кормовую часть, середину оставляют в длину роста покойного. Отпиленные части идут на заделывание торцовых отверстий и изготовление плоской крышки для него. Если нет лодки, то весь гроб делается из досок. Но, по поверью, требуется лодка, которая, будет нужна покойнику летом. Если доски остаются, их сжигают в день похорон, после того как умершего увезут на кладбище, разбрасывать или пользоваться ими нельзя. Долбленную лодку делали из осины. С осиной, как символом мира мёртвых (предков) манси связывают представления о Нижнем мире. Прежде, чем положить в гроб покойного, его очищают: на кончик ниточки завязывается кусочек шкурки, по дну гроба водят им и при этом пищат как мыши. Затем на дно гроба кладут четыре (пять) полос стружки (поперёк гроба), затем стелют шкуру оленя. На них укладывают тело покойного и закрывают крышкой. В прошлом обязательным было, независимо от времени года, доставлять на кладбище (*савын кан*) гроб-лодку с телом усопшего на нарте. В наше время этот обычай хотя и имеет место, но встречается крайне редко. Нарты, лодка – это формы переправы в иной мир.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1993.

Мёҗкв (обр., мифол.) – лесной дух, горный дух, антропоморфное сверхъестественное существо. В фольклоре представляются, как лесные жители (*вõрут*) в одеждах из шкур, великаны (*вõрт õлнэ капаит* или *воркапаит*) ростом с лиственницу. Из мифа «Как создали человека» известно, что *мёҗкв*’ы – это первые люди, первые семь человеческих фигур, которые по поручению Верховного бога (*Нуми Тõрум*’а) были вырублены из лиственницы его братом *Танал ойк*’ой и убежавшие в лес от дуновения *Нуми Тõрум*’а. Лиственница – один из символов *мёҗкв*’ов: они сами сделаны из лиственницы; для постройки дома они вырывали с корнем самые огромные лиственницы и укладывали их в ряды; посохи и обувь также были изготовлены из ствола и коры этого дерева. Они имеют несколько голов (от одной до семи), от одного до трёх огромных глаза и большой рот. А когда они едят, челюсти у них так двигаются, что куски только мелькают и кажется, «...если бы перед ними стоял слабый человек, то они его бы вдохнули». *Мёҗкв*’ы имеют семьи, у них, как и у людей, есть жёны, дети. В верованиях они сверхъестественные существа *ур мёҗкв*, *вõр мёҗкв* ‘горный *мёҗкв*, лесной *мёҗкв*’. Предстают перед человеком в образе чёрного ворона, так как считается, что после смерти их душа (*лылы*) вылетает в облике этой птицы. Общаются посредством тайного языка, а в присутствии чужих, язык заменяют на свист. Считается, что убить *мёҗкв*’а можно только медной пулей, выстрелив из ружья прямо в грудь, где находится его уязвимое место. По их антропологическому типу говорится, что помимо высокого роста, они были белокожие, но с чёрными волосами и тёмными узкими полуоткрытыми глазами, маленьким тупым носом. Когда-то эти племена двигались на восток, со стороны юго-запада, нынешнего Южного Урала. В современных представлениях манси, *мёҗкв*’ы – чаще всего существа глупые, с негативной окраской, но именно они имеют непосредственное отношение к древнему населению гор и предгорий Среднего Урала. Об их долгом пребывании здесь, свидетельствуют многочисленные названия оронимов: *мёҗкв а́хвтас* ‘меҗква камень’, *мёҗкв мёсыг* ‘меҗква излучина (реки)’, *мёҗкв*’ыт *ур* ‘меҗквов гора’, *мёҗкв пõварам нильтан* ‘обрыв с которого свалился мёҗкв’. Большие пещеры или провалы в горах у манси ассоциируются с жилищем *мёҗкв*’ов (*мёҗкв колыу сяхл*); возвышенность, где находится каменное жилище (*а́хвтас кол õлнэ ур*); каменный дом (*а́хвтас кол*). Сначала это были дикари огромного роста в одежде из шкур, даже совместное проживание сопровождалось постоянными ссорами. Имели единственную заботу и желание – добыть еду. Съедали всё, что ни попадётся. Они заселяли горные площади на севере Урала (см. **Лӯи вõт**).

Мёуqv’ы, чаще всего, представляются удачливыми охотниками преимущественно на лося, дикого оленя и пушного зверя: «чёрный зверь, красный зверь». Например, в сюжете космогонического мифа «О погоне и добыче шестиногого лося» говорится, что «женщина видела, как *мёуqv* шестиногого лося гнал». О поселенцах Урала, охотниках на крупных стадных копытных, передвигавшихся, например, вслед за гуртом лося по путям их сезонных миграций, высказываются и учёные археологи. Как коллектив братьев-охотников они проживают в лесу, в большом доме и нет ни слова о женщинах в нём, они всегда где-то в стороне. Кроме охоты, их любимое занятие – игра в карты (иногда в шашки): «Вниз спускается, там и правда, комната пустая. Один стол стоит. По четырём углам, четыре стула, карты лежат. Только успел сесть, три брата появились. Один из братьев с тремя головами, один с двумя и третий с одной головой. Говорят: “Давай сыграем (*касърлэв*)”».

Большой дом, братья, множество голов и глаз, большой рот и рост (символ увеличения числа иницилируемых неофитов), обязательные атрибуты мужских инициаций и эта символика хорошо просматривается в Медвежьем празднике, если добавить промискуитет (*мёуqv’ы* и *Мис хум* исполняют сценки сексуальной направленности), можно говорить о древности их образов. Наиболее часто в мифологических текстах упоминается «великое племя *меуков*» (*силум мёуqv султмил*, где *силаве* ‘большие, огромные’). Но, в данном контексте следует понимать, что отмечается не величина, а сила – «силачей *мёуqv’ов* племя» (от *силаяуqvе* ‘рассечь, разрезать одним взмахом’), что является мифологическим показателем силы. В этот период *мёуqv’ы* выступают совместно с подобными им коллективами древних людей *утици* (см. **Утици**) уже не как древние охотники, а как воины. У них даже есть общий предводитель *Тулям урыу ойк’а* ‘Хребта *Тулям* защитник мужчина’. Им пришлось столкнуться с новыми, чужими племенами воинов, которые проникли изначально на Южный Урал и Приуралье, а затем и на Северный Урал. *Мбсьхум’у* с братьями и товарищами, удалось оттеснить «народ с луками»: *мёуqv’ов* и *утици* с их исконных территорий и поселиться здесь самим. В мифах говорится, что этот народ был, сравним с нашествием лиственных деревьев, в частности – берёзы. *Мёуqv’ы* ничего так не боятся, как лица, прикрытого берестяной маской (*сās нёл*). Увидев её, *мёуqv’ы* в беспомощности убегают, натываются на палки и падают замертво. Известно, что берёста, и само дерево берёза – это сакральный символ материнства и материнского народа *мбсь*. Для *мёуqv’ов*, обитающих в лесистых, преимущественно

хвойных горных плато, естественно, берёза символизирует чужое, пришедшее [население]. И как принято у завоевателей – люди *мōсь мāхум*, насажая своих богов и героев на отвоёванной территории, делают всё возможное, чтобы уничтожить и придать забвению прежде почитаемых миров. С этой целью, воинов-*мёуqv*'ов (в их лице и *пор мāхум* 'народ *пор*' который они представляют), превращают в глупых существ и людоедов (видимо отчаянно защищали рубежи своей территории), т. е. они становятся отрицательными персонажами последующих мифов, легенд и сказок (гиперболизированный образ *чужого, враждебного*). В то же время, отступая с гор, *мёуqv*'ы отодвигали народы, с уже обжитых территорий, поэтому особо страшными людоедами они представляются в текстах мифов соседних с манси народами. В некоторых группах северных манси (например, в.сосьв., ср.сосьв.), *мёуqv*'ы оказываются в роли добрых дедушек, помогающие мальчикам приобретать навыки охотников, например, диалог бабушки с вернувшимся из леса внуком: «Ну, каких ты хороших дедушек [*мёуqv*'ов] имеешь. Я думала, что дедушки тебя съедят». – «Нет, дедушки меня очень жалеют». И, если следовать информации Л. Н. Гондатти, полученной им от манси на Сев. Сосьве, где речь идёт о появлении мансийского языка после Потопа, то, в период *мёуqv*'ов его уже можно обозначить, т. к. название *мёуqv* с др.-манс. могло означать *мон-кав* 'мать-отец' (родители), как и в современном языке – *съянь-āсь* 'мать-отец' (родители). В настоящее время манси к словосочетанию *мон-кав* относятся с пренебрежением (это тоже один из факторов, который даёт негативное отношение к сказочным персонажам *мёуqv*'ам), поскольку древнее название родителей в наше время являются словами из ненормативной лексики.

У манси популярен сюжет о семи богатырях-братьях-*мёуqv*'ах. *Мёуqv*'ы, отступив на восток, сначала расположились в верховьях рек Лозьвы и Сев. Сосьвы, а затем, некоторая их часть ушла на Ляпин (*Сōрахт*) и Обь (Вежакары). Здесь они продолжают оставаться воинами, поскольку в фольклоре говорится, что они войско «в блестящей одежде из серебра и золота» (очевидно, *кёр лахыр* 'железная кольчуга', доспехи). О том, как они оказались на Сосьве и Сыгве (Ляпин) говорится в преданиях. Например, что выше Сартыньи (*Сōртың-я*), версты на полторы, жила одна женщина *Уринэ* с семью сыновьями-богатырями. Они были выходцами с истоков Сев. Сосьвы – *Тōрум*'у подобное племя (верхние), богатыри [с] пещеры *Вāнқыр нёл* (*тōрум сир вāнқыр нёл бтырыт*), но здесь занимались подобно другим богатырям только тем, что грабили проезжающих.

Для того чтобы знать время проезжающих лодок, они протянули через реку верёвку с колокольчиками и лишь только раздавался их звон, они выходили, пробивали стрелами лодки, убивали сидящих в них и забирали всё имущество. Узнал про это *Тагт Котиль Ойка*, рассердился и говорит: «Я и божеский сын, а себе такого не позволяю». Пошёл, нагнал на них сон, во время которого перерезал веревку, протянутую через реку, и спрятал их кольчуги. Затем послал на них богатырей, которые их всех перебили, так как они сражаться без кольчуг не могли. Мать их с горя превратилась в камень, который лежит тут же в реке, с левой стороны. В другом предании о них же, семи братьях из *Ахвтаc үс*'а говорится, что они жили на расстоянии одной остановки от Берёзово (*Халь үс*) по направлению к Сартынье на Святом мысу (*Ялтыу нёл*, современное поселение Шайтанка). Их называют вогульскими богатырями (*вохол отырыт*): «то ли наводнением (прибывшей водой) принесённые насквозь (быстро) вогульские богатыри с 150 прислужниками», то ли сами: «Толпой резко (крепко) грёбшие [по] течению». Их победил *Тагт Котиль Ойка*, и они ушли на Сыгву (Ляпин), где обосновались в Сорахте. Здесь, в лиственничном лесу на горе, в большом доме со стенами из двух-трёх соединённых лиственниц «обитает» Сбрахт Талях Ойка 'Вершины Сбрахта муж.'. Несмотря на то, что они воины, их основная роль всё же благородная – «дедушки», обучающие приёмам охоты юношей. В традиции северной группы манси *ме́нкв*'ы остались как защитники, охранители священной территории. Внешний облик *ме́нкв*'ов подобен человеку, но у них заострённые головы. Вырезанные из дерева антропоморфные фигуры *ме́нкв*'ов, изображаются с остроконечными головами. Такие фигуры обычно используются в роли охранителей (или сторожей) культового места с «жилищем» духа. Например, *а́рась в́атат у́рнэ ме́нквыт* 'ме́нквы охраняющие кромку костра' – два столбика по краю костра, верхушки обтесаны в виде острых голов; *ле́ухсунт у́рнэ ме́нквыт* 'ме́нквы охраняющие начало (порог) дороги' – по дороге к святилищу на кедре или двух, вырезаны схематические лица с острой макушкой; *а́висунт у́рнэ ме́нквыт* 'ме́нквы охраняющие вход (порог) двери' – обычно четыре остроголовых столбика по углам избышки (*у́ра*) жилища духа. Как воины-охранители дороги к святилищу они выступают войском (*х́онт*) которое символизируют вытесанные из дерева фигуры семи ме́нквов (*са́т ме́нкв*). Обычно возле них мужчины останавливаются передохнуть. Привал делается якобы для того, чтобы, пока мужчины угощают и обращаются с просьбами к семи ме́нквам, самый младший из них (*ме́нкв ны́грись* 'юноша-ме́нкв') должен добежать

до святилища и сообщить, что к его порогу, для отправления обряда, идут люди. Если духу будет неудобно принять идущих к нему, то «войско» их не пропустит.

Лит.: Гемуев, Бауло, 1999; Гемуев, Сагалаев, 1986; Гемуев, Сагалаев., Соловьёв, 1989; Гондтти, 1888; Золотарёв, 1964; Источники..., 1987; Культовые..., 2004; Мифы..., 1990; Павлов, 2015; Попова, 2003, 2017; *Тāgt* ..., 2001; Соколова, 1987; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Мис (мифол.) – существа близкие лесным духам – *мис* (манс.), *миш* (хант.); лесные люди (*вб́рмис*), встречаются только у северных групп обских угров, единым является представление, что *мис* дают охотничью удачу, изобилие, в деталях некоторые характеристики различаются. *Мис* обычно недоступны взору человека, обитают за тонким слоем бересты, и становятся видимыми по своему желанию. Отличить *мис* можно по наличию длинной шеи, семи пальцев на руках. Они, как и *мёу́кв’ы*, помогают юношам, обучают приёмам охоты в лесной избушке.

Литер.: Источники..., 1987; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Мис мāхум (мифол.) – народ *мис*, по З. П. Соколовой – это легендарный народ, предки тех групп манси, которые не сохранились до наших дней, они ассимилировались хантами, но в памяти потомков сохранились о них легенды. Название народа определяется по их мифам, в которых упоминается занятие скотоводством (*мис* ‘корова’) и земледелием (*мā тэ́н* ‘урожай земли’, букв. [с] земли еда). До переселения *мис-мāхум* проживали совместно с племенами *мось* (*Мб́сьнэ*) и *пор* (*Порнэ*), это совершенно другие женские коллективы, не схожие с обитателями Урала. *Мис-мāхум* с *мось* имели тесные родственные связи и общий язык, а с *пор* лишь смешанный язык. Из этих трёх групп *пор* считается народом более развитым в экономическом плане, они умеют пользоваться железом (имели железные лыжи). Насиженные места население *мис-мāхум* было вынуждено покинуть. С их уходом в женских коллективах начались ссоры. В итоге *Порнэ* убивает *Мб́сьнэ*, помышляет погубить и её детей (дочь и сын), но, они узнают об этом и убегают. *Порнэ* бросается за ними в погоню, но девочка, преграждая ей путь, попеременно бросает за свою спину: гребень, огниво и точильный брусок. <...> От бруска выросли высокие ледяные горы без всякой растительности, которые *Порнэ* не одолела. Девочка *Мось*

āgi ‘дочь *Мось*’ (в её лице и народ *мось*), попала на *Нёр* (*н̄яр-ур* ‘голые горы’ – Приполярный Урал) поэтому в горах она не задержалась. Перебираясь через них, она оказалась на низменной болотисто-таёжной части предгорий, где потеряла брата, который утонул в болоте. *Мось āgi* пришла к *мис-мāхум*’ам как к родственникам (*сасыг палт* к дядьям, братьям матери). Территория, на которой они обосновались – это место проживания современной сыгв. / ляпинской диалектной группы северных манси. *Мис-мāхум*, обживая новую территорию, занимаются охотничьим промыслом и пасут большие стада оленей. В текстах обращает внимание их богатая меховая одежда украшенная орнаментом. Кроме того, у них были шелка и сукно, медь и железо от торговли (мена) с «царскими городами». Это им приписывают изобретение охотничьих и рыболовных орудий труда и снаряжения. Они обладали знаниями об устройстве Земли и её происхождении. В записях П. Е. Шешкина говорится, что с *мис-мāхум*’овского времени становится известно о происхождении Луны, Солнца, звёзд. Когда к ним пришли близкие в прошлом племена *мось*, то и они стали обладателями всего этого богатства. В верховьях Сев. Сосьвы *Миснэ* и *Мисхум* считаются предками – первожителем (*бпарись*) д. Менкв-я (по названию р. *Мёнкв-я* ‘Река *менкв*’ов’). На берегу этой реки стоял дом, в котором проживали *Мисхум* и *Миснэ*, но стали появляться люди, и они ушли в лес. С тех пор они почитаются здесь как духи предки. Когда-то возле деревни стояли три огромные ели – это были воины-*мёнкв*’ы (*хōнт*), они охраняли дом *мис*. От чувала *мис* осталось кострище, которое есть до сих пор и почитается как священное место, так как угол этого кострища из красного песка. К этому месту люди не подходят, чтобы не нарушить его святость. Считают, что, нарушив запрет, их ожидает наказание, так как заметили, если корова или лошадь нечаянно наступали на этот красный песок, то у них удлинялось копыто. В своё время В. Н. Чернецов также записал сведения о *Мёнкв-я пāвыл*, что у них *бпарись* – *мёнкв*, в старое время они пришли в посёлок и там жили, что *мёнкв* имеет вид ели (*хōвт*), поэтому из ели нельзя делать таганы, и ель считается деревом *мёнкв*’а. Из чего следует, что вначале жили *мёнкв*’ы, затем появились *мис мāхум*, а *мёнкв*’ы в этой деревне стали почитаться как предки, в образе ели, стали охранять жилище *мис*’ов. Затем пришли люди и стали почитать уже *мис мāхум*’ов своими предками, а в честь былых заслуг *мёнкв*’ов, как воинов – стражей они называли речку *Мёнкв-я*. Каких-либо столкновений или войн между *мёнкв*’ами и *мис мāхум*’ами не зафиксировано никакими источниками. В отличие от *мёнкв*’ов, они добрые лесные духи и рост у них чуть выше

человека (не великаны). Отличить существо *мис* от человека можно тем, что он имеет длинную шею, шесть-семь пальцев. Они, как и *мёукв*'ы помогают юношам, обучают приёмам охоты. Деревом *мис* считается ель, так как оно их защищает, животное – соболь, особо почитаются в верховье р. Сев. Сосьва. Здесь, почти каждому мальчику посвящают духом-защитником *Мис хум*'а, в надежде, что и ребёнок в будущем будет таким же удачливым охотником, как и его охранитель.

Лит.: Источники..., 1987; Лукина, 1990; Попова, 2003, 2020; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1987.

Миснэ (мифол.) – женщина *Мис*, лесное существо. По представлениям манси, *мис*, *миснэ* являются покровителями охотников по своей функции. Внешне её трудно отличить от человеческой женщины, чей образ она принимает, чтобы показаться. Наоборот, она имеет очень красивый внешний вид, на ней яркий платок и расшитая узорами меховая шуба (*саху*). Отличить её можно только по конечности ноги, вместо которой – копыто. Имеет способность заманить к себе охотника, но если он не пожелает на ней жениться, лишает его охотничьей удачи. Может отомстить, наведя порчу на весь род, вплоть до его полного вымирания, т. е. жизнь потечёт в обратную сторону (*ювле-сбсхаты*). Для людей она невидима, распознать её может только человек, с необычными способностями (*сампаль вбпсын хотна*). Имеет магические способности, например, вместо поварёшки может затолкать руку в кипящий суп и помешать его.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; *Тэгт...*, 2001.

Мось ма́хум (мифол.) – народ *мось*.

Лит.: Мартынова, 1964; Пивнева, 2005; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1998; Чернецов, 1939.

Мёртым ма́ (мифол.) – тёплая земля (южный край), находится по ту сторону полудня, где живут *Мёртым Эква* и *Мёртым ойка* (женщина и мужчина стороны Мортым), туда улетают на зиму птицы. В этой земле живут особые обитатели: *мёртым ўй*, *мёртым товлың ўй* – очень красивые, прилетающие сюда птицы. Здесь находится озеро с живой водой (*лылың вит тўр*). *Мёртым Эква-ойка* едят птиц, кости и пух везде

разбросаны, причём кости и скелеты они не расчлениают, а оставляют целыми. Весной они собирают кости, пух, перо и опускают в озеро, птицы оживают и улетают. Сами *Мёртым Эква-бйка*, когда состарятся, купаются в этом озере и становятся маленькими детьми. Вход в эту землю загоразживает камень, который имеет ноги на которых он стоит (*лāглың āхвтас*), если кто пожелает пройти в *мёртым мā*, камень опускается и давит его, даже некоторые птицы попадают под него. Под камнем птицы не летят, а проходят на лапках. Кроме того, для защиты от нежелательных гостей, имеется железный перевес, в котором запутываются пытающиеся проникнуть. Также у камня живут, охранители – женщина и мужчина (*Ўрнэ Эква-бйка*), которые сторожат проход с помощью медведя и волка.

Лит.: Источники..., 1987; Ромбандеева, 1993.

Мōсьнэ (мифол.) – говорящая, сказывающая женщина (от *мōньсюнке* ‘говорить’ и *нэ* ‘женщина’).

Лит.: Источники..., 1987; Мифы..., 2005; Ромбандеева, 1993.

Мувырн нāрап (мифол.) – оружие, от *мувр* ‘дубина’ (например, колот, для сбивания кедровых шишек; сшибатель – палка с набалдашником) и *нарап* ‘деревянный стержень, рукоять’, тупое ударное оружие, происходит от палки.

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Мульхотым кол (обр., род.) – родильный дом, так называется *мāнь-кол* в период родов.

Лит.: Попова, 2010а.

Мўлы сām (обр.) – священный угол дома. Здесь, на полке (см. **Пупыг норма**), в специальном ящичке (*улам тōтан*) или мешочке (*улам хўрыг*), хранятся семейные святыни (*улам вāримут*) хозяина дома (*колн бйка*) или духа хранителя дома (*колн пупыг*) и др. семейных духов-покровителей. Там же находятся и все приносимые приклады (*арсын*), посвящённые духам-предкам семьи. Именно священный угол дома является наиболее сакральным местом: его обмазывают кровью жертвенного животного, сюда

сливают сакральную воду, которой обмывали покойного и *сбс* – «святой бульон» после варки медвежьего мяса.

Лит.: Гемуев, 1990; Источники., 1987; Попова, 2003.

Н

Нāй-ōтырыт (мифол.) – героини-богатыри, духи-предки в антропоморфной ипостаси, где *нāй* ‘выдающаяся женщина (героиня, богатырка)’, *ōтыр* ‘богатырь, выдающийся воин, божество или культурный герой’, доставившие (добывшие) какие-либо блага для своего народа, почитающиеся и как кровные родственники *акянүв-āкванүв* ‘наши дедушки-бабушки. Всё, что касалось родового духа-предка (определяющие его атрибуты; обр. поклонения в его честь; *нāй-ōтыр тāн* ‘мелодия духа-предка’; *кайсов* ‘призывная молитва’; *нāй-ōтыр кāстул лāтыу* ‘призывный речитатив, сказание о его деяниях и подвигах’; *ййкв* ‘танец’) относилось к святыням рода, и было сакрализовано, представители других родов не должны были видеть и слышать о них что-либо.

Лит.: Источники., 1987; Попова, 2014б, 2015, 2016в; Ромбандеева, 1993.

Нāй сāныт йис (мифол.) – Огня [хранящегося] в коробе древнее время, представления, связанные с содержанием и почитанием Огня. В истории манси выделяется значительный период жизни, который в мифах обозначен, как время «вечного огня» (*саюм нāй йист*), т. е. тлеющего (от древесных гнилушек), и потому никогда не гаснущего. В то время, когда люди ещё не умели добывать огонь, например, с помощью камня (*āхвтасын тāплакын рāтнэ нāй вēсаре торгамтаман мус*), его содержали в специальной ёмкости – *нāй сāны* ‘огонь [хранящий] короб’. Первый огонь, появившийся от уголька пожарища, люди представляли святым духом, выросшем в глубоком коробе (*яныгмау сāн кйврыу*). Применительно к огню используется термин *нāй*, который обозначает как дикий огонь (огненную стихию), так и домашний (очаг). Следует отметить, что в.сосьв. группа манси огонь (очаг) называет *нāй* (по месту проживания божества *Нярас Нāй Эква*), ср.сосьв. н.сосьв., и сыгвинские – *уля*. Время хранения

огня в коробе у манси ассоциируется с периодом *Эрыг йиис хопал* ‘песенное древнее время’. Отличается наличием больших многосемейных, многопоколенных общностей (семьи, рода, племена), в одном жилище могло проживать совместно до трёх десятков человек, но при этом каждое небольшое объединение (семейно-родственное) имело свой очаг, который разжигался из общинного короба – хранилища огня. Ёмкость изготавливалась из бересты или коры ивы (где нет берёзы). Боковины делались высокими (*кйврыу* ‘глубокий’), дно наполнялось землёй. Чтобы огонь не погас, поверх земли насыпалось такое же количество золы. Здесь огонь уменьшался до тлеющих угольков из кусочков берёзового или ивового нароста (*сэныг*), разновидность трутового гриба (*таплак*). Поверхность тлеющих угольков запорашивалась золой, чтобы был свободный доступ воздуха, и они не угосали от собственного жара. Подождённые кусочки (*нйиу сэныг*) тлеют в золе до тех пор, пока не превратятся в пепел. К догорающим уголькам добавляют новые просушенные кусочки, их подкладывают постоянно и днём, и ночью, таким образом, огонь не затухает никогда. Огонь в семейном очаге (или чувале) считался священным (*ялтыу*), его оберегали от чужих. Гости не должны были прикасаться к огню, разводить или поддерживать его, варить на нём, их допускали только погреться. Если гость пошевелил огонь или подбросил дров, то он должен что-нибудь положить в него, например, монетку, кольцо, серьги и т. д. Если человек ничего не пожертвовал огню, то совершил грех и получит наказание (у него могут опухнуть лицо, руки и пальцы). Кроме семейного хранилища было и главное *соссау оьсьнэ нйй сэныт* ‘всенародное / общинное хранилище огня’ (или *ялтыу нйй сэныт кйврыу*).

Для сбережения огня назначались особые люди, которые постоянно присматривали за ним – *нйй хуиц* ‘огня слуги’ или *нйй хуиц Энкыт* ‘огня слуги женщины-матери’. Хранители огня освобождались от любой другой работы и промысла, их забота – круглый год поддерживать и оберегать огонь. Этот короб с незатухающим огнём они всегда и всюду носили с собой, не оставляя ни на минуту. На долговременных стоянках костёр (*арась*) для приготовления пищи и обогрева разжигали от уголька из короба, а *нйй сэныт* хранили отдельно. Разводить и поддерживать огонь в кострище разрешалось тоже только хранителям. Если кто-либо из общины отлучался на несколько дней на охоту, или другой промысел, то с собой брал *нййсам* ‘огня уголёк / глазок’ (букв. кусочек) и хранил его до возвращения на общую стоянку. Когда всей общиной люди перебирались на другое место поселения, то короб с огнём перевозили на плотах. Если

же переселялись недалеко, то короб укрепляли дополнительным каркасом из тальника, затем его ставили на жерди и несли на руках (как на носилках). В рукописных текстах П. Е. Шешкина говорится, что предки манси, перемещаясь с европейской и восточно-азиатской сторон на территорию таёжно-болотистой части Зап.-Сибирской низменности, священный огонь (*ялпыу нāй*) переносили с собой. Здесь, в восточной части Урала было определено два места, предназначенных для сбора всех принесённых с собой хранилищ огня (*ялпыу нāй сāныт*), где они и были погашены. На месте потушенных хранилищ огня были устроены святилища-храмы, куда почётно были посажены и объявлены святыми покровителями матери огня. Принесённый огонь с востока был возведён духом Огонь-мать в истоках верхнего течения р. Казым в образе кошки, а огонь, доставленный с запада, представлен духом Огонь-мать в верховье р. Сев. Сосьва в образе лягушки. С этого времени и до наших дней в традиции существует обращение к святому духу-Огонь как к живому существу: огонь-женщина, огонь-мать.

Настоящие верования отличаются от представлений об огне периода вечного огня, сверхогоня, который жил с человеком бок о бок на равных, разговаривал с ним на одном языке, был более жарким, горел ярче, но был утрачен по вине людей. Но и позднее сохранилось заботливое и почтительное отношение к огню как святыне. К огню должно быть уважительное обращение, иначе он может рассердиться и наслёт много неприятностей. Например, одна женщина очень плохо обращалась со своим домашним огнём. Весь домашний сор и мусор бросала в очаг. Её дети, часто баловались с огнём, трогали его, а она им не делала замечаний. Ночью к этому огню пришла в гости Огонь-женщина соседского очага, они пообщались, посетовали на нерадивую хозяйку и разошлись, а наутро случился пожар и дом сгорел. Не понимая природы огня его, боялись, чтобы избежать несчастья ему молились, приносили жертвы. Манси верили, что огонь живёт в особом духе и может появляться там, где сам пожелает. Зная его опасные свойства, остерегались огня: не разрешали разводить огонь зря, разбрасывать головёшки и угли, тыкать в огонь палками или любыми другими острыми предметами. Также нельзя было огонь ругать, плевать в него, или играть с ним. Если у кого-либо в коробе огонь нечаянно гас, то в общине начинался траур. По потухшему огню делали поминки, оплакивали, как умершего человека. Хранителями огня были женщины, что нашло отражение в развитии поклонения божеству Огонь-мать – *Нāй сāнь* или *Нāй Э́ук*, божеству Огонь-жен. – *Нāй Э́ква*; использованию сакральных

образов (лягушка, кошка). Огонь выступает как центральный символ объединения семьи и общества; обеспечивающий жизнь коллектива; его утрата равна смерти.

Лит.: Попова, 2020; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Нāин ё́свес (мифол.) – сгорел, огонь уничтожил. *Кол нāй āуквалыг ты тўсьхатас, нōх-ё́сулавес и āхвтас!* ‘Избушка огненным столбом взметнулась (вертикально), вверх потекла [огнём] и окаменела!’

Лит.: Тāгт..., 2001.

Нāхвасаңкве (обр.) – вылупиться (из яйца).

Нёлтың саюм тунраң ойкарись (медв. празд.) – мышонок (один из образов медведя), в сценке на Медвежьем празднике его называют уничижительно: носатый гнилой тундровый мужичок; носатый тундровый кусочек [меха] мужичок; носатый, маленький как соринка, плюгавенький зверёк.

Лит.: Попова, 2017б.

Нёр (няр) ур (мифол.) – голые горы, в одном из мифологических текстов говорится, что они образовались от точильного бруска, который бросила за свою спину девочка *Мось*, чтобы спастись вместе с братиком от преследовавшей их злой женщины *Пор*. Высокие ледяные/каменные горы без всякой растительности, территория Приполярного Урала.

Лит.: Ромбандеева, 1993.

Нильтаң вāта (обр.) – яр (высокий, песчаный берег).

Нильтаң пāвыл – д. Верхнее Нильдино, поселение в верховьях Сев. Сосьвы.

Нуй сахи (обр.) – шуба из сукна.

Нэ, э́ква (мифол.) – женщина.

Нэ ййкв (обр., мифол.) – женский танец. Многие женские, т. н. «производственные танцы», которые сейчас показывают со сцены: «сбор черёмухи»; «выделывание шкурки соболя»; «танец рыбачек» и др., в прошлом носили обрядовый характер. Первоначально они могли иметь значение, связанное с магией женского тела как символа плодородия и выражавшегося демонстрацией плодоносящих сил. Статус священного имеют женские танцы, которые и сегодня исполняются на традиционном мансийском Медвежьем празднике. Например, «Филин и семь Порнэ», где филин сватается к девушкам, а получив отказ, вызывает снег и заваливает снегом их избушку; «*Ўй ййкв*» ‘Зверя [медведицы] танец’, единственный сакральный танец в исполнении женщины северной группы манси. Танцами, в которых изображались повадки животных, преимущественно птиц, сопровождалась и инсценированные песни о вороне, о кукушке, о куличке-ветловне, и др. В. Н. Чернецов, лично наблюдавший исполнение песни о кукушке, пишет, что по её окончании, входит женщина и танцует, подражая движениям кукушки: кивает головой, приседает, качает головой, рассказывает свою историю и поёт. Особенностью танцев Вороньего дня, отмеченной Н. И. Новиковой, было изображение весеннего поведения птиц, танцуя, женщины, закрывали лицо и голову платком, оставляя лишь небольшое отверстие для глаз. Эти песни – «осколки» древних ритуальных действий, в прошлом, при их исполнении использовались специальные одеяния, сшитые из птичьих шкурок. По мнению В. Н. Чернецова, из содержания песен следует, что в них отражены представления о разных территориальных группах, чьи духи-предки имели ипостаси разных пород птиц. В танцах изображали не только духа-предка в образе птицы. Например, на Медвежьем празднике в с. Сосьва (1994 г.) женщиной-манси, чей дух-предок рода имеет образ щуки (*Сорт ойка*) исполнялся «Танец рыбы».

Лит.: Источники..., 1987; Новикова, 1995; Попова, 2017б.

Нэ катын паттыслум (обр. свад.) – жену добыл, букв. женщину в руки уронил (женился).

Нэ пал (обр., мифол.) – женская сторона.

Нэ тотсум (обр. свад.) – жену привёл, тоже, что и **Нэ катн-паттыслум**.

Нэң, э́кваң (обр. свад.) – женатый.

Нэ́т лё́ңх (обр.) – женская дорога. В пути, подъезжая к опасному для женщин месту, лодки причаливали к берегу и все девочки, девушки, женщины выходили на сушу и несколько километров шли пешком. В лодках могли оставаться только младенцы и старые женщины, но и их, из-за предосторожности, укладывали на дно лодки и накрывали пологом. Подводный правитель *Куль* особенно любил переворачивать лодки с девушками, женщинами и свадебные лодки с невестой и приданым. Чтобы избежать трагедии, женщины совершали пешие переходы.

Лит.: Ромбандеева, 1993.

Нюплахтнэ (обр.) – сватающий (кого-то человек), архаичное слово от *нюплахтуукве* ‘свататься’.

Лит.: Ромбандеева, 2010.

Нюрум – 1. травянистый берег, заливной луг (обширная луговина в пойме реки); 2. мощный, сильный.

Нюрум үй / нюрум вöй (медв. празд.) – сильный зверь; луговой зверь; зверь речной поймы, иносказательное название медведя.

Ня́ра – 1. твёрдый, неумолимый (о человеке); 2. прочный (о стали); 3. сильный (о ветре).

Ня́врам (обр.) – ребёнок, дитя.

Ня́врам мöйтыт (обр.) – детские сказки. В прошлом, у манси, было принято собираться вместе в определённом доме, где жил умелый рассказчик (в каждой деревне были такие признанные дома). В одном доме собирались в основном мужчины, в другом – подростки и в третьем – женщины и дети: девочки, и маленькие мальчики. Подростки располагались обычно в доме мужчины, который умел играть на *санквылтап*’е, петь и рассказывать доступные для детей варианты мифов. Иногда сказитель просил пересказать услышанное, таким образом выявлялись будущие рассказчики. Подобные сборы устраивали обычно в зимнее время года.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Няврамың нэ (обр. род., свад.) – ребёнка имеющая женщина.

Няньуй (обр., медв. празд.) – хлебные звери, вотивные игрушки, фигурки животных, слепленные из теста, используются в обрядовой практике, например, на Медвежьем празднике.

Лит.: Источники.., 1987; Попова, 2008; Ромбандеева, 1993.

Нярквалы (обр. род.) – кожаная верёвка, букв. голая верёвка (*няр* ‘голый’ и *квалы* ‘верёвка’) – из выделанной шкуры со спины лося, в виде узкого, длинного ремня при помощи которого прикрепляется к потолку детская колыбелька.

Лит.: Попова, 2024; Фёдорова, 1988.

О Ō

Олнаны (обр., мифол.) – блюдо для денег (от *олн* ‘деньги’ и *аны* ‘полая ёмкость, блюдо, блюдо’), предназначено для сбора денег на общие траты (своего рода копилка). Может быть и серебряным, такой перевод блюду дают чаще всего. В период проведения значимых мероприятий (обряды, праздники), его ставят на стул или столик при входе. Каждый вошедший кладёт деньги, по мере своих возможностей. В мифологических текстах называется *сялголн аны* ‘звнящих (т. е. металлических) денег блюдо’. Металлические (издающие звон) деньги в сакральном, ценностном смысле имеют значение серебра (см. **Сялголн**). Отличается от общего блюда для «ссыпок» (см. **Аны**).

Лит.: Попова, 2008; Ромбандеева, 1993.

Ома (обр. род.) – мать (кормящая), может быть и биологическая, но в значении этого слова отсутствует функция матери-родительницы, дающей жизнь. Лексема *о-ма*, где *-о* является местоимённым корнем с указательным значением «этот, тот», *ма* – словообразовательная морфема (суф.) в значении «кормить / прокормиться». Подобный смысл можно увидеть в близких по семантике словах, например, *мā* ‘земля’, чаще всего

употребляется как мать-земля в значении «кормилица». *Мāг* ‘мёд’, символ изобилия. *Мāгыл* ‘грудь женская’, живительный источник вскармливания грудных детей. Словообразовательный суф. *мā* имеется в словах *м-āнь* ‘маленький’, *мāньлат* ‘юный, молодой’ и *матум* ‘старый (о человеке)’, т. е. в тех словах, что обозначают категорию людей, которые ещё не могут, или уже не могут сами себя прокормить.

Лит.: Попова, 2003, 2006; Ромбандеева, 2010.

Онъ’ге (медв. празд.) – его сноха (жена старшего брата), действующее лицо в конце Медвежьего праздника.

Лит.: Попова, 2017б; Ромбандеева, 1993.

Оссы (обр.) – длинная тонкая, мягкая стружка из тальника (ивы) или сосны, используется обычно для обтирания рук. В родильной обрядности её использует роженица, подложив под себя в период родов и на дно первой временной колыбельки младенца. В погребальном обряде её кладут на дно гроба, не в длину, а поперёк гроба.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993

Осься сёхри (обр., мифол.) – [с] узким лезвием нож. Такой нож имеет дух-предок *Сёхрыу ойка (Шохрыу)* ‘[с] узким лезвием нож имеющий муж.’. Его призывают и показывают на медв. празд. в священную ночь.

Лит.: Попова, 2011а, 2017б.; Соколова, 2009.

Осься хāп (обр.) – узкая, длинная лодка, её делают специально для соревнований (см. **Касыл**).

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2008.

Осьтāл мāглуп о́тырум (мифол.) – мой богатырь не имеющий (оставивший [в прошлом]) грудь [молочную, материнскую]) – указывает на возраст, т. е. зрелый, уже далеко не молочный. Обращение к почётному вождю.

Охсар (обр., медв. празд.) – лиса (сценка). Перед разрушением стола разыгрывается сценка *охсар* ‘лиса’, символизирующая очищение дома (*кол х̄брт̄аве*). Входит мужчина в маске, одетый в обычный суконный гусь, к краю которого прикреплѐн «хвост» из пучка сухой травы. Встаѐт на четвереньки и в такой позе начинает бегать, периодически повторяя движения, в которых передаются действия и жесты животного: втягивает носом воздух (как бы принюхивается), издаѐт лисий лай, прогибается, т. е. в танце изображает поведение лисы. После нескольких кругов у лисы неожиданно воспламеняется хвост, какое-то время она ещё кружится с горящим хвостом, а затем убегает.

Лит.: Попова, 2011, 2017б; Чернецов, 2001.

Ќвта (мифол.) – копьѐ, пика, от *ѡвта* ‘жало’ (*пчелы*).

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Ќйкат колриськве (обр. иниц.) – [для] мужчин негодный домишко – сакральная «маленькая избушка» в обрядах юношеских возрастных инициаций. М. Элиаде находит, что функция избушки остаѐтся неизменной во всех традиционных сообществах: её возводят специально для первоначальной ступени посвящений и приобщения к святыням рода (племени); в ней неофиты проходят часть испытаний, связанных с представлениями о временной смерти и возрождении в новом качестве. Наличие неких сакральных помещений в мужских возрастных обрядах находит отражение в мифологических, фольклорных и этнографических материалах. Например, промысловая (охотничья) избушка (*в̄браян колрись*). Попав в нее, несмышлѐнный мальчик-подросток приобретает первоначальные навыки и способности в охоте. Сначала в его обязанности входит не столько охота, сколько несложная работа по поддержке огня и растапливанию снега, чтобы получить воду для питья, тем не менее, домой он возвращается с богатой добычей из «чѣрных зверей, красных зверей». Дело в том, что у мальчика имеется *х̄лыг х̄урыг* ‘посмертный мешок’, снаряжѐнный им в дорогу (см. **Х̄лы х̄урыг**). Попадает он в лес, где его обучают *м̄ѣнквы* и *Мисхум* – сверхъестественные лесные существа, очень удачливые охотники, они же отдают своему ученику и долю личной добычи. Но есть и другая маленькая избушка (*колрись*), невзрачная, негодная для проживания, например, «плесенью покрытая», «мхом обросшая [замшелая]», «одним

или тремя углами в землю вросшая», «ветхий домишко», «домик высотой в три бревна». Иногда она выглядит так: «*колрись лāгылаге тārмыл ларги, хāссытым-таӯквитым колрись*» ‘избушка на ножках вращается, заплесневелая, замшелая избушка’. Вход в неё высоко над землёй. Встретить её можно в недозволенных для посещений местах (*нарыу-ка-рыу*), которые находятся где-то далеко, например, в стороне северного ветра (*лӯи вōт пал*) в глухой, пугающей и таящей опасность чаще леса (*сār-вōр сāмыт, мор-вōр сāмыт*), или на островке болота, на краешке моря, на берегу речушки и т. д. Чтобы добраться до неё обязательно нужна переправа: лодка, плот, нарты. Прежде, чем в неё попасть необходимо произнести соответствующие магические слова, например, «*нау тай кол ёл-ўнтэн, ёл-пōйтэн, ам нау палтын сялтыглāлум*» ‘ты изба, сядь, остановись, я к тебе войду’. Герой повествований, где упоминается подобная избушка, уже не мальчик-подросток, а юноша. Его предупреждают, что в неё входить нельзя и ночевать в ней нельзя, т. к. «там видения бывают». Здесь его ожидают испытания, которые он должен пройти, например, не должен спать; есть еду негодную для человека (из змеиных кусочков, испорченную или изгаженную) и т. д. Помимо прочего он должен приобрести шрамы, как знаки прошедшего испытания временной смерти. Юноше помогает наставлениями, а иногда и действиями в лесной чаще живущая бабушка (см. **Āквĕква, Хоса āтуп Ēква**). После окончания всех предполагаемых для юноши испытаний бабушка ему говорит: «в дальнейшем не смогу тебе помогать» – *Кол нāй āӯквалыг ты тӯсытхатас, нōх-ĕсувлес и āхвтас! Колыу-лӯтыу тāглыу хотталь та минас*. ‘Избушка огненным столбом взметнулась (вертикально), вверх потекла [огнѐм] и окаменела! Вместе с домом и всем скарбом [бабушка] куда-то исчезла’. Избушка – это край, граница, за ней расположено иное царство. Следовательно, и еда, и снаряжение, и средства передвижения, и порча тела (шрамы) соответствуют представлениям о странствиях героя в ином – потустороннем мире. Один из мотивов выхода за пределы поселения – достижение юношей возраста иметь жену. Пребывание за пределами освоенной территории явно готовит к браку (*āги кātн пат-тыслум* ‘девушку в свои руки уронил [добыл]’).

Аналогом «маленькой избушки» может выступать и сакральная комната в «большом доме». Вход в неё через отверстие в земле (*сурум сӯнт*), прикрытое крышкой. Чтобы попасть в комнату нужно спуститься по верёвке или лестнице. В комнате юноша проходит испытания, получает в жѐны понравившуюся ему девушку, вместе с ней возвращается

(поднимается) на землю. Но, как правило, во время поднятия или сразу после него, случается непредвиденное и молодые должны расстаться на какое-то время т. к. юноше предстоит пережить ряд приключений, требующих от него знания, умения, смекалки. Факт женитьбы не знаменует переход в статус взрослого (зрелого) мужчины и полноправного члена коллектива. Помимо испытаний он должен усвоить особые знания и пройти посвящения, но уже в другом помещении – «большом доме», который всегда появляется вместо исчезнувшего (см. **Яныг кол**).

В реальной исторической действительности у манси нет сакрального маленького домика (избушки) для мужчин, традиционный *мӓнь кол* ‘маленький дом’ соотносится только с женской культурой. Бытующие охотничьи избушки не предназначены для таинств, здесь важно приобретение и накопление практического охотничьего опыта. Следы «маленькой избушки» в мужской сакральной сфере деятельности выявляются: 1. В обрядовом спорадическом Медвежьем празднике, справляемом по случаю добычи медведя. 2. На священном (культовом) месте, где отправляется обряд в честь выдающегося духа-покровителя.

В традиционном Медвежьем празднике манси достаточно чётко обозначена роль «большого дома» и «маленькой избушки» – в первом, все присутствующие на празднике получают некий свод знаний, во второй, происходит действо перевоплощения. По обычаю, праздник проводится в особом культовом доме *яныг кол* ‘большой [святой, священный] дом’, вся подготовка к выступлениям масок (см. **Тұлыглап**) строго ведётся в помещении вне дома. Для этого, обычно, на время праздника, рядом с домом сооружается чум или обустроивается подходящее надворное строение (сарай, летняя кухня), которое и являет собой маленький домишко (как в буквальном, так и сакральном значении) на все дни праздника. Здесь, мужчины изготавливают необходимые для представлений атрибуты (маски, посохи, луки, стрелы); снаряжают реквизит; обсуждают последовательность выхода масок; переодеваются и т. д. В это помещение имеют право входить только мужчины-артисты (маски) и посвящаемые (в данном случае в актёров) юноши, всем остальным вход строго воспрещён т. к. они должны быть в неведении каким образом происходит таинство перевоплощения в тот или иной персонаж и кто скрывается под той или иной маской. Чум и надворные постройки, символизирующие «маленькую избушку» – это реалии данного времени. В далёком прошлом, возможно, её сооружали из пластин бересты (*сӓскол*), что более соответствует представлениям о смерти и перерождении.

Со временем, в связи с новообразованиями и переосмыслениями, обряд перестаёт существовать в полном объёме, с «маленькой избушкой» происходит метаморфоза, из места испытаний неофитов она превращается в место «поселения» духа-предка. Данное перевоплощение в принципе не разрушает мировоззренческие установки, поскольку так же имеет связь с представлениями о смерти, потустороннем мире и пограничье. Речь идёт о маленькой, тёмной (без окон) избушке на опоре – *ўра*, которая является центральным сооружением на святилище и местом обитания духа-предка (см. **Ўра**): «золотой дом поставим, золотой дом на одной ноге, в нём и будем жить».

Лит.: Гемуев, 1990; Гемуев, Сагалаев, 1986; Мифы..., 1990; Попова, 2003, 2014б; Пропп, 1986; Чернецов, 1959; Элиаде, 2002.

Ўпарись наме (мифол.) – некоего деда-предка имя, фамилия.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2015; Ромбандеева, 1993.

Ўсьхатнэ нэ (обр. род.) – вынашивающая [в себе] богатство женщины, беременная женщина (см. **Самын патуңкве**).

Лит.: Попова А. Н., 2006; Попова, 2010.

Ўтыр (мифол.) – богатырь, выдающийся воин, культурный герой.

П

Пāvлың ойка (обр., мифол.) – Поселения хозяин-мужчина, букв. Поселением обладающий мужчина, священный предок рода (*ōпарись*). В прошлом, в большей мере из-за потребностей в сфере хозяйствования, каждое мансийское поселение состояло из родственников разных поколений, т. е. между собой все считались люди одного рода (*акв рӯт м̄хум, акв ōпарись п̄выл*). Дух-предок представлялся, как правило, в двух ипостасях: *пупыг* – божество в символическом зооморфном образе и антропоморфное божество в образе *н̄й-ōтыра* (см. **Н̄й ōтырыт**).

Лит.: Источники..., 1987; Мифология..., 2001; Попова, 2015, 2016в.

Пальсак (обр.) – женское нагрудное украшение, букв. ‘уши’ (*паль*), прикрывающие грудь (*сякв*).

Парт (обр.) – доска, расколотый напополам не очень толстый ствол дерева.

Паст (обр.) – отметина (от зубов), узоры, – выкусываемые, выбиваемые зубами.

Пяхвтың нарап (мифол.) – букв. палка для кидания (*пяхвтуукве*), наподобие *муврың* ‘дубина’. За это сходство в прошлом *пяхвтың нарап* называли *муврың* ‘дубина [для сбивания]’. Оружие мечут с размаху, со всей силой, поэтому им можно было пользоваться с дальнего расстояния. От него пошло название любой брошенной палки (*муврыңуял*). *Пяхвтың нарап* делается из твёрдой части нароста в корнях берёзы *паквна* или из твёрдой части, пропитавшейся смолой, молодого дерева лиственницы (*мань вортың нанук*). Рукоять по всей длине имеет одинаковую толщину, но может быть разной длины: простая сажень (152 см) и печатная сажень (*пёсятың* – 2 м 48 см), поскольку рассчитывается на силу его владельца.

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Пяхвтың овта (мифол.) – метательное копьё, от *пяхвтуукве* ‘кидать, бросать, метать’, им можно было поразить врага издали. Его рукоять была длинной в полторы сажени, но отличалась толщиной и весом от других боевых орудий, она была гораздо толще, чем, например, *катың овта* и потому была гораздо тяжелее. Конец копья также был из рогатины или к нему прикреплялась остро наточенная кость лопатки зверя (*нярм лув*). Отличался ещё и тем, что на его конце не нужны были приспособления, которые не давали сломаться рукояти, поскольку она была толстой и крепкой и могла выдержать даже вес животного.

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Пёнгуюкве (обр.) – ворожить, обращаться к тем духам и богам, чей приклад достаётся из сундука.

Пёңгың хум (обр.) – ворожей, обычно он ворожит на топоре: к лезвию топора и к концу топорница привязывает тонкую верёвку (тесёмку).

Берёт в руки топор таким образом, чтобы он висел вверх остриём и начинает «говорить» с духами или богами.

Лит.: Гемуев, Бауло, 1999; Попова, 2003; Фёдорова, 2010.

Пёсыглан пора (обр., пох.-помин.) – период траура.

Пищ-пищ (медв. празд.) – писк мышонка, сценка (*тұлыглан*) разыгрываемая на Медвежьем празднике. Исполняется первой и имеет цель напомнить присутствующим о тайном «медвежьем языке», которым должны пользоваться на время представления все без исключения. Один исполнитель играет и охотника, и мышонка; последний представлен кусочком шкурки на длинной веревке, привязанной сзади к охотнику. Охотник бежит вприпрыжку по кругу, оглядываясь на мышонка, который, якобы, гонится за ним. Хвастливо заявляет, что никого и ничего не боится, а мышонка обзывает: «тундровый кусочек мха; носатый; маленький, как соринка; плюгавенький зверёк». Тот отвечает, что может стать большим, как мамонт, и съест хвастунишку. Сделав несколько кругов, охотник вдруг замечает голову медведя (*имта*). Останавливается, затем – то подходит к столику, то отбегает, делая вид, что весь дрожит от страха, и спрашивает: «А ты кто такой? Ой, беда, беда! У лесного бора, серебряное бревно. Правда ли ты хозяин леса?» При этом актёр начинает вслух вспоминать части тела эвфемизмами: «Его голова – крыша дома, уши – пеньки, глаза – звёздочки, нос – нарост, шкура – шуба, ногти – крючки, следы – узоры» и т. д. Затем охотник опять хвастается и бежит по кругу. В какой-то момент он начинает пищать голосом мышки: «Хр-р, хр-р-р! *Пищ-пищ!* Я могу вырасти величиной с мамонта, могу стать медведем. Я тебя хвастунишку сейчас поцарапаю». В этот момент слышится рёв медведя, и охотник падает замертво.

Лит.: Попова, 2017б.

Полум ма́хум (мифол.) – пелымский народ.

Полх-лусь (мифол.) – сопли-слюни, в мифах – некая субстанция, как первооснова из которой появляется человек.

Лит.: Мифы..., 1990.

Пор māхум – народ *пор*.

Порнэ (мифол.) – женщина *Порнэ* (как и женщина *Мбсьнэ*) имеет одно общее название в нескольких абсолютно разных древних человеческих объединениях, имеющих отношение к миграционным процессам и становлению современных манси. Уральская *Порнэ* в мифах представляется верховной (против земной), великаншей, «умной женщиной» и «мудрой хозяйкой гор» (см. **Тōрум сир**). Когда *Нуми Тōрум* ‘Верхний бог’ создавал земные блага для человека, *Порнэ* перечила многим его благим решениям. Например, якобы, он хотел, чтобы в реках вдоль одного берега вода текла вниз, а вдоль другого – вверх, и людям будет проще ездить. *Порнэ* возмутилась и сказала, что человеку слишком вольготно будет жить, без трудностей он станет ленивым и вымрет. *Нуми Тōрум* согласился с ней и реки потекли в одном направлении. В другом мифе *Порнэ*, на эту же тему, спорит с *Мбсьнэ*, события же происходят во времена, когда люди были бессмертными. Основа сюжетов – противостояние групп *пор* и *мось*. Например, *Порнэ* озабочена тем, что размножившимся людям будет недоставать пищи, *Мбсьнэ* предлагает сделать реки масляными, а *Порнэ* видит выход в том, чтобы люди стали смертными. Концовка звучит так: «*Порнэ* хоть и злая, но умная, а *Мбсьнэ* глупая, хоть и добрая». Нужно заметить, что здесь выражена оппозиция *мось* – *пор*, обратная общепринятой у обских угров: «*Мбсьнэ* – очень умная и хитрая женщина, а *Порнэ* глупее». Принимая соучастие в актах первотворения она, бесспорно, является одним из древних персонажей мансийского фольклора и в этом качестве причисляется к небесному божественному роду *Тōрум сир* (см. **Тōрум сир**). Её пребывание в роли хозяйки заканчивается с появлением на Урале Золотой богини (*Сōрни Нāй*). Из мифов по этому периоду известно, что Золотая богиня пытается перейти через горы, но на её пути встаёт *Порнэ*, которая считает себя хозяйкой Урала. Но силы оказываются неравными, и Золотая богиня превращает *Порнэ* в гору. Так она наказала *Порнэ* за то, что та осмелилась её задержать. Если посмотреть на одну из гор, которая называется «Бубен» (*койп*), с определённого ракурса, то её очертания похожи на сидящую женщину – это и есть *Порнэ*. Здесь, в горах заканчивается история Уральской *Порнэ*, поскольку она (в её лице и народ *пор*) будет ассимилирована новыми пришлыми коллективами воинов. О других объединениях *Мбсьнэ* и *Порнэ*, которые шли к Уралу с западной его стороны (земные, против верховных) можно узнать, например, из текста «*Мбсьнэ* и *Порнэ*», но в нём нет тех событий, которые дополняет

текст «Две женщины Пор» (*Кит Порнэ*), в них *Порнэ* имеет совершенно иной образ. В сюжетной линии текстов, события складываются так: есть некая земля, на которой проживают *пор* и *мось*, – редколесье, местность холмистая, зимой выпадает глубокий снег, общеизвестно, что на западной стороне Урала, в связи с частыми осадками, снег всегда более глубокий, чем на его восточной стороне. Почва мягкая, живут в землянках, катаются с гор на лыжах, *Порнэ* имеет железные лыжи, а *Мбсьнэ* деревянные. У каждой из них есть дети: дочь и сын, о мужьях и мужчинах ничего не сказано. Женщины живут не дружно, однажды *Порнэ* убивает *Мбсьнэ* и готовится избавиться от её детей, но они об этом узнают и убегают (см. **Пор māхум**), пытаются оторваться от преследования *Порнэ*, пробираются через густой лес (тайга, возможно Парма), затем через редколесье (предгорья) и наконец, преодолевают неприступные горы (по описанию похожие на *Нёр* – Приполярный Урал), где наконец избавляются от преследования. *Порнэ* преследовала детей *Мбсьнэ* с территории совместного проживания до гор, которые она не смогла одолеть. Хребет, где она застряла и в настоящее время называется «Неприступный». Данный народ *пор* не является первопоселенцем Урала, тем не менее, преследовательница оставила свой след в уральском времени. Горный массив, где она обосновалась, имеет название «Горный хребет женщины Пор» (*Порнэ-ур*), этот горный район славится труднодоступными для перехода местами, что сочетается с ее образом, с её грубой, воинственной сутью и нежеланием помочь человеку.

Лит.: Головнёв., 2015; Источники., 1987; Мартынова, 1964; Мифы., 1990; Пивнева, 2005; Попова, 2020; Ромбандеева, 1993; Слинкина, 2011; Фёдорова, 1998.

Порхāпыг (мифол.) – спаренные лодки (катамаран).

Порыг (мифол.) – зонтичное растение борщевик. В мифах о земном происхождении медведицы объясняется связь общественного периодического Медвежьего праздника с фратрией *пор*.

Лит.: Источники., 1987; Мифы., 1990; Ромбандеева, 1993.

Посың (мифол.) – светло, светлый.

Пōйкил (обр.) – просьба (соотносится с русским словом «молитва»); *пōйксян латын* молитвенное слово, ритуальное обращение к богам и духам заключающее в себе просьбы.

Пѡс (обр.) – метка, например, пѡс делают на животном, которое посвящают богу или духу для жертвоприношения; пѡс может быть дырка на прикладе, что уже какое-то время находилось на святилище и его погрызли мыши (ими отдаривают прибывших на обряд).

Пѡстым (обр.) – меченный, посвящённый духу, богу (о животном); вещь.

Пувтың ѡвта (мифол.) – колющее копьё, от *пувтуункве* ‘колоть’ (чем-л. острым) и *ѡвта* ‘копьё, пика’ (см. **ѡвта, Кѡтың ѡвта**).

Лит.: Сподина, 2024; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Пукни сѡн (обр. род.) – берестяная коробочка или кузовок для пупка. Отпавший пупок заворачивают в ткань и отдают матери на хранение до перехода в жилой дом. Там, в жилом доме она спрячет пупок в одну из щелей стены дома. Здесь же, в родильном доме (*мѡнь кол*), вместо отпавшего пупка изготовлялся искусственный заменитель – *нѡврам мохыл* ‘детский узел’ или ‘узел ребёнка’. Пожилая женщина брала лоскут ткани, разрешила его на семь полосок которые связывала в узел (искусственный пупок). Затем проводился ритуал его захоронения. Для этого, женщина шила небольшую берестяную коробочку *пукни сѡн* и в неё укладывала заменитель пупка. Кузовок, вместе с первой временной люлькой ребёнка, мать выносила на улицу. Там, за домиком вывешивала на дерево и оставляла гнить. В домике устраивалась небольшая трапеза по случаю «захоронения» пупка и перекладывания младенца в другую, более просторную, но всё ещё временную люльку.

В верховье Сев. Сосвы почти нет берёзы, поэтому коробочку с крышкой могли изготовить (сплести) из корней кедра (*пукни кѡрсин*).

Лит.: Иванова, 2014; Попова, 2003, 2024; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1988.

Пукни сѡнь (обр. род.) – мать по пупку (для ребёнка), обычно этим именем нарекается повитуха, принявшая роды. Её действия начинаются ещё до родов: окуривает помещение, разводит огонь (если она член этой семьи, или рода), чтобы нагреть плоские камни и вскипятить воду. Во время родов отрезает пуповину, завязывает пупок, следит за выходом

плаценты или последа, который, как и мать, называется *съянь*. С рождением ребёнка производит ритуальное обмывание новорождённого – наносит на его лицо несколько полосок кровью от плаценты. Кровь присутствует во всех обрядах перехода (рождение, смерть, инициации) символизируя переход из одного состояния в другое и невозврат в прежнее. Далее повитуха обмывает ребёнка, заворачивает в пелёнки из мягкой поношенной одежды матери (в этот период ещё не присутствуют пелёнки из одежды отца) и укладывает его в первую временную люльку. Затем сшивает из бересты небольшой кузовок для детского места или плаценты *съянь кол*, букв. матери дом (см. **Съянь кол**). Пока он не закрыт крышкой, делают угощение (*а́ны*) для повитухи, после чего она, прочитав молитву (*пѳйкил*), закрывает крышку и относит его в лес за родильный домик, там подвешивает на дерево. Прикасаться к плаценте и относить её в лес имеет право только повитуха. По окончании всех обрядовых и родильных процедур повитухе дарят подарки (нож, платок, ткань, кольца). Повитуха, что приняла ребенка, становится для него *пукни съянь*.

Лит.: Попова, 2003, 2019; Rombandjewa, 1963. Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 1988.

Пум сапри (мифол.) – стог с высохшей, старой травой (сено).

Пун (обр.) – шерсть, мех.

Пуның (мифол.) – пушистый, лохматый.

Пуңке мохлаве (обр. род.) – голову [обхватить, закрыть] узлом (узел как символ защиты), обряд посвящения ребёнку личного духа-покровителя или *пунгың вѳрунке* ‘духа-покровителя сделать (прикрепить)’ к голове ребёнка. Представляется, что он слишком слаб, и не в состоянии защитить себя от злых существ. Для защиты души младенца более надёжным является помещение самой души в какое-либо сохранное место, с этой целью проводятся для ребёнка охранительные обряды и ритуалы. Один из них «Обряд посвящения ребёнку личного духа-покровителя». Проводит его обычно пожилая женщина. Сначала производится традиционные ритуальные действия: окуривание чагой (*сѳс*) помещения; на священную полку ставится горячая еда и напитки (см. **Мулы сѳм**); руководитель обряда произносит ритуальную речь (*пѳйкил*), присутствующие делают поклоны

головой и обороты вокруг себя. Затем достают из ящика (*улам тōтан*), который находится в священном углу жилища один из прикладов (*улам вāримут*), например, принесённый в дар духу-предку *Мис хум’у* (его предпочитают в. сосьв. манси). Не разворачивая ткань, извлекают из неё нить и серой прикрепляют её к голове ребёнка. Если волосы подросли достаточно, то нитью связывают пучком несколько волосков. Полагается, что после прикрепления нити взятой из приклада духа-покровителя, ребёнок находится под его защитой. В данном случае представления формируются по аналогии – одежда, которую носит человек, сохраняет его сакральную силу, поэтому приклад, жертвуемый духу должен сохранять сакральную силу духа. Нитка, вытянутая из приклада, передаёт эту силу и служит для ребёнка оберегом в самые опасные моменты его жизни. Эти узелки затем отрезаются и кладутся в ящик, где хранятся различные священные предметы и приклады, подаренные родовым духам-предкам, здесь душа младенца находится под надёжной охраной. Но, так случилось, что младенец часто болел, тогда обряд исполнялся вновь, но на этот раз обращались непосредственно к духу-покровителю *Сянь* (см. **Сянь сагаге**).

Лит.: Попова, 2003; Чернецов, 1959.

Пуның уй (мифол.) – мохнатый зверь.

Лит.: Источники..., 1987.

Пуп / пупыг (обр., мифол.) – сверхъестественное существо – дух (покровитель, охранитель, предок).

Пупыг āпсикēв (обр., медв. празд.) – наш младший братик, подставное название медведя.

Пупыг ййкв (обр., мифол) – духов / богов танцы (см. **Яныг ййкв**).

Пупыг норма (обр.) – (для) духов/богов полка. В мансийском доме, когда появились потолки, на смену священной перекладине для святынь (см. **Улам ḡсьнэ паңкла**) приходит священный угол (см. **Мулы сām**), где и размещается *пупыг норма*. На высоте 70–80 см от потолка (или верхнего венца сруба, если потолка нет) в брёвнах сверлят отверстия, в них забивают колышки, на которые и укладывается полка. Все святыни

с *Улам б̄сьнэ паукл'ы* (*улам в̄римут*) хранящиеся в сундуках и мешках (*улам т̄отан*, *улам х̄урыг*), переносятся на *пупыг норму*, вместе со всеми прикладами (*арсын*), посвящёнными духам-предкам семьи, рода. *Пупыг норма* всегда задёрнута занавеской от чужого глаза.

Лит.: Гемуев, 1990; Источники..., 1987; Попова, 2003.

Пупыг сирыл / т̄орум сирыл (обр., мифол.) – по духу / по богу (родственники по общему духу-покровителю). В системе родства манси выделяется принадлежность к роду отца / матери (кровное родство) и принадлежность к роду мужа / жены, т. е. родство по браку, свойству (приобретённое родство). Об архаичности формирования родственной терминологии манси можно судить по факту существования ещё одной формы родства – *пупыг сирыл* ‘по духу-покровителю’ или по линии предков *н̄й-б̄тыр’ов*. Е. И. Ромбандеева находит, что сыгвинские, ср.сосьв., усть-сосьв. манси признавали (пожилые и теперь признают) родство между собой по линии *н̄й б̄тыров*, т. е. они считаются родственниками по крови, как и их предки-братья *Н̄ёр б̄йка*, *Т̄агт котиль б̄йка*, *Аяс б̄йка*, а с в.сосьв. признают родство по свойству, т. е. их считают свояками, сватами. Е. В. Первалова отмечает, что родство (кровное, территориальное, по духу) являлось залогом существования локальных культур обских угров.

Лит.: Первалова, 2010; Попова, 2015; Ромбандеева, 1993.

П̄уң (мифол.) – стадо, богатство.

П̄уңың (мифол.) – богатый, богач.

П̄ури (обр.) – угощение (бескровное), пиршество.

П̄ури (обр.) – свадьба. В мансийском языке нет слов «жениться» и «выйти замуж», с ними соотносятся описательные понятия, в которых закодированы древние формы семейной организации и формы брака – *хум в̄арсум* ‘мужем сделала’, *н̄э тотсум* ‘жену привёл’. Можно наблюдать структурное сходство женитьбы с промысловыми обрядами, например, *н̄э к̄атн-паттыслум* букв. ‘женщину в руки добыл (жена-добыча)’. Самая ранняя информация по семейной организации у манси касается кровнородственной семьи. Например, в мифологических текстах

говорится о совместном проживании брата с сестрой и рождении у них ребёнка, но состоят ли они в браке или нет, об этом ничего не сказано. Более известна ранняя форма брачных отношений изначально соответствующая материнско-родовой организации (девушка сама выбирает жениха и приводит к себе в дом; регулирует выбором жениха и помогает приобрести девушке мужа пожилая женщина; её ближайшими помощниками являлись кровные родственники по материнской линии; мужчина не был социально активен). В период, следующий за материнско-родовой организацией, когда преобладающая роль в обществе стала принадлежать мужчине, процесс подготовки и сам акт бракосочетания был соподчинён посвячительным обрядам. По окончании посвящения девушка сразу же выходила замуж, причём чаще всего её просто вручали мужу и его родственникам, поскольку считалось, что предшествующих посвячительных обрядов достаточно. В отличие от юноши для которого бракосочетание было завершением одного из этапов посвящения. Право жениться не влекло за собой изменения его статуса, знаменующего переход во взрослые полноправные члены общества.

В самое близкое к нам историческое время, в связи с экономическими, общественными и культурными изменениями, возникли иные социальные отношения, которые повлекли за собой и новые формы брака. Среди исследователей, изучающих формы брака, нет единого мнения относительно содержания этого понятия. Представляется, что форму брака можно определить как традицию, регламентирующую осуществление брачного права индивида. Эта традиция может включать в себя два уровня реализации: 1. Порядок заключения брака, связанный, например, с принадлежностью к определённой общности (роду, группе). 2. Фактическая возможность, связанная в зависимости от уровня развития общества с уплатой калыма, отработкой и т. д. Эти условия можно рассматривать применительно к современному историческому времени (начиная с XIX в.). В прошлом существовали самые разные формы брака: в исключительных случаях можно было иметь несколько жён, были браки со сватовством и сговором, браки убёгом, браки-похищения, брак-отработка, обменные браки. Наиболее часты были браки со сватовством, калымом и приданым. Вопрос о браке решался родителями. Ценились девушки без физических недостатков, умелые в хозяйстве и рукоделиях. Бывало так, что жених и невеста не знали друг друга. В случае несогласия родителей на брак, совершался «убёг» без калыма и приданного. Но через год-два обычно наступало примирение с родителями, и праздновалась свадьба. Брак «убегом»

существовал как бы в противовес браку с уплатой калыма. «Похищение» девушки происходило, как правило, с её согласия, в то время как при браке с уплатой калыма воля невесты чаще всего не учитывалась. В этом плане брак «убегом» являлся как бы промежуточным звеном между браком с уплатой калыма и браком со свободным выбором партнёра. Несмотря на то, что позже можно было договориться с родителями (практиковался обряд примирения), данная форма брака не имела полностью оформленной свадебной обрядности, а родители давали своё согласие на брак, чтобы выйти с достоинством из затруднительного положения.

Свадебный обряд, как и все другие обряды перехода, состоит из трёх самостоятельных, долговременных этапов: период подготовки к бракосочетанию, период времени связанный с актом бракосочетания и период, следующий после брака. В традиции манси принято проводить праздники и обряды на новолуние. Свадьба же, напротив, отмечалась в полнолуние, согласно представлениям считается, что новолуние – это верх (начало) месяца и оно определено для почитания духов (предков), полнотелость Луны благоприятна для браков, а убывание (нижняя часть), Луны считается временем преобладания тёмных сил. Начинать же свадьбу необходимо рано утром (с рассветом). Утро – переходное состояние суток на светлое время и считается безопасным для человека от вредоносных существ.

Обычно свадьбы играли зимой, в период, когда солнце разворачивалось на светлую сторону (с конца декабря). В этот период замирал охотничий промысел, и все мужчины-охотники были свободны, в это же время со своими стадами возвращались в поселения и оленеводы. По зимним дорогам было легче добраться в любое селение. Сваты (*хэйталан вёр-маль*, *хэйталанкве* ‘сватать’), напротив, засылались весной или осенью, чтобы было время на сбор калыма, а девушка успела приготовить приданое. Сбирать калым помогают дяди по материнской линии (*сасыганэ*), братья, отец. Чаще всего главную роль играют братья матери. В период сватовства каждый, кто приходит к ним в гости, получает подарок. Эти подарки также могут идти в накопление калыма. Готовить приданое девушке также помогали братья матери, отец, мать, сестра матери и собственные братья. При получении калыма его делят между собой лица, которые готовили приданое. Для акта сватовства сват / сватья (*хэйталан хум / нэ*) изготавливает палку с зарубками, бирка (*сёрхилью ййв*). Один конец палки украшается вырезанной головой животного, по всей её длине делаются зарубки, которыми отмечаются составные части калыма. Затем её заворачивают в платок и убирают в *ялтыу тётан* ‘ящик / сундук

со святынями’, который находится в священной части дома. Там палка хранится до окончания сватовства. Во время обряда сватовства должна быть соблюдена вся цепочка ритуальных действий соответствующих данной церемонии. Учитывается всё до мельчайших деталей: поведение и действия сватов, родителей, родственников; место нахождения жениха и невесты; кто, когда и кому должен дарить соответствующие подарки; какая еда и какие слова соответствуют ритуальным действиям; ритуал избегания молодой отца и старших братьев своего будущего мужа и т. д. Если родители невесты дают согласие на брак и калым уплачен, то в доме невесты устраивается пир *нӯри*, собственно сама свадьба. Особо выделяется в этот день еда для новобрачных, в т. ч. угощение их лосиными губами (что в обыденной жизни строго запрещается). Следует отметить, что все главные свадебные события происходят именно в доме невесты, а не жениха. Невесту одевают в наряд, соответствующий событию перехода её из одного состояния в другое (т. е. символическая смерть девушки и рождение женщины). Своё одевание девушка-невеста сопровождает ритуальным плачем и причитаниями. В ритуале одевания невесты принимают участие только женщины. Свадьбу могли играть от одного до трёх дней в доме невесты, а после столько же дней в доме жениха, в зависимости от экономического состояния семей молодожёнов. Жених живёт в доме тестя до 7–10 дней. За этот период он должен сделать обряд жертвоприношения духам (*пумыг*) рода жены. Если его отец, братья или другие родственники имеют много оленей, то они тоже делают жертвоприношение.

По окончании обрядов жертвоприношения *пунгыт тэсыт* ‘духи поели (угостились)’, начинаются сборы невесты в дорогу в дом жениха, где будет продолжен свадебный пир. Невесту из дома выводит женщина, но у порога становится человек с топором и не выпускает невесту. Родственники жениха платят ему выкуп (деньги, ткань на рубашку и т. д.). Прежде, чем свадебный *аргиш* тронется в путь, нарты с девушкой должны проехать три раза вокруг дома (в обыденное время женщинам запрещено обходить дом). В новое жилище молодую невестку вводят под руки представительницы рода жениха и сопровождают её в отведённое для молодых место за занавесом (*хасансәйн тӯлаве* ‘за полог прячут тайно [вводят для таинства]’). Другие женщины вносят её приданое. Жениха подводят к пологу и вталкивают туда. Полог снимается через два дня. Полог, как в обрядах, так и в обыденной жизни имеет определённую семантическую нагрузку – это и закрытое тайное пространство, и жизненный мир супружеской пары. По окончании пиршеств *мәнь үп* ‘невестка’ и её родные дарят оленя (олений) для обряда жертвоприношения родовым духам мужа.

Количество жертвенных животных должно быть одинаковым с обеих сторон. Молодая женщина обязательно должна съездить навестить родительский дом, своих родителей и всех родственников, где её принимают уже в качестве гостя, а не как члена их семьи (рода).

Рождение первого ребёнка сразу же изменяет социальный статус женщины, роды представляются переходным обрядом не только для новорождённого, но и для роженицы. Считалось, что невозможность супружеской парой иметь детей – это наказание за грехи, или их прокляли, или навели на них порчу. Бездетность рассматривалась как несчастье и потому, чтобы семья не осталась без детей, меры начинали приниматься задолго до их рождения и даже до их зачатия. Вполне понятно, поэтому большое количество различных магических действий, оберегов, примет, пожеланий, направленных на плодородие новобрачных, которые соблюдались в ходе свадебных церемоний. К их числу относится обряд сажания на колени свёкру будущего зятя перед началом свадебного пира, что должно было принести ему счастье в детях.

Лит.: Головнёв, 1995; Источники..., 1987; Новик, 1984; Носилов, 1997; Попова, 2010а; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1980, 2009; Сподина, Попова, 2022.

Пурлан аны (обр.) – чаша с жертвенной едой.

Пурлахтын вәрмаль (обр.) – угощение делать.

Пыг (мифол.) – сын, букв. выпрошенный / вымоленный [матерью], этимология слова *пыг* возводится к манс. слову *пõйкил* ‘просьба’ (рус. «молитва»), поскольку считается, что каждая мансийская мать хотела бы иметь побольше сыновей, которые бы в будущем стали не только кормильцами и защитниками семьи и рода, но и продолжили бы нести и передавать следующим сыновьям все накопленные духовные ценности семьи и рода. Именно с просьбами о сыновьях она обращается к высшим силам, которые якобы могли ей помочь в их рождении, незря у манси говорится: «*Калтась* посылает счастливой семье – мальчика, несчастливой – девочку». Во многих финно-угорских языках лексема *пыг* имеет сходное значение с манс., например, *пи* ‘сын’ в коми-зырян.; *пух* ‘сын’ в хант.; *пойка* ‘сын’ на эстонском. В русском языке может иметь несколько значений: сын, парень, юноша. (см. **Аңквпыг**).

Лит.: Попова, 2006.

Р

Рахвиң (мифол.) – мех (шкурка) пушного зверька, на шее духа-предка, как воротник.

Лит.: Ромбандеева, 2010.

Руня, рунякве (медв. празд.) – персонаж сценки на Медвежьем празднике с уничижительным суф. *-кве*, поскольку, он – очень старый, беспомощный мужчина – пытается изобразить жениха. До такой степени «дряхленький», что даже сидеть самостоятельно не может, то в одну сторону упадёт, то в другую. Чтобы он не падал, ему под руки и за спину ставят подпорки из поленьев. На празднике так много молодых женщин и девушек, что он никак не может сделать выбор невесты и устав от этого, падает в обморок.

Лит.: Антология..., 2020; Попова, 2011, 2017б.

С

Савыцкан (обр. пох.-помин.) – кладбище.

Саги (обр.) – косы, мансийские девушки и женщины, помимо обычных кос, также носили ложные косы. В ежедневные косы могли вплетать ниточки, скрученные из собственных вычесанных волос (*āt kvāly*). Другие, нарядные, праздничные наложные косы делали из скрученных нитей шерсти (чаще всего овец, сыгвинские манси их называют *саран квāлы* ‘зырян верёвочки’). Их берегли, держали чистыми – пользовались ими вне регул. Девичьи накосные украшения имеют непосредственную связь с металлическими литыми подвесками, которые метафорически кодируются с помощью звука – звона. Они, как правило, изготавливались из медных, бронзовых и оловянисто-свинцовых сплавов (*аргин квāлыг* ‘медная нанизка’). Семантика металлических украшений, если исходить из формы, имеет конфигурацию округлой или квадратной формы. Название, т. е. их номинальный код, в качестве основного компонента содержит термин *лўпта* ‘лист [с дерева]’, *сагыг лўпта* ‘кос/косы лист’. В описании кос

часто фигурируют украшающие их птицы и звери (*атуи* ‘волос звери/птицы’): «по одной косе соболя бегают, по другой – птички порхают»; «носит косы живые, как птицы, ходит в звоне золота и серебра»; «семь чернядей заплетены, семь морянок заплетены». Эквивалентом фольклорных птиц и зверей, порхающих и бегающих по косам, являются металлические отливки. Женские накосные украшения отличаются от девичьих. В них нет звенящих и шуршащих подвесок, вдоль всей длины косы нанизаны, чаще всего, кольца из олова (светлые).

Лит.: Лукина, 1985; Мифы..., 1990; Рындина и др., 2008; Фёдорова, 1994, 2000а.

Сакв м̄ахум – сыгвинский (ляпинский) народ.

Сакв-я̄ (Ляпин / Сыгва) – левый приток р. Сев. Сосьва, в её верховьях.

Саккв̄алыг (обр. перех.) – бусы на верёвочке, нанизанные на ниточку бусы для девочек.

Сампаль в̄опсын х̄отпа (обр.) – букв. человек с острым глазом (*сам*), ухом (*паль*), глагол *в̄опсӯнке* ‘мелькать’, т. е. обладающий даром видеть, слышать недоступным другим. Иначе – провидец. Ему на глаза показывается *Т̄орум*, но слова, которые тот должен донести до рядовых людей ему доводит не сам бог, а через какого-либо духа. Таким образом, провидец является посредником между духами и людьми.

Лит.: Попова, 2003, Фёдорова, 2010.

Самс̄айт (мифол.) – материк, восточная (отдалённая) часть Сибири.

Самс̄айт о̄йка (обр., мифол.) – по-за глаза находящийся, невидимое существо (дух), мужчина. В каждом традиционном мансийском доме есть охранитель жилища, его антропоморфное изображение (куколка в одеянии из чёрного сукна) хранится в небольшой выемке или ящичке, прикреплённом к углу стены около чувала (печи). Существуют представления о том, что *Самс̄айт хум* – злой дух, но злым он бывает, когда нарушают порядок в доме или ведут себя недостойно. Домашние считают духа добрым, угощают самой вкусной едой, одаривают (приклады, монеты), провозят в его честь обряды. Из-за двойственности характера, существует

представление, что духов два, хотя в некоторых домах их действительно, было два. В. С. Иванова на материале ср.сосьв. манси даёт информацию, где предводителем «невидимых существ» преисподней являлся *Самсайт ойка*, он и его подчиненные оберегали и охраняли окружающий мир. Например, нельзя было стучать без надобности по столу, полу, хлопнуть дверью. Когда кто-то нарушает подобные запреты, старики говорили: «Хватит, не накликай беду, как бы *Самсайт айкин* не услышал». Причем, словосочетание *Самсайт айкин* произносилось с теплотой в голосе и с акцентом на слово *айкин*, что означает «твой дядя». Невыполнение указанных запретов пробуждало злых духов подземного мира. Они могли вызвать болезни, принести несчастья нарушителю и его родственникам. В верованиях в.сосьв. манси, есть подобная категория невидимых, очень маленьких существ (*агм вайрутыт, самсайт утыт* ‘болезни делающие, за глазами находящиеся некто’). Они не имеют отношения к *Самсайт ойк*’е. Их «видят» бегающими в низу жилища и чтобы они не навредили, для них ставят жертвенную чашу с едой (*аны*) на пол или на невысокий стул, и выполняют соответствующий ритуал (*нурлэгыт*).

Лит.: Гемуев, 1990; Иванова, 2014; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1990а; Фёдорова, 1988; Чернецов, 1959.

Самсайт олнэ (обр. род.) – ‘по-за глаза находящийся [в утробе]’, плод.

Лит.: Попова, 2010, 2003; Rombandjejeva, 1963. Ромбандеева, 1993; Фёдорова 1988.

Самын патуңкве (обр. род.) – рождение, стать (показаться) на глаза. Любое состояние женщины в этот период скрывается. В предродовой период её называют *осьхатнэ нэ*, что образно означает «носить (= приносить) богатство». Послеродовое её состояние – освободившаяся (*мульхотын нэ*, от *мули* ‘косяк, стая’ и *хоты* ‘откуда-то [появилось, добавилось]’). Во время беременности : *пакв бньси* ‘имеет шишку [внутри]’; *агмыл олы* ‘[с] болезнью живёт’. Сама беременная могла сказать: «*ам та пойтсум, мотурыл блэгум* ‘я прервалась, по-другому живу’, т. е. иная стала. Время беременности называлось *мунихотнэ пора* ‘вынашивания яйца время’. С момента зачатия женщина считалась особо подверженной влиянию сверхъестественных сил. Будущую мать старались оградить

от всевозможных опасностей, в том числе и от сверхъестественных. Следует отметить, что одновременно с обрядами, оберегающими беременную, исполнялись обряды, цель которых обезопасить окружающий мир от «дурного» влияния беременной. Существует целый ряд правил, которые регламентируют поведение будущей матери: ей запрещались разговоры о своей беременности и сроке родов; стрижка волос; участие в любых обрядах и др. Особые ограничения предписывались в приёме пищи.

Представления манси на природу внутриутробного плода как посланца иного мира (мира предков) отразились в описании беременной как «имеющую внутри шишку». Кедр – дерево предков, шишка – его плод. Шишка как символ возрождения (рождения) представляется сакральным предметом (плод), а множество орехов с ядрышками усиливают его святость. Находясь в утробе матери (*самсайт олнэ*), ребёнок проходит этап инкубационного периода, развивается в невидимом тёмном, но тёплом водном пространстве (околоплодная жидкость), и из него появляется на свет (рождается). На время его развития, изготовлялся его заместитель – антропоморфная куколка [см. **Сōс**]. В целом традиционные представления манси о родах как способе вторжения сил хаоса в привычный уклад проявлялось в стремлении локализовать их за пределами дома как освоенного упорядоченного пространства, недоступного для негативных сверхъестественных сил. Переходное состояние испытывает не только ребёнок, но и роженица: она переселялась в особый дом (см. **Мāнь кол**), символизирующий выход за пределы освоенной территории, её изоляцию в «маленькой избушке». Перейдя сюда, роженица готовила всё необходимое для родов. Из связанных пучков сухой травы плела себе циновку (*тōвар*), на которой будет сидеть, спать в первую неделю после родов; делала примитивную люльку. Помогала ей обычно одна из пожилых женщин-родственников: приносила еду, воду, заносила дрова и др. Во время родов, кроме женщины, принимающей роды, могли присутствовать девочки от десяти лет и старше. Мужчинам вход в маленький дом был запрещён традиционными нормами поведения, и они никогда их не нарушали. Перед самыми родами будущая мать надевала старое платье, которое во время родов разрывала сверху донизу (*тōр сахи*). По обычаю, во время родов, запрещается (*иксям*) надевать или снимать платье через голову. Следовало развязать узлы, расслабить пояс.

Для облегчения процесса родов делается специальное приспособление из жердей и прикрепленной поперечной палки, на которую во время потуг женщина ложилась грудью и держалась на ней подмышками

(см. **Мань кол**). При сильных болях, чтобы женщина не издала ни одного звука, ей давали прикусить край платка. Кричать при родах считалось грехом (*кары в̄аруикве*). Роды принимать приходила опытная женщина-повитуха. Она отрезала ребёнку пупок (см. **Пукни сян̄ь**). Особые свойства приписывались последу (*placenta*), где развивается плод: кровью от него смазывались щёки ребёнка; по обычаю послед ритуально «хоронили» (см. **Сян̄ькол**). Новорождённый малыш называется *Усь самын патум н̄яврам* ‘только что на глаза упавший ребёнок’, что означает, его увидели, и он начал видеть. С момента появления на свет и до отпадения пупка, он считается ещё связанным с потусторонним миром. Поэтому появление ребёнка оставалось в тайне, его первые вещи были табуированы, например, временные колыбельки и их обустройство, пелёнки (см. **Апа**). Первое омовение происходило через 7–9 дней, когда отпадал засохший пупок (*тосыглым пукни*). Вместо отпавшего пупка изготавливают искусственный заместитель – детский узел или узел ребёнка (*н̄яврам мохлых*) (см. **Пукни сән**). С отпадением пупка обычай требовал проведения ритуала определявшего переход ребёнка в следующую фазу его жизни. В группе в.сосьв. манси обряд предварялся «объявлением» о рождении ребёнка как свершившемся факте. Выражалось это в ритуальных действиях, связанных с разбором его заместителя. Куклу разбирали, а её составные части в дальнейшем употребляли как ритуальные знаки: монетку, что была вместо «лица», завязывали в угол платка, предназначенного духу-предку *Сян̄ь* ‘Мать’; тулово (*сōс*) использовалось в обрядах очищения; платочек, бусы, колечки убирались в мешочек. Предписания по уходу за младенцем в этот период всё ещё отражают связь новорождённого с миром предков. Перед выходом из родильного домика, мать, сопровождая действие ритуалами, перекладывала ребёнка в постоянную колыбель (см. **Апа**). Сначала, для очищения ребёнка и себя производилось омовение сакральной «чистой водой» с кусочками обгорелой чаги и лалвы (см. **Сōс вит**). Загадывали, если оставшаяся в воде чага шипела долго, значит, следующая беременность должна наступить не скоро, если недолго – то скоро можно ждать нового ребёнка. После, эти же кусочки чаги шли на очищение обуви. Из воды их перекладывали вовнутрь обуви, немного покатав, вынимали и бросали в огонь. Следующий этап – это очищение паром. Для этого нагревали топор и опускали его в воду. Паром обдавали себя и вещи, которые необходимо было взять с собой в жилой дом. В последние годы, когда обряд уже стал утрачиваться, женщины нагревали воду в тазах и брызгали ею на горячие камни, используя получаемый от этого пар. Такой пар, однако, согласно традиции не имел той магической силы, которую давал раскалённый топор, игравший роль охранного средства.

Женщина окуривала приготовленную для себя одежду и очищалась сама. Передевшись в «чистую» одежду, родильную, вместе со второй временной люлькой, она уносила за маленький домик и там подвешивала на дерево. Выход и переход (перенос) из родильного дома в родительский (жилой), для ребёнка был значимым событием, обставлялся особыми обрядовыми действиями (см. **Сянь-ась колн миннуңке пора**). В пространстве жилого дома отводилось особое место для колыбели, её подвешивали на крючок, прикреплённый к потолку, проводились охранительные обряды и ритуалы (см. **Пуңке мохлаве, Сянь** [дух-покровитель], **Сянь сагаге**). Проводится ритуал, связанный со встречей души покойного родственника с душой младенца (см. **Ляйтхатуңке**). С ребёнком младенческого возраста имеет связь дерево – ель. Сразу после рождения на священное (мужское) место уносили и вывешивали на ель: небольших размеров лук и стрелы – по случаю рождения сына, и лоскут ткани с воткнутыми в неё иглами – по случаю рождения дочери. Под небольшую растущую ёлочку, недалеко от жилища, ссыпали содержимое из колыбели младенца, при этом приговаривая: «Как растёт эта ёлочка, пусть также растёт моя дочь (мой сын)».

Представления о погребении мёртворождённых и умерших в младенчестве детей так же связаны с елью. Тело младенца, завернув в ткань, уносили на специальное кладбище, обязательно в лесу, клали в корни молодой, растущей ёлочки. Иначе его душа могла навлечь неприятности и беды здоровым, растущим детям, поскольку захороненный не по традиции младенец-дух становится злыми духом (*утти*). По ночам эти злые духи кричат и плачут как маленькие дети. Увидеть *утти*, и преследуемых им детей, может только провидец (*сампаль вѳсын хѳтна*). На такое кладбище ходят только пожилые женщины и девочки до наступления регул. Его никогда не посещают мужчигы, и этот запрет строго соблюдался, как и посещение женщинами священных мужжских мест.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Источники..., 1987; Молданова, 1999; Попова, 2003, 2014; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1971, 1980; Чернецов, 1959; Kannisto, 1958; Rombandjeewa, 1963.

Сасыг (мифол.) – дядя, брат матери, одно из табуированных названий медведя.

Сахи (обр.) – вид женской распашной одежды: *совьясахи* – меховая шуба, *тѳрсахи* – тканевая шуба (халат), *нуйсахи* – шуба из сукна.

Сахи кѳннѳнѳ (обр., мифол.) – меховой шубы [еѳ] завязки.

Сākмат (обр.) – ровное расположение секций священного покрывала в шахматном порядке.

Лит.: Ромбандеева, 2010.

Сāлы пун (обр. род.; пох.-помин) – шерсть со шкуры оленя, кладётся в детскую колыбель; на дно гроба покойного.

Лит.: Попова, 2003, 2024; Ромбандеева, 1993.

Сāлы харгтавет (обр. пох.-помин.) – оленя тянут, второе жертвоприношение, проводится на кладбище в период траура (в течение 40–50 дней). Эту жертву делают якобы для духов поселения (рода). По Е. Г. Фёдоровой, как правило, оленей закалывали после похорон на могиле. Часть мяса жертвенного животного варят на кладбище и дают поесть всем здесь присутствующим. Оставшуюся часть мяса берут домой, варят и раздают по кусочку всем жителям поселения. Существует поверье, что пока не сделают это жертвоприношение, душа (*йисхор*) здесь живёт, не уходит к своему постоянному месту пребывания. Считается, что все убитые на могиле олени идут вместе с умершим. Как отмечает А. Каннисто, олени являлись средством передвижения для покойника в потустороннем мире. В то же время оленей можно воспринимать и как жертву, приносимую для того, чтобы умершего приняли на том свете. Существенным в данном случае является то, что лошадь на могиле не забивали.

Лит.: Ромбандеева, 1980; Фёдорова, 1996; Kannisto, 1958.

Сāн (обр.) – любая ёмкость из бересты (посуда, коробочка, куженька, чуман).

Сāн āны (обр.) – берестяная чаша, сакральная ёмкость, служит для приготовления ритуальной святой воды; ёмкость для заполненная крови жертвенного животного (*кēлуп ѓсьнэ сāн*).

Сāнквылтап (обр.) – традиционный струнный музыкальный инструмент: перебирать (бренчать) струнами-жилами (*тāн*); с жилами из сухожилий доска (*тāныу ййв*).

Сāснэтмил (обр. род.) – берестяная пластина, кладётся на колени ребёнка, когда он находится в дневной колыбели, сверху крепко шнурована верёвочками, чтобы ноги ребёнка не искривились и не намочило одеяльце.

Лит.: Попова, 2003, 2024; Rombandjejeva, 1963. Ромбандеева, 1993.

Сāп (обр. род.) – древесная труха отжившего дерева, используется в детской люльке для впитывания влаги. Обычно берётся от старого сгнившего ствола дерева или пня берёзы *хāльйив сāп* (сыгв.) или ивы *тыпйив сāп* (в. сос.). Если крошка трухи крупная или пластинками, использовать нельзя, про такую крошку говорят: *Порнэ сāп* (*Порнэ* – отрицательный фольклорный персонаж). По факту она будет причинять ребёнку неудобство.

Лит.: Попова, 2003, 2024; Ромбандеева, 1993; Rombandjewa, 1963.

Сāп мāхум (мифол.) – древние люди, букв. трухлявые, высохшие (см. **Тōсам**).

Сāпйив хāп (обр. род.) – [из] сгнившего дерева лодка. Делает её женщина из высохшего кусочка берёзы или ивы. Очень маленького размера, по периметру её украшают колечками из тоненьких прутиков. В центре вырезают ямочку, в неё кладут тлеющий кусочек чаги (*сōс*) с мускусом бобра (*лāлва*), который при тлении даёт особый «очищающий» запах. Используется в обряде перевода ребёнка из родильного домика в жилой. Одна из женщин семьи или рода берёт на руки люльку (*āп’у*) с ребёнком. Мать, в одну руку берёт свою сумочку со швейными предметами (*тучау*), в другую – *сāпйив хāп*. По пути следования к жилому дому, они несколько раз (4 – если девочка, 5 – если мальчик) останавливаются. Ставят лодочку на землю и перепрыгивают через неё, сначала женщина с ребёнком, затем мать ребёнка, приговаривают: «*сāнттыг-понттыг*».

Лодка, в комплексе посвящения является символом переправы и отражает представление о странствии в загробный мир умершим. Материал лодочки – кусочек перегнившего (трухлявого) дерева, что тоже является символом потустороннего мира, в сравнении с миром живых. Сакральность лодки подчёркивается оформлением по подобию традиционных сакральных вещей.

Лит.: Попова, 2024; Ромбандеева, 1993; Rombandjewa, 1963.

Сāснёл (медв. празд.) – берестяной нос, маска. На Медвежьем празднике участники драматических представлений используют её для прикрытия лица (см. **Тўлыглап**). Берестяную маску с большим носом (*тунта пўла яныг нёл*) панически боятся *мёуквы*, при одном её виде, разбегаются в разные стороны и погибают.

Лит.: Источники..., 1987; Каннисто, 1999; Попова, 2017б; Ромбандеева, 1993, 2012.

Сāsың паттап н̄ра (обр.) – берестяная подошва под обувь (*н̄ра* / *н̄рки* – разновидность обуви из камыса с ног лося [в.сосьв., в.лозьв.]). По представлениям манси, подошва обуви считается нечистой, поскольку соприкасается с Нижним миром. Чтобы не осквернять территорию святилища, мужчины привязывают кусочки коры бересты к подошве обуви.

Лит.: Попова, 2003, 2008.

Сāt накпа с̄лыг (щ̄лыг) олн ялпың аңквалән (мифол.) – его семярусный, звонкий как монеты, столб, т. е. священная коновязь (*Полум Тõрум’а*).

Лит.: Ромбандеева, 2010.

Сāt н̄лмуп (мифол.) – [с] семью языками (усиливает), например, семипольное жертвенное покрывало; колокол с семью языками; семязыкая мать (огонь).

Сāt урпа урың й̄в (обр.) – с семью гранями огранёное дерево, т. е. посох, имеющий грани, на которые делаются отметины, по сути, бирка. Например, в свадебной обрядности – пункты калыма; на Медвежьем празднике – количество исполненных священных песен. В мифологии *Калтась* отмечает зарубками на гранях посоха годы жизни ребёнка, отведённые ему *Тõрум’ом*.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2010, 2021.

Сāt урпа ялпың к̄нтың (обр., мифол.) – [в] семигранной, т. е. семилоскутной священной шапке. Шапка из семи суконных разноцветных клиньев-полосок: в мифах – шапка-невидимка; в обрядах – одевается на исполнителей священных танцев. Она же – *толгхау к̄нт*, от *толыг* ‘невод’, букв. шапка из ячеек, т. е. из разных лоскутов сукна (*нуй толгхау к̄нт*). Она же – *с̄ав сов в̄аримут к̄нт*, букв. из многих шкурок сделанная шапка, т. е. из шкурок разных пушных зверей.

Сāt халн совың м̄а (мифол.) – семислойная кожистая Земля. По представлениям манси, Земля состоит из семи слоёв, подобно, как Небо состоит из семи ярусов.

Сāта (мифол.) – ограда, укрепление, вал городища: «*Сāта āхвтас, мор āхвтас титрау ўсыл ўнлы*. В городище [вокруг] с каменным валом [из] тёмного камня, восседает».

Сёрхил (обр.) – зарубка, затёс.

Сёрхилың ййв (обр., медв. празд.) – [с] зарубками палка (щепка, дощечка), на Медвежьем празднике по ней гадают о времени следующего праздника, подобно гаданию, когда пускают стрелу в брёвна стены (см. **Ўй ййквуңкве**). Берут дощечку, топором делают на ней три зарубки, затем, им же, бьют по ней с размаху и смотрят, в какую из зарубок попали: если в первую, то празд. будет скоро, если по центру, то немного придётся подождать, но, если в третью, то празд. откладывается надолго.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2008, 2017б.

Сира (обр., медв. празд.) – чайка (крячка). Её представляют (*тўлэ́гыт*) в священную ночь Медвежьем празднике. Она первой, из всех персонажей, начинает «разрушать» стол, с которого крадёт серебряное блюдо и «улетает». Чайку обычно изображает юноша, он одет в суконный гусь, на лице маска, в руках он держит крылья (птицы) и размахивая ими издаёт звуки, подражая крику чайки. За ней в погоню на «коне» пускается *Мир суснэ хум*. Когда он «въезжает» в помещение, под каждое копыто его лошади ставится по серебряному блюду с изображением солнца. Его «конь» – это палка с изображением головы лошади на одном конце и сплетённого из нитей «хвоста», на другом. Палка покрыта тканью, как попоной покрывают круп лошади. В руке богатыря плетё, которой он ловко управляет в такт исполняемой песне. Сделав круг, он спрашивает у публики: «Чайку не видели?» Зрители отвечают: «три дня назад пролетала». На втором, третьем круге отвечают соответственно: «два дня назад пролетала»; «день назад пролетала» и, наконец: «сегодня пролетала». *Мир суснэ хум* догоняет чайку и отбирает украденное ею серебряное блюдо. Чайка же шумит, кричит: «*Тяр-тяр-тяр*», пока её не выдворят.

Лит.: Попова, 2011, 2017б; Ромбандеева, 1993; Чернецов, 2021.

Совың mā сāt халн (мифол.) – между семи слоёв кожистой Земли. В мифах Земля, или Средний мир, состоит, как и Верхний мир, из 7 слоёв.

Сѵлмат (обр.) – густая (как каша) мучная похлѣбка на мясном бульоне.

Лит.: Новикова, 1995; Соколова, 2009; Фѣдорова, 2000а.

Сопам (обр.) – настил для хранения туши медведя, привезѣнного в поселение из леса, с места добычи. Соединяют 5 тонких в объёме брёвен, или сколотых на половину не толстых стволов деревьев (*nāpm*). Находят в гуще леса, недалеко от зимнего дома, подходящее дерево, срубают крону и прикрепляют к нему настил, получается сооружение на одной ножке.

Лит.: Попова, 2022а;

Сопам (обр. пох.-помин.) – надгробное сооружение.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1980; Фѣдорова, 1993.

Сопра (обр.) – знак, на стволе дерева вырезают личину: два глаза, нос, щѣки, рот. Изображение схематично, условно, не походит на лицо человека, скорее, на духа. Знак ставят на дереве у ручья, который табуируется как *Сопрат сѵс*. Этот ручей представляется границей, далее начинаются владения *Tāgt талях Нѣр ѵйк* и ‘Верховий Сосьвы гора-мужчина’, обитающего на Святой горе (*Ялтыу нѣр*). Каждый, кто впервые попадал к этому ручью, должен вырезать на дереве «сопра», как символ пропуска (амулет). По представлениям манси считается, если этого не сделать, – обязательно произойдѣт несчастье, *Нѣр ѵйка* накажет ослушника. Вырезали знак в основном те, кто двигался из глубины тайги к горам.

Лит.: Заплатин, 1969; Слинкина, 2011.

Сопра пупыг (обр.) – кукольное представление на Медвежьем празднике в профанной его части (*ййквнэ Эква-ѵйка* ‘танцующие женщины-мужчины’). Для них используется конструкция, состоящая из ящика и горизонтальной доски, укрепленной на двух круглых палочках. Эта доска служит полом сцены, на которой на двух шпёнках установлены деревянные фигурки, изображавшие мужчину и женщину. К ним прикреплены нитки, завязывающиеся на пальцах кукольника, играющего на *сāнк-вылтан*’е. Он перебирает струны, а куклы вертятся, поднимают руки и ноги. Куклы сделаны из дерева. Одежда – русские костюмы – нарисована

прямо на туловище. На женской фигурке надет белый платок. По мнению Н. М. Владыкиной-Бачинской, в кукольном представлении манси имеет место влияние других народов, поскольку у манси нет парного танца мужчин и женщин. В прошлом «танцующая кукла» была одна (*пумыг*), как правило, изображался покровитель рода, и называлась она пляшущий дух (*ййквнэ пумыг*), также вырезалась из дерева, имела подвижные руки и ноги. На голове у неё высокий конический головной убор из красного сукна с чёрным узором. На лице уменьшенная копия берестяной маски с крупным носом и иногда разукрашенная. Фигура помещалась над маленькой деревянной площадкой и насаживалась на палочку, вставленную в деревянную трубку. Танцующий держал эту трубку в руке. Фигурка приводилась в действие при помощи сухожильной нитки, демонстрировалась и в сценках Медвежьего праздника.

Лит.: Владыкина-Бачинская, 1977; Каннисто, 1999; Новикова, 1995; Попова, 2011; Чернецов, 2001.

Сорумн (сурумн) патыс (обр. пох.-помин.) – твёрдым стал, т. е. умер (см. **Хотталь та сялтыс**). Про близких говорят *мõйтыңу*, например, *мõйтыңу а́сюм – сорум патум а́сюм; хоттальта сялтум утум, савын патум утум*; о человеке, который внезапно умер или трагически погиб скажут *сврамас* или *порссыс* (*витт порссыс* ‘в воде пропал’, ‘утонул’ или *хõнтың порславес* ‘уничтожен (погиб) на войне’).

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Сõрахт – протока между двумя болотами (*сõри* – лесная перемычка между двумя болотами; *а́хт* – протока).

Сõруп – лось (в.сосьв.).

Сõс (обр.) – чага, подсушенные кусочки нароста (гриба) с берёзы или ивы. Исходящий от их тления дым, применяется как очистительное средство в обрядах и ритуалах.

Лит.: Гондатти, 1888; Источники..., 1987; Каннисто, 1999; Попова, 2003.

Сѵс (обр. род.) – антропоморфное женское изображение в виде маленькой куклы. Заменитель ребёнка (плода) на период беременности женщины. Туловищем служит небольшой кусочек чаги, размером буквально с большой палец (*сѵс*). Вместо лица накладывается монетка, которую достают из сундука (мешка) святого угла в доме, где хранятся священные предметы и приклады семьи, рода. Украшение – две ниточки, на каждой из них по одному колечку. Платок – кусочек ткани, прикрепляется таким образом, чтобы не выпала монетка («лицо»). Концы платка выпущены, в них завязывается кусочек *лѵл’*вы ‘мускус бобра’. Куклу заворачивают в платок, предназначенный для духа-предка *Сѵнь* ‘Мать’, укладывают в мягкую шкурку пушного зверька и отдают будущей матери, она всё это складывает в мешочек, который бережёт в изголовье. Кукла изготавливается в тайне пожилой женщиной из семьи, рода, когда женщина беременна на нечётном месяце (3, 5, 7). Может её смастерить и свекровь, мать, но не сама беременная. Е. И. Ромбандеева констатирует: «Делающая *сѵс* периодически сопровождает свою работу причитанием, угощением, приготовленным со стороны будущей матери». В настоящее время мало кто из женщин-рожениц имеет *сѵс*, но если такая кукла была изготовлена в период беременности первым ребёнком, то обычай требует: сколько бы детей ни было у этой женщины, на каждую беременность должна быть изготовлена кукла. Если же в первую беременность её не изготавливали, то и далее не делали. *Сѵс* в период беременности считается связующим звеном между не родившимся ещё ребёнком и духом-покровителем *Сѵнь* ‘Мать’.

По *сѵс* можно было гадать в течение всей беременности о происходящих с матерью или плодом происшествиях, трудностях, неприятностях. Гадание проводилось так: обычно приглашалась *вѵсар вѵнѵ нѵ*, она разворачивала платок и доставала куколку, обязательно целовала её. Затем кончиками трёх пальцев брала её за спущенные концы платочка, держа в висячем положении. Гадальщица задавала вопросы, а ответ можно узнать по колебанию куколки. Если никаких неприятностей не предвиделось *сѵс* раскачивалась спокойно, равномерно. Если же *сѵс* не делала никаких движений или дѵргалась, следовало ожидать неприятностей. Чем ближе к родам, тем чаще *сѵс* брали в руки. После благополучного рождения ребёнка, кукла разбирается.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Сѵс вит (обр.) – святая вода, используется как средство сакрального очищения (*такталахтыл*) в обрядах и ритуалах. Магические свойства

имеет так называемая сакральная «чистая вода», приготовленная особым способом. В берестяную посудину набирают воду, разжигают четыре (пять) кусочков чаги, и оставляют тлеть. После обугливания все кусочки опускают в воду. Далее её очищают *лālв*'ой. Для этого нужно взять в рот кусочек *лālвы*, разжевать, ладошкой почерпнуть воду, смешать с *лālв*'ой и сразу выплюнуть обратно в эту же посудину. По сути, опущенные в воду обуглившиеся кусочки чаги, соприкасаясь с водой, вступают в реакцию и она реально осветляется. Мускус бобра придаёт воде сильный (резкий) специфический запах. Воду можно приготовить только в берестяной ёмкости (*сāн āны*). В родильном обряде приготовленную воду делят на две части. Одну часть мать использует для обмывания ребёнка, а другой обмывается сама. В похоронно-поминальном обряде «чистая вода» применяется для символического обмывания тела покойника. Из тонко настроганых полосок берёзы получают мягкую стружку (*оссы*), делают четыре (пять) тампона. ампон, окунают в специально приготовленную сакральную воду и проводят им по телу покойного, оставляя полоску мокрого следа. Для каждой процедуры используется новый тампон. Полосы наносят поперёк тела: четыре (пять) по спине и столько же по груди. Сыгвинские манси наносят полосы вдоль тела, по спине и передней части тела. На Медвежьем празднике бульон от варки мяса медведя также называют *сōс вит* 'святая вода', его не употребляют в пищу, а выливают в угол дома.

Лит.: Попова, 2003, 2018; Ромбандеева, 1993.

Сōт – счастье.

Сув (обр. мифол.) – 1. След от стада лосей; 2. Посох.

Султмил (мифол.) – значительное объединение мужчин в древности. Выражение образное, в его основе лежит символическое название мужчин у манси – *султум* 'искра', а мужской коллектив – *султмил*, как нечто большое, образовавшееся от сложения множества частичек искр, допустим – пучок или столб искр. В прошлом, мансийские поселения принято было считать по количеству проживающих в них мужчин, а не семей, например, в текстах можно встретить – *Вāt хум пāвыл* 'Тридцати мужчин поселение' или *Атпан хум хōтна пāвыл* 'Пятидесяти мужчин поселение'. Наиболее часто в мифах упоминаются *силум мēнкв султмил* (см. **Мēнкв**). Наравне с *мēнкв*'ами выступают коллективы древних охотников *силум ўтицит султмил* 'силачей *ўтицит* муж. объединение' (см. **Ўтци**).

Лит.: Попова, 2017, 2020; *Тāгт...*, 2001; Шешкин, № Фонд ХМФ-1143.

Сӯл (обр. похор., мифол.) – кора.

Сӯмъях – амбарчик (постройка).

Сӯнт (обр., мифол.) – устье, конец реки (см. **Ёлы**).

Сырай (обр., мифол.) – сабля.

Сыс ўрнэ хум (медв. празд.) – мужчина, охраняющий спину.

Лит.: Попова, 2008, 2017б; Ромбандеева, 1993, 2012.

Сэмлыг паттаве (медв. празд.) – сделать чёрным, т. е. перевести из одного состояния в другое, добыть (медведя).

Лит.: Афанасьева, 2006; Попова, 2003, 2017а; Ромбандеева, 1993, 2012.

Сэмыл вит (обр.) – тёмная вода, синоним «нечистая», такой цвет воды имеет среднее течение р. Сев. Сосьва, т. к. здесь река питается от торфяных болот.

Лит.: Попова, 2014а.

Сэныг (обр.) – тлеющий кусочек берёзового или ивового нароста.

Лит.: Попова, 2020.

Сэр-вõр, мор-вõр (мифол.) – недозволенный, пугающий, глухой лес: *Сэрыг вõрыт сэмыт* «в чаще глухого леса».

Сюнь (обр.) – богатство, изобилие, здравствовать.

Сякв (мифол.) – молоко (см. **Ялпың сякв**).

Сялголн (обр., мифол.) – звонкие, звенящие деньги (серебро). Серебро, как сакральный и ценный металл находит отражение в мифологии: серебряная лягушка новорождённого зверя / медведя (*сялголн āпа*); серебряная гора / камень (*сялы ахвтас*); с серебряным концом сабля (*олн лўспа*

лўсыну сырай). Находит отражение и в Медвежьих обрядах, например, хозяин добытого зверя закрывает ему глаза металлическими монетками, нос и рот прикрывает кусочками бересты (иногда пластинками из жести). Е. И. Ромбандеева отмечает, что в прошлом отверстия закрывали более богатыми предметами; например, серебряной монетой, на конец морды (на область носа и пасти) прикрепляли серебряную чашку из священного ящика. Когда, во время священных танцев вводят *Мир Суснэ хум*'а, то под каждое копыто его «коня» ставят серебряное (металлическое) блюдо. В сценке *Мир Суснэ хум* гонится за чайкой, которая утащила со стола серебряное блюдо. Металлическая пластина, на шее медведя (*имта*) и наголовники в виде суконной ленты с пришитыми к ней пластинами из серебра, посеребрённой латуни или жести на исполнителях танцев. В мифологических текстах встречается серебро и изделия из него, которые присутствуют на святилищах (блюдца, табакерки, рюмки). Самое известное серебряное блюдо из В. Нильдина. В предании, что записал В. Н. Чернецов сказано, что это блюдо, было найдено в районе Салехарда, и по решению духов доставлено в В. Нильдино. Хранителем его был назначен (по указке шаманки) сын Пелымского божества, имеющего бревенчатое жилище (дом) в образе медведя. Медведь обычно сооружает свою берлогу под сваленным деревом, поэтому одно из табуированных его названий *Норколың ойка*, букв. «Бревно-дом имеющий мужчина». Исследователи И. Н. Гемуев и А. В. Бауло обнаружили это блюдо на его святилище, расположенном недалеко от поселения. В мифологических текстах в.сосьв. манси серебро называется *щонер олн* (*сёпер олн* 'чистое серебро') (см. **Апа**).

Лит.: Бауло 2004; Гемуев, Бауло, 1999; Гемуев, Сагалаев 1986; Источники., 1987; Мифы., 1990; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1971; Чернецов, 1947; Munkácsi, Kálmán, 1986.

Сянь (обр., мифол.) – мать (биологическая), дающая жизнь, родительница. Особенность традиционной культуры в.сосьв. группы северных манси – это деление образа биологической матери на функциональные градации: как родительница-рожающая (дающая жизнь) – она *сянь*, как родительница-кормящая (поддерживающая жизнь) – она *ома*. Это не значит, что родительница, дающая жизнь не кормит своих детей. Свообразие представлений о матери, рожающей и кормящей зависит от территории проживания диалектных групп манси. В традиционной культуре манси

существуют локальные особенности в употреблении лексем *съянь* и *ома*. Данный факт информанты объясняют присутствием (местом «проживания») духа *Съянь* ‘Мать’ территориально покровительствующей в.сос.группе манси. Образ матери-кормилицы мало чем отличается от родительницы, дающей жизнь. В мансийской речи в отношении к матери (кормящей) употребляется слово *ома*, которое также называется «мать», например, *сянкв тӓглың мӓглуп омам* ‘[с] полной молока грудью моя мать’. В этом термине заключается функция матери-кормилицы, где *-о-* является местоимённым корнем с указательным значением «этот, тот», *ма* – словообразовательная морфема (суф.) в значении «кормить / прокормиться». Подобное соответствие можно увидеть в близких по семантике словах, например, *мӓ* ‘земля’, чаще всего употребляется как мать-земля в значении «кормилица», *мӓгыл* ‘грудь женская’. Словообразовательный суф. *мӓ* входит в семантический ряд: *мӓнь* ‘маленький’, *мӓньлат* ‘юный, молодой’ и *матум* ‘старый (о человеке)’, т. е. в тех словах, что обозначают категорию людей, которые ещё не могут, или уже не могут сами себя прокормить. Слово, *съянь* ‘мать’, возможно, изначально было – *сисьянь* (*щищань*), но со временем трансформировалась в *съянь*. В первоначальном варианте слово, выказывающее образ матери, гораздо выразительней и более приближено к материнской сути. Оно состояло из двухморфем: *сисъ* (*щищ*) ‘дитя, ребёнок’ и *ань* ‘мать’ (ср. *Щищ Сӓрни* – женское божество, ‘золотая [богиня], нарекающая детей’). Вторая часть *ань* – древняя мать, восходит к общему фин.-угор. праязыку, но в манс. яз. оно является самостоятельным и имеет определённое значение – [некая] мать. Архетип матери активизируется в первоначальных соответствующих словах: мать, бабушка (*анӓква* от *ань/аня* и *ӓква*), предок (*ӓквӓква* от *ӓкв* и *ӓква*) – первая женщина – бывшая, древняя, праматерь. Мансийский язык сохранил и другие древние фин.-угор. формы слова «мать», конечно, уже претерпевшие фонетические изменения: *ӓнкв*, *ӓнкв*, в них отражены древнейшие представления об «общей матери» и значение материнского начала в жизни человека и общества. Лексема *ӓнкв* в современном мансийском языке выявляется, например, в таких словах, как *ӓнквныг* ‘брат (по материнской линии)’, хотя букв. состоит из слов *ӓнкв* ‘мать’ и *ныг* ‘сын’ (матери сын); *канк* ‘старший брат’ и букв. перевод может иметь смысл ‘перворождённый сын матери’. Также встречается в ненормативной лексике, например, *ӓнквенон*, что означает ‘твоей матери анатомический орган, производящий рождение’ (вульва). Синонимические ряды образуются как по прямому значению «мать», так и по переносному, например, матью называют огонь в домашнем очаге

Най сянъ ‘Огонь мать’, в обращении к огню употребляются словосочетания: «милая мать», «семязыкая мать». К этому ряду можно отнести лексику *айуквылуй* (от *айукв* ‘мать’ и *уй* ‘зверь’), в наше время оно считается ненормативным (ругательным), его изначальный смысл может быть, как «сильная, здоровая мать, способная приносить потомство». В русской речи его можно соотнести с выражением «матёрый / матёрая». Одно из табуированных названий лосихи у в.сосъв. манси – *айукв*, букв. взрослая самка, которая может приносить потомство. Слова *айуквил уй* ‘мать-зверь’, *нэ уй* ‘женщина-зверь’ в прошлом выражали качество женщины-матери, её ценность и важное положение в сообществе людей. Другое название общей древней матери *эук* ‘мать’, в современном мансийском языке сохраняется только в сакральной лексике. Имеет связь с [чем-то и кем-то]: предками, прошлым, оставленным, утерянным (см. **Эңкваруп**). В мифах и обрядах даётся архетип матери-предка (дух *сянь*), где её представляют в виде старой седой женщины, которая, якобы, владеет способностью продолжения рода человеческого и посылает людям детей, помогает в родах (см. **Аквёква**). В мировоззрении манси с подобной функцией подателя жизни представляется и божество *Сянъ* (см. **Сянъ**). Кроме биологической матери мансийский ребёнок имел ещё три социальные матери: *пукнисянъ* ‘мать по пупку’, повитуха; *алтумсянь* ‘мать по несению [младенца]’, *пёрнасянь* ‘крёстная мать’, она дарила ребёнку крестик (*пёрна*). Имея такую защиту, ребёнок никогда не был лишён материнской заботы и ласки. Если ребёнок потерял родителей, то он входил в состав семьи одного из социальных родителей (в архивных документах они именуется приёмными, воспитанниками, вскормленниками). В мифологии широко используется образ матери, где к семантическому полю «материнство» употребительны метафорические модели: природа – мать, мать – водная стихия, мать – земля.

Лит.: Источники., 1987; Попова, 2006, 2017в; Ромбандеева, 1993, 2010; Соколова, 2009; Сподина, 2010; Фёдорова, 2004.

Сянъ (обр.) – дух-предок. Женщина родоначальница, прародительница и вместе с тем – по свойствам сознания первобытного человека, переносящего на внешний мир первичный строй своего существования, она же могла быть – мать, хозяйка зверей и покровительница окружающей природы. В начальной стадии образования осознанных человеческих коллективов, идеология первобытных оседлых обществ, переплетаясь

с охотничьей магией, повсюду обретала форму почитания предков, родоначальников перво-коллективов (объединений) в образе Великих богинь-матерей. В мансийской мифологии статусом Великой богини обладает женское божество *Сянь / Щянь* ‘Мать’ в образе *Торум сянькёв* – ‘Богиня мать наша’ (Богиня неба, Всеобщая мать, Властительница мира), в отношении к ней употребляются те же эпитеты, что и к богу-отцу: золотая, золотой свет, светлая. Как божество, связанное с производящими силами природы, она несёт ответственность за процветание и приплод всего живого в природе, содействие в успешной охоте на промысле. С другой стороны, в представлениях манси как матери, родительницы сына (например, «В священном сказании о возникновении Земли»), она наделяется статусом божества, нарекающего детей *щищань* ‘ребёнка мать’, где *щищ* ‘дитя, ребёнок’ и *янь* ‘мать’ (по классификации богинь – *Щищ Сёрни Сянюв* ‘Нарекающая детей золотая наша мать’). В этом качестве, находясь в своём мире (на седьмом ярусе круглого шара), она ежегодно, весной отправляет к людям ворон с вестью «о рождении девочек, о рождении мальчиков». Для удобства проживания на седьмом небесном ярусе бог *Корыс Торум* окольцевал круглым обручем кружащиеся по кругу семь слоёв неба: «Семь шатающихся стоящих [друг на друге] нашим отцом обручем [скреплённых вкруговую, кружившихся по кругу семь частей...]». Возможно, речь здесь идёт о космическом соединении планет солнечной системы. В какой-то момент богиня меняет статус Небесной на Земную. В разных мифах говорится, о том, как она оказывается, то спущенной, то пролившейся или опрокинувшейся, то сброшенной в образе *Сат Торум Йсыу Най Сянюв* ‘[с] Седьмого Неба Приземлившаяся Богиня Наша Мать’. Здесь внизу, она становится (образуется) ‘солнцем окружаемая священная Земля’ (т. е. обретает своё место в солнечной системе), её называют *Мя аюкв* ‘Земля мать’, *Ёлы Торум сянь*, ‘Нижнего мира (по отношению к небу) мать’. Как богиня Среднего мира – она выступает в роли *Щёпер Най*, *Ками Най* ‘Богиня чистое серебро, Богиня серебро с примесью меди (низкой пробы)’ с эпитетами: «кожистая Земля», «волосатая Земля». После спуска, она попросила укрепить шатающуюся землю, чтобы, когда в будущем появятся люди, могли на ней стоять устойчиво.

Представление о постоянном единстве Верховного бога (Небо) и Великой богини (Земля) находит своё выражение в обряде, проводимом на *Торум кан’е* в зимний период. Его отмечали 19 января, в день христианского праздника Крещение (*Пёрнахотал* от *пёрна* ‘крест’ и *хотал* ‘день’). В этот день они находятся вместе как супружеская пара.

Для воссоединения, её изображение доставляется в специальных санях на место проведения обряда. О ней известно, что её называют *Т̄орум с̄янь*, она имеет влияние на *Т̄орум*'а и отличается огромным ростом. Люди, обладающие даром провидения (*сампаль-вопсын х̄отпа*), рассказывают, что в эту ночь могли видеть на небе открытые двери жилища *Т̄орум*'а, его внутреннее убранство, а главное, что он сидит за столом вместе с женой и они пьют чай. Богиня в образе *Т̄орум с̄янь* изначально Небесная, ставшая Земной/Землёй, оказалась не лишённой статуса жены бога, они периодически (раз в год) встречаются в Верхнем, небесном мире и вместе «пьют чай». То, что это не *Калтась*, можно судить по сюжету мифа, где Верховный бог ссорится с женой из-за вмешательства в его дела. Она уговаривает мужа построить дом из костей всех животных, какие только существуют. *Т̄орум* соглашается, на что сова ему сказала: «если ты живёшь женским умом, то и сам женщина», он на это замечание сердится и, взяв жену за косы, сбрасывает вниз. При падении, где-то между Небом и Землёй, она рождает ребёнка (*Мир суснэ хум*'а), а *Калтась* (как сестра *Нуми Т̄орум*'а) находит их в горе.

С образом Великой богини, согласно одному из её эпитетов – *посыу* ‘светлая’ (в молитве у неё также просят света), ассоциируется и её атрибутика. Ей можно дарить кусок белой ткани, т. е. неокрашенный, в его первичном состоянии. Шуба (*сахи*) у неё из шкуры белого оленя ассоциируется с цветом снега. Когда *Нуми Т̄орум* злится на свою жену за неподобающие советы, то в порыве гнева разрывает её белый меховой наряд. Отсюда поверье о том, что когда с неба падает снег большими хлопьями – это, летят клочки шубы жены Верховного бога. У некоторых групп манси считается, что это обрывки *сахи Калтась*. Но, например, у сыгвинских манси она в образе «весенней / осенней шкурки зайца», так что и одеяние у неё соответствующее. По данным в.сосьв. манси, белый цвет имеет отношение к Великой богине (*С̄янь*) ещё по одной из её функций, как матери-кормилицы – это цвет молока. В мифологии широко используется образ матери, где к семантическому полю «материнство» употребительны метафорические модели чаще всего в значении «кормилица» – это, и природа-мать (*м̄а-вит*), и мать-земля (*м̄а айкв*); и *м̄агыл* ‘грудь женская’, и *м̄аг* ‘мёд’ (= молоко).

Белый / седой цвет имеют и волосы прародительницы *С̄янь* в образе старой, длинноволосой женщины, покровительницы женщин, детей, богатырей и хозяйки леса (*акв̄эква* ‘бабушка, старшая’, ‘первая женщина’). В мифологии ей во всём принадлежит пальма первенства – она же первая

мать, первая социально активная женщина и первые семейные предписания выданы так же ею. Другое её обличие – это *Хоса āтун ъква* ‘Длинноволосая женщина’, причём волосы у неё такой длины, что «волочатся по земле». В образе «Длинноволосой женщины» проявляется её функция хозяйки леса *В̄орут паттаыг м̄ат н̄ѐ ѓлнут* ‘В чаще леса живущая некая женщина’. В этой роли она распоряжается всеми лесными ресурсами и помогает охотникам в их удаче на промыслах. Выявляя символику распущенных волос, расчёсывания их гребнем А. М. Сагалаев отмечает, что она имеет самое прямое отношение к идее плодородия, избыточной жизненности. Таковы и горные, и водные хозяйки, и эпические старухи с белыми длинными волосами. В прошлом, в.сосьв. манси, в соответствии с религиозными представлениями о мифологической матери, в ипостаси перелётной птицы, символизирующей рождение и материнство, ежегодно, весной отмечали многодневный праздник «День [прилёта] ворон» (*Ўринѐква х̄ѓтал*). Ворона – одна из самых древних образов прародительницы *С̄янь*: «у птицы родится два ребёнка – один воронёнок, другой человек». *Ўрин ѐква* переводится как «охраняющая женщин» или «женщина-охранительница» и в этом можно усмотреть функции *С̄янь*. Видимо, в этом качестве она является самой древней, собственно угорским объектом *С̄янь*, поскольку две другие известные в этнографии ипостаси, по мнению исследователей, имеют иные корни, например, лебедь – иранские, а заяц – тюркские. Но, даже в этих группах сохраняются сведения о вороне, как древней матери, когда-то провинившейся и потому изгнанной, но всё же достойной чествования (см. *Ўринѐква х̄ѓтал*). Регион, где до сих пор почитается Великая богиня *С̄янь* – это территория верховьев рек Сев. Сосьва и Лэпля. До начала 30-х гг. XX в. её место «обитания» (святилище) находилось в д. Хал-павыл (р. Северная Сосьва, в 9 км. от Няксимволя). Манси деревню именовали *С̄янь п̄авыл* ‘Матери поселение’. Но в период преследований за традиционные верования, чтобы спасти от осквернения святыню её (антропоморфное изображение) перевезли на р. Лэпл-я. Особая роль отводится *С̄янь* в родильном обряде. Поскольку её антропоморфное изображение нельзя держать в жилище, то её воплощение символизировал платок (см. *Сянь т̄ѓр*). Платки дарили Великой богине и во время Вороньего праздника – при проведении семейных обрядов и общего праздничного жертвоприношения. Со временем, один многогранный образ богини расщепляется на специализированные мифологические персонажи. Здесь речь идёт о возможном существовании в представлениях людей древности нескольких Великих женских божеств, относящихся к

разным поколениям богов, каждая из которых была связана с репродукцией собственного круга образов многообразных женских духов. Самый известный образ богини матери – *Калтась сянъ* (см. **Калтась**). Божественные образы *Сянъ*, как своеобразное символическое ядро, окружены, дополнены образами духов места, природных сфер и стихий, покровительствующих людям. Другую группу составляют образы многообразных женских духов, так же имеющие статус божества, соединяющие, скрепляющие мир воедино – от подземелья до неба. К духам Нижнего мира относится *Куль ѓтыр ѓги* ‘Куль ѓтыр’а дочь’, которая принимала участие в сотворении мира. Дух-предок в.сосьв. территории *Нярас Нйй Эква* – богиня по рождению, дочь *Нуми Тѓрум*’а спущенная отцом в Средний мир в образе *Лухал Экв*’ы – ‘Между кочек женщина’ (умеющая или имеющая свойство умирать и вновь оживать). *Лувнюрумнэ* – ‘Женщина лошадиных болотистых [заливных] лугов’; *Суйур Эква* – культурный герой, по преданию, принёсшая с собой озеро с рыбой и спасшая от голода население, и многие др. К ним обращаются с просьбами о помощи, молятся о здоровье детей, благополучном исходе промыслового сезона.

Лит.: Авдеев, 1936; Ромбандеева, 2010; Голан, 1993; Гондатти, 1888; Источники..., 1987; Карьялайнен, 1995; Мифы, ..., 1990; Попова, 2003, 2022, 2022а; Чернецов, 1939.

Сянъ (обр.) – плацента, послед, детское место (см. **Сянъкол**).

Сянъ-ась (мифол.) – мать-отец, родители.

Сянъ-ась колн минуңкве пора (обр.) – [в] родительский дом идти время. Обряд переноса ребёнка из родильного дома в родительский (жилой) дом. Перед выходом следовало совершить ряд ритуальных действий. Мать изготовляла миниатюрную лодочку из кусочка сгнившего дерева (см. **Сәпйив хәп**). В люльку, поверх завязок, помещались полоски ткани (ленточка, тесьма) с воткнутыми в них иголками. Их должно было быть четыре, если девочка и пять – если мальчик. На специально изготовленную и прикрепленную к колыбели дугу, набрасывался полог или большой платок, полностью скрывающий колыбельку (*ән’у*) с младенцем так, чтобы его никто не видел, и он ничего не видел. В этих действиях явно просматривается символика переходных обрядов. Полоски ткани (лента, тесьма) красного цвета, помимо того, что считаются оберегом от дурного глаза (сглаз, порча), служат для отвлечения взгляда. Красный цвет

ассоциируется с огнём и кровью. Положенные поперёк тела ребенка полоски, символизируют обмывание покойного и наложение на «тело» так называемых «знаков смерти», определяющих переход из одного состояния в другое. Иглы, как любой другой металл, имеют охранительную функцию. Полное укрытие (невидимость) означает символическое ослепление, которое связано также с пребыванием в стране смерти. Временное «ослепление» является ещё и символом пересечения пространства. По пути следования к жилому дому женщина, нёсшая ребёнка и мать, четыре-пять раз ставят на землю лодочку с дымящейся чагой, приговаривая слова, очевидно, имеющие магический смысл: «*сянттыг-понттыг*», перепрыгивают через неё. Подойдя к дому, женщина с ребёнком в колыбельке, стучит в дверь. Если она несёт девочку, то просит открыть дверь так: «*юнтпың, туляң агин ёхтывёсын*» '[Обладающая] иглой, напёрстком девочка [к тебе] прибыла'. Если она несёт мальчика, то проговаривает следующее: «*Нялың, ёвтың пыгрись ёхтывёсын*» '[Обладающий] луком, стрелами мальчик [к тебе] прибыл'. Повторяет эти слова четыре-пять раз, при этом она приоткрывает дверь и показывает ребёнка в *ан*'е вперёд ногами. Ещё один признак имеющий схожесть с похоронами, где покойника выносят из дома ногами вперёд, только здесь, наоборот, его вносят в дом. Наконец, дверь распахивается, и женщина запрыгивает в дом, при этом повторяет: «*сянттыг-понттыг*». Женщина, нёсшая ребёнка, с этого дня становится для него *алтумсянь* 'мать по несению'. Символика порога имеет особое значение в обрядах перехода. «Переступить порог» означает приобщиться к новому миру. Обряды прохождения через дверь, действия, совершаемые на самом пороге, А. Геннеп относит к промежуточным обрядам, за которыми открывается другой мир, иной статус или состояние. В этом состоит феномен промежуточного состояния. В целом же утверждение новорождённого в мире людей выступает в форме общинного пира. Готовили стол с горячей едой, вином и угощали всех присутствующих.

Лит.: Геннеп 1999; Попова, 2003, 2024; Ромбандеева, 1993; Genner, 1960; Rombandejewa, 1963.

Сянь сагаге (обр.) – косы духа-предка *Сянь*. Для защиты маленького и потому ещё слабого ребёнка проводится обряд, где определяется какой из духов-охранителей берёт его под своё покровительство (см. **Пуңке мохлаве**). Но, так случается, что ребёнок часто болеет и тогда защиту усиливают, проводят обряд, где его голову берёт под защиту дух-предок *Сянь* 'Мать'. Душа (*лылы*) подразумевает «дыхание», «жизнь», а голова

– её вместилище. Вдохнуть в человека жизнь – это одна из функций прародительницы *Сянь*, как и защита вместилища жизненных сил, поэтому к ней, как к последней инстанции, обращаются за покровительством для ребёнка. Обряд проходит подобно *пууке мохлаве*, только из сундука достают не приклад-ткань, а платок, подаренный (пожертвованный) *Сянь* (см. **Сянь тōр**) женщиной во время беременности ребёнком, для которого производится обряд. Из платка также извлекается кусочек нити и серой прикрепляется к волосам ребёнка. Иногда нитью также обвязывают несколько волосков на голове ребёнка. Если ребёнок продолжает часто болеть, то у него в волосах накапливается много нитей, тогда их заплетают в косичку, которая так и называется *Сянь сагаге* ‘Матери косы’. Этот обычай сохранялся до недавнего времени. Многие пожилые женщины носят такие косички до сих пор. Мужчины манси до середины прошлого века тоже носили длинные волосы, заплетённые в две косы, и у многих в волосах сохранялись «Матери косы». Но, если ребёнок всё же умирал от болезни, это означало, что срок жизни для него был назначен именно такой. «Косы Матери», как и любой другой оберег, чтобы не лишиться его священной (магической) силы духа, скрывали от посторонних глаз. Их нельзя было показывать.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Сянь тōр – платок-приклад пожертвованный роженицей духу-предку *Сянь* ‘Мать’. В представлениях манси, для рождения детей недостаточно было участия родителей, их появление на свет определялось содействием сверхъестественных сил, «души» детей посылает дух-предок *Сянь* ‘Мать’ (см. **Сянь**). Платок для духа-предка *Сянь* – единственная женская сакральная вещь, которая хранится в священном углу вместе с другими религиозными святынями семьи, что говорит о его высоком статусе. Платок изготавливается будущей матерью ещё до родов (в первые месяцы беременности). Его шивают из разных по цвету и форме лоскутов ткани в натуральную величину обычного женского платка. Оформляется он по всем канонам украшения традиционных сакральных вещей (покрывал, богатырских шапок, халатов и других принадлежностей высших богов и духов), хранящихся в священных сундуках или в сакральных постройках на святилищах. На все четыре угла платка приделываются бисерные подвески, или подвески из мелких колец, на конце каждой из которых прикрепляется большая пуговица или колокольчик, а вместо опушки, по

всему периметру платка, пришиваются кисти (*русун*). Затем, на кусочек шкурки пушного зверька (у в.сосьв. манси кроме соболя) укладывают куколку-заменитель ребёнка (*сѳс*), заворачивают её в готовый платок и убирают его в специально сшитый мешочек (не в *тучаң*), но перед этим, женщина-ведуныя (*няйтнэ*) проводит ритуал обращения к духу-предку *Сянь* и доводит до её сведения назначение платка. Для этого, на стол кладёт нож, накрывает дарственным платком, а на лезвие ножа помещает куколку (*сѳс*). Начинает задавать вопросы, а ответы определяет по ножу: неподъёмный (не оторвать от стола) – отрицательный, легко приподнимается вместе с куколкой – положительный. Мешочек оставляет полураскрытым и так прикрепляет к изголовью, где спит беременная женщина. Время от времени будущая мать обращается к *Сянь* с молитвенными словами: «*Ятил Сянь, а́нумн а́ги, ман ны́г ю́стэн. Кáт сярьу, лáгл сярьу ул вос тотэ́гыт*» ‘Дорогой дух [в образе] *Сянь*, мне дочь или сына подай. Рук страданий-мучений, ног страданий-мучений пусть не ведаёт (не несёт)’. Перед самыми родами будущая мать доставала платок из мешочка и вывешивала в угол родильного домика (*ма́нь кол*). После удачных родов и перехода в жилой дом, необходимо было провести ритуал – вывешивание платка, предназначенного (жертвуемого) для *Сянь* в священный угол уже жилого дома. Сначала в один из углов платка завязывают монетку – ту, что была «лицом» родильной куклы-*сѳс*. Затем разбирают украшения, которые были на ней: подвески из бисера (из мелких колец), пуговицы и колокольчики складывали в особый мешочек, в тот, где хранился платок с завёрнутой в нём куклой. Разжигаю кусочек сухой чаги (*сѳс*), той, что была туловом куколки-*сѳс* и окуривают им сначала платок, а затем и помещение. Платок вывешивается в священный угол. На стол и перед платком ставится горячая еда, исходящий от неё пар считается «угощением» для *Сянь*. Руководитель ритуала, обычно самая пожилая женщина, обращается с просьбами о том, чтобы она взяла младенца под своё покровительство, чтобы ребёнок рос здоровым, удачливым, просила благополучия для его семьи. После её обращения, все присутствующие делают поклоны головой и три оборота вокруг себя (по три раза), после чего приступают к трапезе. По окончании обряда платок убирается к семейным святыням.

Лит.: Богордаева, 2017; Гемуев, Бауло, 1999; Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Рындина, 2020; Соколова, 2000; Чернецов, 1947а; Фёдорова, 1994.

Сянькол (обр. род.) – матери дом (берестяной кузовок), от *сянь* ‘плацента’ и *кол* ‘дом’. Из бересты шивается небольшой кузовок *сянь совт* (в.сосъв.); *сянь паюп* (сыгв.), на его дно кладут мягкую, длинную древесную стружку (*оссы*), плаценту заворачивают в чистую тряпочку и укладывают поверх стружки. После чего проводят ритуальное его «захоронение» – уносят за родильный домик и вывешивают на дерево, стараются закрепить повыше, чтобы не упал и не достали собаки. Есть поверье, чем дольше провисит кузовок, тем продолжительнее будет жизнь ребёнка.

Лит.: Попова, 2003, 2024; Ромбандеева, 1993.

Сяңкв (мифол.) – священные (молочные) воды (когда река разливается и затопляет берега), *сяңкв хотталь сялтыс* ‘в священную воду вошел’, т. е. утонул.

Лит.: Попова, 2003, 2018; *Тәгт...*, 2001.

Сяңкв вят (мифол.) – берег священной (молочной) воды.

Лит.: Попова, 2003, 2018; *Тәгт...*, 2001.

Сяңквын патуңкве (мифол.) – священной (молочной) водой стать (быть), утонуть.

Т

Тавыт (мифол.) – колчан для стрел.

Такталахтыл (обр.) – очищение посредством дыма (*сәс*), запаха (*ләл-ва*), пара (от раскалённых камней или топора). Ритуальное омовение сакральной «чистой» водой в обрядах перехода (см. **Сәс вит**).

Тапла (обр.) – трут.

Таплак (обр.) – гриб-трутовик.

Тāглың (обр., мифол.) – 1. Полный комплект одежды и боевых доспехов воина, кроме изделий из кожи; 2. *Йирың тāглың* – полный комплект жертвенного наряда, который накидывается на жертвенное животное (см. **Йирың тāглың**).

Тāглың мāглуп (мифол.) – полная грудь [женская], сакральное обращение к семейной, многодетной женщине: «*Сяңкв тāгыл мāглуп омам* ‘С грудью наполненной священным потоком моя мать’» (см. **Сяңкв, Ялпың сякв**). Здесь, грудное молоко, как продукт питания (сытное, изобильное), которым мать выпоила своих детей. Сравним со священными водами Великого Потопа в мифологии и потому табуируется. Например, *холтал шуц виткве* ‘нескончаемая молочная водичка’, где *шуц* иносказательное для материнского молока; *шуцкве* – так ласково называют ребёнка, который долго сосал материнскую грудь; *Сяңкв хотталь сялтыс* ‘Куда-то в священную воду вошёл’, т. е. умер; *Осьтал мāглуп бтырум* ‘Мой богатырь не имеющий (оставивший) молочную грудь’, т. е. богатырь, не держащийся за материнскую грудь (возрастная категория, имя почтенного вождя).

Лит.: Попова, 2017а; Ромбандеева, 2010.

Тāгт мāхум – сосьвинский народ.

Тāл котиль (обр.) – середина зимы.

Тāн (обр.) – жила.

Тāн (обр.) – мелодия, наигрыш, от *тāн* ‘жила’. В прошлом струны музыкальных инструментов делали из высушенных и скрученных жил (сухожилий) животных, прикрепляли к специально сделанной доске (*тāның йив*) и извлекали из них звуки.

Тāн вāруп эква (мифол.) – Жилы изготавливающая женщина или Женщина, скручивающая высушенные жилы (сухожилия) животных, превращая их в нить. В древних мансийских сказаниях (*йис потыр*), где представлено материнское (женское) время (см. **Йис тōрум**), она выступает в роли женщины-героини, руководителя большесемейного коллектива, хозяйки поселения, имеющей большой авторитет среди населения,

подобно тем женщинам, которые воспеваются в мифах, исполняемых на Медвежьем празднике.

К женскому / материнскому времени относятся археологические памятники *Тāн вāрун Эква ўс сяхыл* 'Жилы скручивающей женщины Городище-холм'. В старину таких мест было много, чуть ли не около каждой деревни. Из рассказов информантов известно, например, что выше Вису-ма есть высокое место, где живёт *Тāн вāрун Эква*. Кто ночью мимо проезжает видит, как берег светится, это, якобы, свет от её костра отражается. По р. Лэпла, на месте её проживания, образовался крутой песчаный берег *Тāн вāрун Эква нильтау вāта* или *Хури Эква нильтау* 'Дикой женщины яр'. В Яныгпавыле, в тех краях, тоже есть *Тāн вāрун Эква мёсыг* 'Женщины извилина (излучина) реки'. В Хултнэпавыле (летнее поселение), что выше Хулимсунта, находится плёс, где нерестится язь и есть жилище *Тāн вāрун Экв'ы*. Она приносит удачу рыбакам и прежде, чем начать лов, ей делали обряд с молитвами (просьбами). Подобные места (маленькие землянки) известны перед (*Элы-пāl* 'впереди чего-л.', 'перед чем-л.') поселениями Щекурья, Нёрахи, Усть-Манья, на Тапсуе, что свидетельствовало о её присутствии здесь в древности.

Тāн вāрун Эква пользовалась большим почтением у мансийских женщин. Обитала она в виде большого камня похожего на женщину с грудями на отмели у одного из песчаных берегов (*рōсь*), что около Няксимволя. Её ещё называют *Ёрыу Эква*. Когда прибывала большая вода, камня становилось не видно (затопляло). Но обычно она находилась на суше, отчего её груди (*сякв пālэ*) пересыхали, однако если потереть сосок, то молоко появится. Раньше к ней на молебен ездили девушки перед свадьбой и женщины, у которых небыло молока после рождения детей.

По этнографическим источникам наибольшую известность имеет обиталище *Тāн вāрун Экв'ы* в д. Ломбовож (см. **Лопыу ўс**). Оно расположено к востоку от деревни, на берегу р. Лобынка (современное название) и отделялось от самого селения некогда глубоким рвом. Население проживало в землянках (*мāкол*), возможно в тех, очертания которых ещё можно увидеть в окрестностях Ломбовожа. В мифологических текстах сказано, что в древнем поселении были «две главные статуи», посвящённые «мудрой волшебнице» [правительнице], сидящей верхом на животном. П. Е. Шешкин, следуя собранным им исторические материалы, подтверждает, что эти статуи изображали *Тāн вāрун Экв'у*. Каждая из них была установлена в центральной части двух городищ (вокруг Ломбовожа их несколько). Обе фигуры были схожи, с той лишь разницей, что они восседали на разных животных. В основном

месте обитания *Tān vārup Ēkv*'ы на *Ūc сяхыл* 'Городище-холм', она сидит верхом на белом коне, а в другом – на журавле. Естественно, скульптуры не сохранились, но возможно, их воплощение, осталось в изображении на священных покрывалах, найденных в Ломбовоже.

Со временем жизнь менялась и вследствие разных причин, главная из которых – ассимиляция новым пришлым населением, древние воззрения на женское правление видоизменились. Вместе со сменой этнического состава населения с главенствующей ролью мужчины, некогда бывшую Хозяйку большой семьи и правительницу поселения подвергли перевоплощению в страшную людоедку. О хозяйке поселения *Tān vārup Ēkv*'е до сих пор рассказывают легенды и предания, правда, с негативным оттенком. Пугают, что она *vōрут* 'некая лесная', подобно Бабе Яге русских сказках. Особо опасна встреча с ней для детей и женщин. С уходом солнца детям нельзя выходить из дома, она, якобы, хватает их и ест. Женщинам в вечернее и ночное время нельзя скручивать сухожильные нити, иначе явится *Tān vārup Ēква* и зашекочет до смерти. В этом образе *Tān vārup Ēква* демонизированное существо – чуждое, враждебное для пришлого народа, которому необходимо было насадить здесь своих кумиров и богов, как свидетельство окончательного овладения территорией.

Лит.: Зыков, Кокшаров, 2000; Источники.., 1987; Кокшаров, 2008, 2009; Мифы.., 1990; Попова, 2008, 2020, 2023а; Соколова, 2015; Фёдорова, 2002.

Тāрыг (обр.) – журавль.

Тāрыг-сып-ййв (обр.) – [как] шея журавля дерево (доска), традиционный струнный музыкальный инструмент (схож с арфой).

Тāхт (обр.) – гагара (см. **Лулы**).

Тит (обр.) – ступень, вежа, этап.

Тольхаң кēнт (обр.) – от *тольх* 'невод', букв. шапка-невод (из ячеек), т. е. из разных лоскутов сукна (*нуй тольхаң кēнт*) (см. **Сāt урпа ялпың кēнтың**); м.б. от *тальхың* 'заострённый'.

Тōвар (обр.) – циновка из местной травы (в отличие от *сапта* 'циновка, шкатулка (с Оби)', красивая, разукрашенная).

Тобыль (обр.) – шкура животного.

Тор (обр, мифол.) – платок. Исследователи обращают внимание на то, что платки в традиционной культуре манси принадлежат к категории тех элементов, которые выделяют этот народ среди сибирских и финно-угорских этносов. Изучение формы, украшений, способов повязывания показали, что ближе всего мансийские платки к головным уборам тюрков Северного Казахстана, Южного Поволжья, Приуралья и Зауралья, а также народов Средней Азии и Кавказа. Было установлено, что они входят в состав комплекса, связанного своим происхождением с культурой кочевников-скотоводов лесостепи. Характеризуя платки-шали манси, Е. Г. Фёдорова выделила два подтипа. Первый – квадратные куски холста размером 85×85 см., сплошь покрытые вышивкой, а по периметру отделанные пришивной полосой ткани, причём уголки окаймляющего квадрата обычно выделялись квадратиками контрастного цвета и бахромой. Второй подтип аналогичен по крою, но шился из хлопчатобумажной ткани и был без вышивки. Со временем изделия домашнего изготовления заменили покупные шали с кистями. Способы ношения платка предполагали его складывание по диагонали или по горизонтали, причём так, чтобы нижняя часть была длиннее верхней. Сложив, его накидывали на голову, распуская концы по спине или на груди, а во время работы их оборачивали вокруг шеи и завязывали сзади. Следует отметить, что ещё в недалёком прошлом большинство мансийских девушек и женщин ходили с покрытой головой. О. М. Рындина отмечает, что платок-шаль в мансийской культуре не только выполнял функцию женского головного убора, но и нёс социальный смысл, маркируя гендерное своеобразие вещного мира, поскольку мужским головным убором зимой служил капюшон малицы и гуся, а летом – платок, но не платок-шаль. Выделяя сакральный контекст бытования у манси ткани и платков-шалей на рубеже XIX–XX вв., учёный резюмирует, что женщина в мансийской культуре смотрела на мир «сквозь бахромую платка», и это касалось как обычных женщин, так и богинь, даже самых строптивых.

Платок есть самый желанный подарок в качестве подношения духам, причём не только женским. Они, совместно с кусками ткани (*арсын*) с завязанными в их концы монетками, составляют наиболее многочисленную категорию жертвенных приношений. Более поздний пласт в символике платка-шали связан с шёлком как знак зажиточности и богатства. Платок

фигурирует в числе предметов-оберегов, которыми бабушка снабжает в опасную дорогу пришедшего к ней героя. На Медвежьем празднике голову медведя (медведицы) на ночь накрывают большим платком. Платок (или полог, ткань) выступает в обрядовой сфере как разграничитель миров, чаще Среднего и Нижнего, и по этой причине его символика актуализируется в ритуалах перехода. Например, в погребальном – им накрывают гроб с телом покойного, пока везут на кладбище; в свадебном – накрывают голову невесты и короб нарты, в которой её перевозят из родного «гнезда» в дом жениха; в родильном – укрывают люльку (*āna*) с младенцем во время перехода из «маленького» дома в жилой. Укрытие предполагает вход в «царство мрака» (ночь, темно), невидимости как признака иного мира, пребывание в утробе матери (*сам сāин* ‘за глазами, невидимый’), когда ребёнок не видит и сам является невидимым.

Особое место среди жертвенных платков занимают платки с пришитыми подвесками, что подчёркивает особый (более высокий) статус тех духов-покровителей, для которых изготавливались такие платки (см. **Сянь тōр**). Известно, что в дни траура, женщины носят особый, чёрный платок (*пёсалан тōр*), вывернутый на изнанку. Через 40–50 дней его относят в лес и подвешивают к растущему дереву, где и оставляют.

Лит.: Лукина, 1985; Попова 2003; Рындина, 2020; Соколова, 2000; Федорова, 1994.

Тōрев ййкв (обр., мифол.) – Священные танцы (медведицы), где *Тōрев* иносказательное название божества женского пола (самка, медведица). Так её могут называть только мужчины, для женщин это слово является табуированным, поэтому женщине его даже нельзя (*ат рōви*) произносить в разговоре. Из этнографической литературы известны Священные танцы, в Ломбовоже, на Лэпле, верховьях Сев. Сосьвы.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Источники..., 1987; Новикова, 1995; Попова, 2015, 2016, 2017б; Соколова, 2015; Чернецов, 1939; Kannisto, 1958; Munkácsi, Kálmán, 1986.

Тōрум сир / щир (мифол.) – по-божески [подобно богу], от слов *Тōрум* ‘бог, небо’ и *сир* ‘по’, послелог (например, *тавсир* (-ыл) ‘по нему, как он’, *пупыг сирыг* ‘по духу-предку’). Мифологическое название древних насельников предгорий и плато Урала, одно из больших человеческих объединений (см. **Султмил**), возможно, ещё доуральское население,

в составе которого были как автохтоны, так и пришлое с запада население. В него входили известные мифологические племена под управлением женщин-великанш – *Порнэ* и *Мбсьнэ*; племена древних охотников-великанов *мёуqv’*ов и *ўтицит*. Они почитаются первыми обитателями и хозяевами Урала. Их так называют (*Тõрум сир*) от того, что они, подобно богу, селились и обитали в горах (по большей части это относится к Южному и Среднему Уралу). «Верховными», «небесными» их будут называть и тогда, когда они сойдут с гор. Из мифов и преданий известно, что первожители Урала имеют отношение к актам первотворения, которые бог *Тõрум* совершал в преддверии появления людей (возможно, это также повлияло на название объединения «по-божески»). Здесь же, на Урале и в Приуралье, объединение начало дробиться, и со временем исчезает.

Лит.: Источники., 1987; Попова, 2020; Соколова, 2015; Фёдорова, 2014.

Тõсам (мифол.) – сохшийся, трухлявый, напр., *тõсам сãс курсит*, букв. высохшей бересты труха (о старой женщине); *ань мõлал ялпың сякв вãрыламёт сãтпис хãпка йив хãпыл тõсыглым Эква-ойка тотта-иг!* ‘глянь, для прошедшего потопа изготовленной семислойной осиновой лодке, трухлявые жена-муж, вон они!’ (о переживших Потоп людях).

Лит.: Динисламова, 2016; Ромбандеева, 1999; Слинкина, 2011.

Тõсанэ (медв. празд.) – её [люльки] перекладины.

Тув котиль (обр.) – середина лета.

Тулх (обр. род.) – шкурка с шеи оленя с длинной шерстью, хорошо отстирывается и быстро просыхает, используется в колыбели ребёнка.

Турлõнс (обр.) – женское нагрудное украшение, ‘[нечто] прикрывающее горло’.

Тучаң (обр.) – мешочек-сумочка для женских швейных принадлежностей и мелких вещей.

Тўлыглап (медв. празд.) – драматическое представление, сценки на Медвежьем празднике. Они оказались самыми устойчивыми в народной

традиции, сохраняясь и развиваясь вплоть до настоящего времени. В литературе их называют сценками, представлениями, драматическими представлениями, драматизированными танцами и играми – всё это отражает их театральный, игровой характер. Одно из названий Медвежьего праздника – Зверя играют (*уй ёнгавет*). *Тўлыглап*'ы исполняются и как чистая инсценировка, но чаще объединяют в себе разные жанры, т. е. это комбинированные действия: сценка-танец (*тўлыглап ййкв*), сценка-песня (*тўлыглап Эрыг*), сценка-танец-песня (*тўлыглап ййквын Эрыг*); или сценка с элементами танца, танцевальные сценки. Действо *тўлыглап*, в понимании манси, есть нечто тайное, сакральное. Его название происходит от слова *тўлыт* 'тайный, тайно', что в данном контексте может означать «вводить в таинство».

В зависимости от времени исполнения, назначения и действующих персонажей *тўлыглап*'ы делятся на профанные / бытовые (*нас тўлыглап*) и большие, священные (*яныг тўлыглап*). Первые исполняются на празднике ежедневно, а вторые – в священной части последней ночи. Актёрами выступают исключительно мужчины, в т. ч., при исполнении женских ролей. Роли действующих животных выступали юноши. Традиционно вся подготовка к действиям ведётся в отдельном помещении, вне праздничного дома. Рядом с домом сооружали чум; в других случаях обустраивали подходящее надворное строение (сарай, летняя кухня), которое являло собой так называемый «мужской дом» (см. **Ойкат колприськве**). Здесь мужчины изготавливают необходимые для представлений атрибуты – маски, посохи, луки, стрелы и обсуждают последовательность выхода масок и пр. В это помещение имеют право входить только мужчины-актёры, остальные должны быть в неведении о том, каким образом происходит их перевоплощение в тот или иной персонаж. Актёры играют с лицом, закрытым берестяной маской (*сāснёл* 'берестяной нос'), потому при их виде, говорят: «маски идут, или маски выступают» При входе в дом они здороваются: «*Паца, паца!*»; поэтому иногда сообщают: *пацанёл* идёт 'здоровоющийся нос' идёт, от глагола *пацалахтукве* 'здороваться'. Между актёрами и публикой существует тесный контакт. Войдя в дом, они начинают шуточный диалог с присутствующими, выясняя, для чего здесь собрался народ; при этом ведут себя довольно бесцеремонно, вставляют непристойные слова, показывают неприличные жесты. Медвежью голову называют «кочкой», «бревном». Изображают непонимание происходящего, а когда, наконец, до них доходит причина сбора столь большого количества людей, подходят к голове и делают вид, что сильно испугались.

Выступающие во времени не ограничены, каждое представление длится в зависимости от таланта исполнителя; некоторые сценки, где актёр ведёт диалог со зрителем умело, идут достаточно долго. Большинство сенок – это выступления в прозе, но иногда они полностью или частично поются. Во время всех выступлений актёры говорят тонким голосом (фальцетом), чтобы быть неузнанными.

На каждом Медвежьем празднике разыгрывается большое количество *тўлыглап*'ов с разнообразной тематикой. Для всех присутствующих понятны и вызывают смех комические представления со сценами из бытовой жизни, где в шуточной форме высмеиваются хвастовство, нерадивость, лень или трусость охотников и рыболовов; бытовые сцены семейной жизни; представления, высмеивающие человеческие пороки, такие как жадность, воровство, прелюбодеяние. Многие *тўлыглап*'ы содержат сексуальные моменты. В «сценарии» Медвежьего праздника встречаются фрагменты многих прежних обрядов. Все они синкретичны, имеют разные пути эволюции и в процессе развития Медвежьего праздника неоднократно менялись и переосмысливались, становясь со временем непонятными ни исполнителям, ни присутствующим. К разряду исчезающих *тўлыглап*'ов относятся и кукольные представления (см. **Сопра пупыг**). Определённые кукольные представления исполняются в последнюю ночь, в момент перехода от первой половины ночи ко второй (см. **Ѓгииг-пўгыг тўлавёг**). В сценарии праздника есть ряд традиционных, общепринятых устойчивых действий. Например, изображение ночи, где актёр садится на пол, облокачивается на посох и тут же соскакивает; это означает, что ночь уже прошла. Разжигание огня: несколько раз стучит лежащим посохом об пол, затем хлопок над полом, затем на уровне груди и, наконец, над головой – это означает, что костёр разгорелся. Приготовление пищи: вертит посохом в полу и приговаривает: «*култыр, култыр, поң пуш-ш-ш – астыс*», что означает «...[еда] готова». Приём пищи: палку-посох подносит ко рту и произносит: «*тюрь-рь-рь*» – это означает, что он уже поел. Все эти и ряд других приёмов упрощают и сокращают время каждой сценки и увеличивают их количество. Объявление на перерыв также не говорится, а демонстрируется сценками, например, «Сказочник», «Сам себя тащит», «Найти мальчика» и др. Часть *тўлыглап*'ов несёт сакральную нагрузку и исполняется в последнюю ночь Медвежьего праздника (см. **Яныг тўлыглап**).

Лит.: Новикова, 1995; Попова, 2011, 2017б; Ромбандеева, 1993; Солдатова, 1998; Чернецов, 2001.

Тұлыт (обр.) – тайный, тайно.

Тұлян Урың ойка (мифол.) – Охранитель [горных] Хребтов мужчина, или Охранитель выступов горных хребтов, [похожих] на пальцы (*тұля*). Он великан, «имеет силу тридцати мужчин», отважный воин, предводитель объединений воинов *мёуқв*'ов и *ўтицит*. За совершённые подвиги был причислен к сонму героев-богатырей (*най-отыр*) и «посажен» духом-покровителем (*пуныз*) поселения *Няхсамволь* (с. Няксимволь). На Медвежьем празднике в группе в.сосьв. манси, его обязательно вводят.

Лит.: Попова, 2016а, 2017; Ромбандеева, 1993; Слинкина, 2011.

Тыр ййвыт (обр.) – бога / божьи дерева (*Төрүм ййвыт*). Жерди на культовом месте *хара кан*, из разных пород деревьев: берёзы, кедр, ели, лиственницы, сосны.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Ромбандеева, 1993.

Тёрның төрум, хулин төрум (мифол.) – время с войнами, время с болезнями.

Тэрың сүп, хуль сүп (мифол.) – неодолима беда и болезни.

Тюндер – нарта со спинкой из оленеводческой лексика.

Тяк (обр., мифол.) – огонь на «детском языке».

Тяк Экв айкув (обр., мифол.) – наша бабушка-огонь.

У Ү

Улам (обр.) – 1. Вещь; 2. Одежда (например, вошедшему в дом, можно сказать: *улам тув пинэн* ‘вещи сложи там’); 3. Святыни семьи и рода.

Улам бньсюкве паукла (обр.) – святыни держать (от *бньсюкве* ‘иметь’, ‘владеть’), священная перекладина (но не полка, манс. *норма*).

Традиционный мансийский дом строился без потолка и маток, вдоль задней стены, по всей её длине, прикреплялась широкая и довольно толстая доска. На ней, по обычаю, хранились в священном ящике (*ялпын тōтап*) или мешке (*улам хұрыг*) святыни семьи, например, вещи или предметы (*улам варимут*), посвящённые хозяину дома (*колын бйка*) или духу, охранителю дома (*колын пуныг*), если дом родовой (*яныг кол*), то ещё и святыни рода (см. **Ялпың тōтап**).

Лит.: Гемуев, 1990; *Тāгт...*, 2001.

Улас – скамейка, которую можно было перемещать в пределах дома.

Улылап (обр.) – колыбельная, «личная песня» для ребёнка.

Ур – гора, горный.

Ур-ала – Урал, где *ур* ‘гора, горный хребет’ и *алы* ‘верх, вершина’; *ур алы бвыл* – начальные верхние горы – Южный Урал; *ур лўйи бвыл* – конечные северные горы – Северный или Средний Урал; *нёр (няр) ур* – голые горы, высокие ледяные / каменные горы без всякой растительности – Приполярный Урал.

Утпи (обр., мифол.) – сверхъестественное существо, злой дух. В *утпи* превращаются мёртворождённые или умершие в младенчестве дети-духи, если их захоронили не в соответствии с традицией, или за них некому молиться. В представлениях манси такие дети вырастают, превращаются в злых существ, преследуют детей, рождённых после них и здравствующих, всячески навлекая на них неприятности и беды. По ночам они кричат и плачут как маленькие дети. Увидеть их может только провидец (*сампаль вōпсын хōтна*). Он также видит, как души умерших младенцев растут, и кого из живых они преследуют. Традиционно младенческие захоронения находятся в лесу, как правило, недалеко от общего кладбища. Для похорон делают маленький сруб из трёх венцов цельных, не очень толстых стволов деревьев (обструганных как брусок) и сложенных в пазы (как дом). Погребальный домик сверху покрывают берестой и закрепляют дугами расщеплённых на две части тоненьких елей (ствол от веток счищается). Выбирают растущую ёлочку, рядом с ней выкапывают неглубокую ямку, в неё ставят срубик. Со временем дерево выросло, корни толстели и,

выступая из земли, обвивали срубик. Возможно, поэтому существует представление, что младенцев хоронят в корнях дерева. В народе эту территорию называют «кладбищем мёртворождённых детей», но с названием «кладбище» трудно согласиться, поскольку проводимые здесь ритуалы не соответствуют канонам посещения обычных кладбищ в дни поминок или похорон. Обряд, проводимый здесь, в один из дней традиционного Воронежского праздника, предписывает молиться за души умерших младенцев, иначе, они превратятся в *утпи*. Состав участников обряда особенный, на нём присутствуют только очень пожилые (чистые) женщины и девочки до наступления регул, поскольку только они максимально причастны к сакральной сфере данного обряда. Во время посещения, костёр для приготовления поминальной пищи не разводят, её приносят с собой, что тоже не согласуется с обычным посещением кладбища. На запрет разведения огня даётся такое объяснение: «ребёнок, якобы, слишком мал и не может ни разводить огонь, ни есть ничего горячего». Данное представление согласуется с обычаем – не поджигать кучи (*сāп аня*) с содержимым из детских колыбелек (*āпа*). Символы возрождения: огонь, кровь здесь не присутствуют, видимо, душа ребёнка настолько мала, что ей не выдержать испытаний перевоплощения. Обрядом руководила пожилая «знающая» женщина, она же проговаривала обращение, просьбы, молитвы (*пōйкил*). Его никогда не посещают мужчины, равно как и посещение женщинами, священных мужских мест.

Лит.: Попова, 2003.

Ўй вāгылттаңкве (обр., медв. празд.) – зверя силу спустить (от *vāg* ‘сила, мощь’, *vāgtāl* ‘слабый’), т. е. обессилить, сделать его слабым, иначе –добыть.

Лит.: Афанасьева, 2006; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Ўй ёнгавет (обр., медв. празд.) – зверя играют, одно из названий Медвежьего праздника (см. **Ўй ййквуңкве**).

Лит.: Попова, 2008; Ромбандеева, 1993, 2012.

Ўй ййкв (медв. празд.) – зверя [медведтцы] танец, единственный сакральный танец в исполнении женщин на Медвежьем празднике, где все роли и мужские, и женские представляют только мужчины. Этот танец закрывает профанную часть праздника, далее следует его священная часть.

Лит.: Попова, 2008.

Үй ййквнэ кол (обр., медв. празд.) – зверя [медведя] танцевать дом, так называют дом, в котором проводятся обрядовые действия, т. е. на время проведения спорадического Медвежьего праздника.

Үй ййквуңкве (обр., медв. празд.) – зверя танцевать; промыслово-спорадический Медвежий праздник по случаю добычи медведя/медведицы. В прошлом его справляли не по числовой символике 4-5 дней-ночей, а гораздо дольше. Например, имеется информация, что «женщинам с шестого дня присутствовать было запрещено». В конце XIX в. Н. Л. Гондатти констатировал, что если запасов достаточно, «то нередко празднуют до двенадцати ночей». В настоящее время продолжительность праздника – четыре дня / ночи для самки, пять дней / ночей для самца и три дня / ночи для пестуна или медвежонка. Исследователи Медвежьего праздника отмечают, что празднование проходит приблизительно по одному сценарию: 1 – исполнение священных песен о медведе; 2 – танцы; 3 – драматические представления. Исключение составляет последняя – «священная» ночь, у которой вторая часть отличается от всех предыдущих характерными только для неё событиями. Музыка играет значительную роль в Медвежьем празднике: все составляющие «сценария» связаны либо с пением, либо с игрой на музыкальном инструменте (см. **Үй эрыг**).

Танцы (*ййкв*) занимают на Медвежьем празднике больше всего времени, они исполняются неоднократно и «пронизывают» все действия. Это соответствует тому факту, что в названии самого праздника (*үй ййкв* ‘зверя танец’, *яныг ййкв* ‘большие танцы’, *пупыг ййкв* ‘духов / богов танцы’) слово «танец» является родовым понятием. Промыслово-спорадический Медвежий праздник манси также называют: *үй ййквууңкве* ‘зверя танцевать’, *үй ййквэгыт* ‘зверя танцуют’. Во всех приведённых названиях акцент делается на танец (см. **Ййкв**). Танцевальные номера играют большую роль и в другом виде действий на Медвежьем празднике – *тұлыглап*’ах, которые всегда начинаются именно с танцевальных движений (см. **Тұлыглап**).

Последняя, завершающая ночь состоит из двух половин, поэтому считается «двойной ночью». Понятие «священная» можно отнести только ко второй половине ночи, т. к. первая половина – до полуночи, проходит по обычной программе (см. **Яныг тұлыглап**). В последнюю, священную ночь в драматической части преобладают священные представления, побуждающие медведя покинуть дом, но в то же время склоняющие его к следующему посещению. Затем начинается ритуальное прощание

с медведем / медведицей. Медведя со столом спускают с нар на пол. Женщины целуют его правую лапу, мужчины гладят по голове и целуют его в лоб и левую лапу. Говорятся прощальные слова. Трое мужчин поют медведю прощальную песню, в которой даются советы, какой дорогой ему / ей идти. Затем один из пожилых охотников кладёт в ладонь серебряную монету, наливает рыбий жир и смазывает им голову медведя / медведицы. Ближе к рассвету начинаются приготовления к выносу медвежьей головы. Женщины и дети освобождают помещение, далее в доме, присутствуют только мужчины. Они совершают обряд гадания, чтобы узнать, кто из охотников будет следующим хозяином праздника. Обычно, гадание проводится одинаково (см. **Атың-атың**). В завершение ритуала гадания мужчины в доме закидывают друг друга снегом из ковша и выкрикивают: «*Ого-го-го*», сдвигают колыбель с головой на край стола. Перед рассветом, хозяин должен вынести некоторые праздничные принадлежности на улицу. Сначала у порога кладут нож, и только после этого хозяин переступает через порог и выходит на улицу. Там он подходит к своей старшей снохе (*оньг'е*), и они, изображая борьбу, разрывают на две части удлинённую берестяную коробочку (*сән аны*), которая стояла на столике перед головой медведя с сухими продуктами. В ритуале разрывания берестяной ёмкости, по форме похожей на люльку усматривается символическое уничтожение «колыбельки» младенца-медведя / медведицы за ненадобностью. Мужчины выбегают на улицу, и начинается общее веселье с обсыпанием и омовением в снегу. На рассвете медведя / медведицу с различными предосторожностями выносят на улицу. Но здесь на него / неё налетает маска в образе Ворона. Мужчинам приходится отбиваться, однако Ворон побеждает. Ему удаётся перевернуть колыбель, и шкура с головой оказывается в снегу (летом – на земле). Мужчины относят голову за дом к большим деревьям или на жертвенное место. Таким образом, медведь возвращён в лес – туда, где он был добыт.

По окончании праздника голова со шкурой представляет физическую ипостась зверя, и к ней относятся, как к добыче. На первый день после выноса головы гости ещё остаются. Вечером собираются снова в праздничном помещении, где поются две или три медвежьих песни и исполняются несколько сенок. Хозяева справляют поминки по медведю / медведице три дня. Итак, круг замкнулся, спущенный с неба медведь / медведица прожил свою земную жизнь, стал объектом праздника, возвратился на небо к отцу *Нуми-Тõрум'у*, который в будущем снова спустит его на землю. Праздник и послепраздничные действия, связанные с сущностью медведя

/ медведицы, тоже прошли свой цикл. Одежда и атрибуты исполнителей сохраняются в надежде на следующий праздник. В ходе праздника есть два события, которые не привязаны к определённым дням, но частично связаны между собой. Это поедание мяса медведя и жертвоприношение.

Лит.: Гондатти, 1888; Источники.., 1987; Каннисто 2007; Мансийские.., 2016; Ромбандеева, 2012; Солдатова, 1998; Чернецов, 2001; Kannisto, 1958.

Ўй норма (обр., медв. празд.) – полка для зверя [медведя]. На Медвежьем празднике изготавливается специальное сооружение в виде рамы, за которой на полку (чаще всего на столик) ставится колыбель (*āna*) с уложенной в неё головой и шкурой медведя. В эту раму, как из окна (мифологическая дыра с Верхнего мира, чтобы наблюдать за происходящими событиями на Земле) он, якобы, наблюдает за тем, что происходит в доме.

Лит.: Гемуев, 1990; Источники.., 1987; Каннисто, 1999; Попова, 2003, 2011, 2017б;

Ўй сѣлуңкве (медв. празд.) – букв. зверя приобрести, т. е. добыть.

Лит.: Афанасьева, 2006; Попова, 2003, 2017в;

Ўйюв (обр. пох.-помин.) – утка маленьких размеров: свизь, чирок, острохвость, их ещё называют «мансийская утка» (см. **Ат пѣламтѣгыт**).

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Ўй эрыг (обр., медв. празд.) – Медвежьи песни, священные песни, ежедневно исполняемые на Медвежьем празднике. Совокупное содержание этого цикла отражает масштабный корпус мифов о медведе: его божественное происхождение, жизнь на небе и спуск на землю, его лесное существование и разорение амбаров с продуктами, принадлежащих людям или духам, а также о первых охотниках на медведя. Сведения о количестве песен различаются в зависимости от пола. Если добыт медведь самец, то поют до пяти песен, если самка, то до четырёх, а с медвежатами иногда ограничиваются и двумя-тремя. Медвежьи песни (*ўй эрыг*) исполняются каждую ночь, в течение всего праздника. Поют их всегда коллективно: три / пять / семь мужчин, один из них – основной исполнитель, другие

подпевают. Они становятся рядом, держатся мизинцами и размахивают руками в такт песне. На них белая распашная одежда, взятая из жертвенного ящика со святого угла. По замечанию Г. Е. Солдатовой, в целом же, песенный компонент Медвежьего праздника у манси был менее развит, чем драматический, и к нашим дням сохранился слабо. Иногда одна песня делится на пять частей и поётся пять дней, из чего делается вывод, что угасание традиции связано с утратой значительной части песенного фонда. К сожалению, в настоящее время у манси не осталось исполнителей песен этого цикла. Однако есть богатое наследие текстов, в том числе и на мансийском языке, в записи зарубежных исследователей, при желании можно ими воспользоваться.

Лит.: Антология, 2020; Гондатти, 1888; Люцедарская, 2000; Новикова, 1995; Попова, 2003; Ромбандеева, 2012; Солдатова, 2001, 2007; Чернецов, 2001.

Ўра (обр.) – культовая постройка на святилище, «жилище» духа-предка в зависимости от предназначения – семейный, родовой или территориальный, его антропоморфное изображение хранится здесь же. Она представляет собой постройку на опоре в виде маленькой, тёмной (без окон) избушки. Обычно её сооружают на стволе дерева, предварительно спилив (срубив) его верхнюю часть. Если рядом есть ещё дерево, то её ставят на две опоры. Корни срубленных деревьев остаются нетронутыми, и она выглядит, как избушка на курьих ножках из русских сказок. Высота опор 1,5–2 м., и, чтобы добраться до входа, приставляют бревно с вырубленными углублениями. Такой тип постройки внешне напоминает сруб-могилу. Изготавливается она из тех же материалов – слегка обтёсанные брёвна или тяжёлые доски, береста, такой же тип постройки – двухскатная крыша и дверка очень маленьких размеров, напоминающая отверстие. По верованиям манси, её (*ўру*) не обновляют, если она ветшает и падает, то оставляют догнивать, а новую постройку сооружают рядом. В ритуальной практике манси *ўра* – граница между миром людей и миром сверхъестественных сил. Сакральность её названия не вызывает сомнения, поскольку на мансийском языке слово *ур* означает «грань», «сторона», что предполагает – за ней начинается другой мир.

Лит.: Гемуев, 1990; Гемуев, Бауло, 1999; Гемуев, Сагалаев, 1986; Попова, 2003; Чернецов, 1947а, 1987; Kannisto, 1958.

Ўрай пāвыл (обр.) – поселение [у] старицы (*ўрай* ‘старица’), в сакральном значении – от глагола *ўралтаукве* ‘беречь, охранять’. По обычаю, около культового места, значимого для широкого круга людей, строилась небольшая избушка, в которой проживала семья хранителя святилища. Например, в окрестностях поселения Н. Нильдино существует культовое место, где отправляется обряд в честь Водного духа. Оно находится на берегу озера, которое примечательно тем, что здесь бывает очень много уток. Озеро охранялось, на его берегу, противоположном святилищу, стояла жилистая избушка, в которой постоянно жил хранитель из рода Вынгилевых. Последним из них, до середины прошлого века, был Вынгилев Николай Петрович (проживал с женой Фёклой). Несмотря на то, что здесь всегда был всего один жилой дом, место называется *Ўрай пāвыл* (см. **Виткась āги**).

Лит.: Попова, 2018а.

Ўринэква (обр., мифол.) – ворона (*ўруукве* ‘ждать, ожидать’ и *Эква* ‘женщина’), т. е. та, [которую] ожидают женщины (см. **Ўринэква хōтал**).

Ўринэква хōтал (обр.) – День [прилёта] ворон. В традиционной календарной обрядности манси, переход зимнего состояния природы на лето отмечается рядом обрядов, которые объединены в праздничные дни под общим названием Вороний день (*Ўринэква хōтал*). В представлениях и обрядах в.сосв. манси ворона выступает покровителем женщин и детей. Переходное время считается женским, его символика направлена на женскую сферу деятельности как будничную, так и сакральную – рождение (воспроизводство). С прилётом ворон, наступает новый цикл жизни мансийского общества, который длится до осени, т. е. до времени их отлёта. В прошлом ритуалы назначались в новолуние с первыми прилетевшими на Север птицами. После христианизации обских угров Вороний день совпал с православным праздником Благовещение, отмечаемым 7 апреля (25 марта) по григорианскому календарю. Перенос даты проведения на постоянное календарное число никак не повлиял на сакральную часть празднования.

Вера в реинкарнацию души, когда умерший родственник сможет вернуться в мир живых, вселившись в тело новорождённого ребёнка, находит отражение в представлениях о вороне. Они, каждую осень, улетают на юг, где пережидают зиму, а весной, возвращаются в родные края,

то полагается, что их миссия – приносить людям вести о рождении детей (см. **Мёртым ма̄**). Каждая семья готовится к их встрече. Всю зиму собирают *с̄ап* – мелкая таловая стружка вперемешку с оленьей шерстью из детских колыбелек. Ко времени прилёта ворон их ссыпают в кучки за домом (*с̄ап аня* ‘куча из содержимого колыбельки’), желательно возле маленьких, растущих ёлочек. Ссыпая *сап*, нужно приговаривать: «Как растёт ёлочка, пусть также мой сынок / моя дочь растёт». Эти кучки и будут первым пристанищем для прилетевших с тёплых мест ворон. Сидя на них, птицы отогревают замерзшие лапки «... *за много дней до моего появления, за много дней моего перелёта, счастливые жен., счастливых мальчиков-девочек пусть заимеют, пусть (в колыбельке) качают. На кучки (сап анянылн) приземлюсь. С дальних мест шедшие ручки отогрею. С дальних мест шедшие ножки отогрею (букв; растоплю)*». Реально, весной, от тёплых лучей солнца, содержимое кучек начинает тлеть, что вызывает теплообразование и птицы, садятся на них, чтобы погреть замёрзшие лапки. Обычай не позволяет поджигать такие кучи, объясняя тем, что младенцы не умеют обращаться с огнём и могут обжечься.

Поскольку весенняя обрядность воспринимается в мировоззрении манси, как женское время, время рождения и расцвета, то и её основу составляют представления о женском начале, имеющем связь с религиозно-мифологическими представлениями о первопредке или прародительнице – *Сянь* ‘Мать’. Идея сакральности подчеркивается тем, что манси этот цикл обрядов называют не просто *Уринэква х̄отал* ‘Вороний день’, а *Сянь х̄отал* ‘Матери день’, *Пойксян Сянь х̄отал* ‘День просьб (поклонения) Матери’, *Пойксян ялпың Сянь х̄отал* ‘Священный день просьб (поклонения) Матери’ (см. **Сянь**). В прошлом обряды, отмечаемые в дни прилёта ворон, длились в течение нескольких дней. В традиции с женской сферой деятельности и культурой соотносится число четыре, возможно и обрядовых дней было четыре. Например, известные на сегодня: 1. День отправления обряда с участием только «чистых» девочек и бабушек (старух); 2. День с участием женщин и детей одной семьи. 3. День женщин и девушек поселения. 4. Общественный день, с участием всех жителей поселения. Выбрав день, девочки, у которых ещё нет месячных, с бабушками уходят на особую территории – это место, где хоронят мёртворождённых или умерших в первые дни жизни детей (см. **Утпи**). Другой день отмечается обрядовыми церемониями в семье – сначала в жилом доме, затем на подворье. День проводится согласно наказу духа-предка *Сянь* не держать её в доме: «С сегодняшнего дня люди появятся. Её (*Сянь а̄ги*

‘Матери дочь’) будут в доме держать, а меня нельзя. Я – Сянь». В каждом мансийском доме имеется священный угол, где на полке, в специальном ящичке, или мешке хранятся все святыни семьи. Единственный хранящийся здесь женский атрибут – это ритуальный платок, предназначенный в дар прародительнице Сянь ‘Мать’ (см. **Сянь тёр**), после каждого удачного рождения ребёнка. Его достают только по мере необходимости (например, см. **Пуңке мохлаве, Сянь сагаге**). «День семьи» начинался в доме с обрядовых действий, связанных с ритуальными родильными платками. Для этого, окуривают чагой (*сос*) помещение, достают платки из священных мешочков или ящичков-сундучков, вывешивают в святой угол. На священную полку ставят *āны* ‘блюдо с едой’ и рюмку со спиртным. Еда должна быть горячей, поднимающийся вверх пар и есть угощение для духа. Пока выходит пар, совершаются обрядовые действия. Одна из пожилых женщин семьи обращается к духу-предку Сянь с просьбами/молитвой (*пōйкил*) о рождении детей и их здоровье, чтобы род не прекращался, а постоянно пополнялся мальчиками и девочками. Затем все присутствующие делают по три поворота по солнцу и по три поклона. Пока производились ритуальные действия, еда остывала, и её съедали сами присутствующие. Закончив с трапезой, платки складывают обратно к остальным святыням семьи, вновь звучит молитва, теперь уже в знак благодарности Сянь, с надеждой, что она приняла угощение и услышала просьбы, затем присутствующие совершают повороты вокруг себя и поклоны головой. Следующий обряд производится уже на улице, возле дома. К его отправлению готовились заранее. Недалеко от левого угла задней (сакральной) стены дома находится женское молебное место (*Экват нурлахтын мā*) или место Огня (*āрась кан*), где женщины разводят костёр. Священная, магическая сила Огня связана с очищением, обновлением, возрождением. В семейной обрядности Огонь по значимости занимает место равное святому углу. Огонь как домашний очаг имеет чисто практическое значение, а как символ очищающей и целительной силы, покровителя семьи – сакральное. На мансийском языке огонь называется *нāй*. В религиозных представлениях манси, дух-Огонь отвечает за голову (см. **Пуңке мохлаве**). В этот день обязательным является ритуальное обращение к Огню. Как и в случае с ритуальным платком, около огня ставят берестяную чашу с едой (*āны*) и рюмку с вином. Еда горячая и пока от неё исходит пар, все присутствующие участвуют в ритуале, где проговаривают молитвы, делают поклоны головой и повороты вокруг себя. Затем в костёр отливают из рюмки несколько капель спиртного. Начинается трапеза, по окончании

которой читается благодарственная молитва, и делаются поклоны. Третий день праздничного цикла представляется как *Экват ялпыу х́отал* 'женский святой день'. В этот день девочек посвящают в девушки, что сравнимо с идеей обрядов инициации. Весть о вступлении девушек во взрослое женское сообщество, так же, как и весть о рождении девочек и мальчиков, приносит ворона. Для участия в обрядах допускаются девушки, которых «ворона клюнула» (*Ўринэква нāхвасыс*), т. е. те, кто уже имеет регулы (см. *Ўринэква*). Женский коллектив уединяется в лес, мужчинам присутствовать строго запрещается. В соответствие с правилами обряда перехода, в том числе и к перемене статуса, в этот день присутствует ритуальная еда (основное блюдо *с́олмат* 'каша на мясном бульоне'), и обращение к духу Огня. Главным символом дня является *выгыр т́ор* 'лоскут / ткань красного цвета', что символизирует цвет крови. Лоскут укрепляют на две палочки и во время обряда, его кладут в ритуальный костёр. В этот день девушками исполнялись обрядовые песни и танцы, изображавшие весеннее поведение птиц (см. *Нэ ййкв*). Присутствовало и гадание. Девушка могла обратиться к ведунье (*весар вāгнэ нэ*). Гадалка ставила перед ней берестяную чашу с водой, над которой водила руками, произносила заклинания, и наговаривала её будущее. От неё девушка могла узнать: скоро ли выйдет замуж, далеко ли от её поселения живёт жених, будут ли они иметь детей и т. д.

Последний день праздника – общественный, участие в нём принимают все жители поселения. Праздничный день проводили или на открытой местности (поляне), или на берегу реки. Программу дня составляли – игры, музыка, танцы, гадание, разгадывание загадок. Важная часть праздничной церемонии – спортивные состязания: всевозможные виды гонок на оленьих нартах и шкурах, борьба, перетягивание каната, метание топора, прыжки через нарты и бег в мешках. Словом, «на празднике нужно много веселиться, много шуметь», что символизирует шумное поведение ворон в природе. В контексте праздничного дня особую нагрузку несёт в себе и ритуальная пища. Столы накрывали раздельно для женщин и мужчин. В этот день было принято готовить мясо только на улице над костром, на приготовление в доме существовал запрет. Для детей готовили еду в маленьких котлах, и только мясо новорождённых животных (теленка, жеребёнка, оленёнка). Взрослым варили в больших котлах мясо взрослого животного, причём только женского пола (*нэ мис* 'корова', *нэ сāлы* 'олениха'). Готовое мясо в берестяной посуде раскладывали на столы. Внутренности (сердце, лёгкие, печень) ставили на женский стол.

Если самка оказалась стельной, то *каккыр кйвыр п̄сыг* «олёненок внутри туловища» тоже варили, но есть его имели право только самые пожилые женщины. Кишки собирали в сторонке в одну кучу, они предназначались для ворон. Кости не разбрасывали, а собирали и закапывали в землю. Мясо из котлов вынимали, а из бульона готовили *с̄лмат* – в бульон засыпали крупу, густо заваривали, получалась каша, в неё добавляли ягоды, обычно клюкву. *С̄лмат* – в прошлом ритуальная еда, её настоящее название табуировано как «нечто солёное», от *солвал* ‘соль’ и *мат* ‘некий, нечто’. Кашу на бульоне, пока она горячая, раскладывали в семь тарелочек и ставили под семь деревьев, сюда же ставили семь стаканов с горячим чаем. Затем избранная пожилая женщина, произносит *п̄йкил* ‘просьба / молитва’, а все присутствующие исполняют ритуальные действия: три поклона головы и три поворота вокруг себя. За это время пар из еды весь выходит и кашу, и мясо съедают присутствующие, а чай выливают под дерево. В наше время *с̄лмат* (*с̄лама́т*) уже не является ритуальной пищей, её можно варить и есть в будние дни. К столу обязательно выпекали из теста обрядовое печенье – фигурки животных (вотивные, как и на Медвнжьем празднике), в данном случае, как символ изобилия, богатого приплода животных. В этот день детей угощали круглыми пряниками, цвет которых должен быть красным, для чего в тесто добавляли сок ягод брусники и клюквы. Форма и цвет пряников символизируют солнце, а ягоды плодородие. Активное участие в этом праздничном дне принимают дети. Накануне они готовят (плетут) корзинки из сена, по форме напоминающие птичьи гнёзда. Утром в них набирают застывшие комочки конского навоза, считалось: кто больше соберет таких «гнёзд», тот летом будет самым удачливым в сборе утиных яиц. Детей просят посмотреть, где сидит ворона: если на макушке дерева, то вода в этом году будет большой, а если на ветвях в середине дерева, то уровень воды будет небольшой. Если ворона сидит на сухих ветвях дерева, то лето будет холодное (дождливое), а если ворона уселась на живую ветку, то лето будет жаркое (солнечное). В этот день детям загадывают загадки, в том числе и про ворону, при этом приговаривают: «ворон нельзя обижать, они ваши тётушки». Помимо перечисленного, готовили подношения (приклады, подарки) для *Сянь*. Например, в качестве подношения ей жертвовали красивый женский платок (желательно из разноцветных кусков ткани) с кистями (*русыу т̄бр*), в концы платка завязывали монеты. Иногда подарок состоял из семи женских платков. Сначала их связывают друг к другу за концы, затем заворачивают таким образом, что получается кукла, после чего окуривают дымом и

прикрепляют к веткам дерева, как можно выше. Обязательным действием является – привязывание на ветки *арсын*’а ‘полоска ткани’ с завязанными в её края монетами. Каждый должен привязать к дереву семь таких полосок, желательно к берёзе. Взрослые прикрепляли их к большому дереву, а дети к маленькому, растущему. Перед вывешиванием полосок ткани и платков на дерево, проводили ритуал очищения: окуривали их дымом от чаги (*сбс*). Со слов информантов: «после очищения они лёгкие / чистые (сакрально) до духа быстро дойдут, а если не очистить, то будут тяжелыми и могут застрять по дороге».

Символами праздничных дней, особо в исполнении ритуалов, выступают деревья – ель и берёза. Манси имеют обычай отдавать различным духам в качестве священного дерева (*ялпын ййв*) определённые их виды. Ель олицетворяет растущего ребенка (под ёлочку ссыпали *сāп*). После рождения каждого ребёнка уносили на священное (мужское) место и там вывешивали на ель маленькие лук и стрелы – по случаю рождения сына, и лоскут ткани с воткнутыми в неё иглами – по случаю рождения дочери. Берёза символизирует женственность, материнство, связь матери с ребенком. Одно из названий берёзы – *съянь ййв*, что буквально означает «дерево мать». В этой связи деревья маркируют идею круговорота «жизнь-смерть». Берёза (*хāль*) представляется деревом жизни, поскольку она белая, светлая (*ялпын, посың*). Ель (*хōвт*) – дерево невидимых духов, оно чёрное как болезнь, смерть. В данном контексте пара деревьев-антиподов символизирует взаимосвязь мифов, т. е. круговорот жизни, где их связующей нитью может выступать мифологема, определяющая функции прародительницы *Съянь* ‘Мать’ – «одною рукою детей дающая, другою рукою назад забирающая».

В настоящее время календарный обрядовый праздник «Вороний день» проводится ежегодно во всех поселениях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, как государственный праздник окружного значения. Он очень популярный, поэтому риска исчезновения нет, но он видоизменился, и вряд ли его можно назвать традиционным мансийским праздником.

Лит.: Гемуев, Сагалаев, 1986; Головнёв, 1995; Источники..., 1987; Новикова, 1995; Попова, 2000, 2003; Ромбандеева, 1993.

Ўс (обр.) – городище. Для археологов – остатки древнего укрепленного поселения или города, обладающие общим набором определений, а для манси – некогда оставленные предками места и поселения *ялпын ўс*

‘священный город [предков]’, где изначально сакральная нагрузка лексемы *ᠤс* семантически восходит к *ᠤсыу* ‘смерть (погибель)’. На таких местах никогда не селятся (см. **Ялпың ма**), поскольку они являют собой некую особую сакральную территорию, возможно, древнейшую географическую картину мира.

Лит.: Источники..., 1987; Попова, 2011; Слинкина, 2011.

ᠤс (мифол.) – город: «на семикрылом железном коне город стоит», «тут такой город возник: режет он высоко идущие облака, высоко бегущие облака», «город идущей лошади, город бегущей лошади», «семиугольный, на семи цепях повисший город». При исследовании обнаруживается, что городки выражают не обыденность, а оказываются, соотносимы с идеей некой сакральности, которая подчеркивается их священностью (*ялпың* ‘святой, священный’). В традиционной культуре манси священные городки (*ялпың ᠤс*) являют собой особые места для проведения обрядов: культовые места, святилища, жертвенные места, *кан* (*Тõрум кан, Хара кан*). Но за ними обнаруживаются ещё более древние и абсолютно неприкосновенные и не пригодные, ни для проживания, ни для какой-либо деятельности священные территории, их появление необычно (см. **Ялпың ма**). Многие поднявшиеся, якобы, из воды и застывшие массивы: *ᠤс ур* ‘город-увал’; *ᠤс сяхыл* ‘город-холм’, например, *Тән вәрүп Эква ᠤс сяхыл* (см. **Тән вәрүп Эква**); *Тумп ᠤс* ‘остров-город’ например, похожий очертаниями на корабль остров *Хулюм аки сяхыл* (см. **Лопың ᠤс**), значатся как рукотворные насыпные памятники, или были избраны по необычным их очертаниям: «Город идущей лошади, Город бегущей лошади». Как в память о якобы некогда проживавших на них предках, с возвышенностей снимался верхний слой земли, затем покрывался берестой, а поверх бересты укладывался дёрн, поэтому они никогда не зарастали лесом. В прошлом за этим тщательно следили. Настоящие названия этих городков неизвестны, население исчезло (погибло). Свои поселения манси возводили рядом, чаще всего на другом берегу реки, такое расположение усиливало сакральный статус надземных сооружений. Показательна в этом плане возвышенность, находящаяся рядом с поселением Вежакары (на слиянии Оби и впадающей в неё речки *ᠤсың-я*), сохранявшаяся до наших дней, благодаря берестяному покрытию, но, к сожалению, уже зарастающая лесом, поскольку, в настоящее время, никто за ней не следит.

Лит.: Источники..., 1987; Кокшаров, 2008, 2009; Культовые..., 2004; Первалова, 2010; Попова, 2011, 2023а; Ромбандеева, 1993; Фёдорова, 2002.

Ўтси / ўтци (мифол.) – некие свистуны (от звука *си*, похожего на свист), сверхъестественные существа. В мифологических текстах их пишут по-разному: *уси-уци-учи*, *ўсь* (*ўц*), племя немое, поскольку имело свой тайный язык и в присутствии других между собой общались посредством свиста. Племена великанов (*силум ўтицит*), как и *мёнкв’ы* были охотниками и грозными воинами, представители древних *пор* (см. **Султмил**). Жили небольшими группами, имели одинаковую с *мёнкв’ами* заботу – поиск еды; по силе и росту равные. Носили одежду из шкур и имели дома из лиственниц, в Западную Сибирь пришли с восточной части Сибири. Отличались по цвету кожи: *мёнкв’ы* – светлокожие, а *ўтици* – смуглые. Кроме того, *ўтици* имели от «чудных украшений» (татуировок) слишком безобразные лица, руки, ноги. В текстах мифов они предстают в образе злых существ *кирп нёлуп Эква-дйка* ‘[имеющие] корку на носу женщины-мужчины’, от *кирп* ‘гной, корка’ и *нёл* ‘нос’. Возможно, перевод здесь может быть не от слова *нёл* ‘нос’, а от *нёлит* (*polit*) ‘рана’ и древнего словообразовательного суффикса *-уп*, что может означать «[коллектив] женщин-мужчин, имеющих корки, т. е. шрамы от ран [татуировок]».

Ўтици встречаются в текстах медвежьих песен, где отмечается их особенность оборачиваться в росомаху, волка, медведя, что может указывать на разнородный состав их общности. В таком случае можно представить, что *кирп нёлуп Эква-дйка* – это какая-то часть племени *ўтици*, которая в последствии воплощается в другие народы, т. е. растворяется (ассимилируется). Например, та, которая совместно с *мёнкв’ами* и *мис* ходила походами на восток за Енисей. Есть вероятность, что на Енисее они и осели (известно древне-остяцкое енисейское население с татуированным лицом и телом). Основу оставшегося племени *ўтици* составило среднеобское население – предки ханты, которые, как и *мёнкв’ы*, остаются воинами. В верованиях представляются в образе лесного духа *Пуныу сампа ур ўтици* ‘Волосатоглазый лесной ўтици’.

Лит.: Карьялайнен., 1995; Попова, 2020; Хэкель, 2001; Чернецов, Чернецова, 1936.

Х

Ханлуңкве (обр.) – приклеить, прилепить (гадать.). Применяется в обрядах, например, родильном, похоронно-поминальном, Медвежьей обрядности и др.

Ханса восьартпи (обр.) – узор в орнаменте, сшивается для усиления цвета и наглядности (тона).

Ханса сым – узора сердце, основной рисунок в орнаменте, по которому различают типы народных орнаментов.

Хасап (обр.) – полог, тканевое укрытие от комаров и спальное отделение членов семьи в традиционном жилище манси. В обрядах имеет сакральное назначение, особо в обрядах перехода, как разграничитель миров. Пологом прикрывают люльку младенца, во время переноса его из родильного домика в жилую; нарты с невестой, когда вывозят её с родительского жилища к дому жениха; гроб покойного по пути следования из дома до кладбища; голову медведя на ночь, в период Медвежьего праздника. Скрыться под платком предполагает вход в «царство мрака» (ночь, темно), в невидимости выявляется признак иного мира, и пребывание в утробе матери: *сам сӱйн* ‘за глазами, невидимый’: он не видит, и его не видят.

Лит.: Попова, 2003, 2021; Ромбандеева, 1993.

Хасапсӱйн тӱлаве (обр. свад.) – за полог прячут тайно [вводят для таинства] (см. **Пури**).

Лит.: Попова, 2021; Ромбандеева, 1993.

Хӱйталан вӱрмаль, хӱйталаӳкве (обр. свад.) – сватовское дело, сватать.

Лит.: Попова, 2010, 2021; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1980, 2009.

Хӱйталан хум (нӱ) (обр. свад.) – сват (сваха), он же *мӱй пуук хум* ‘даров голава мужчина’.

Лит.: Попова, 2010, 2021; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1980, 2009.

Хӱйталым ӱги (обр. свад.) – просватанная девушка (см. **ӱги**).

Лит.: Попова, 2003, 2010, 2016б, 2021; Ромбандеева, 1993.

Хāльӯс – п. Берёзово, в Ханты-Мансийском автономном округе – Югра; в преданиях и мифах – *Посын хāль ӯс* ‘Светлой берёзы город’.

Хāңла – порог (речной).

Хāңласам – название исчезнувшей деревни на р. Сев. Сосьва, от *хāула* ‘перекат’ (речной), *сāм* ‘угол’. *Хāуласāм мāхум* ‘у переката [живущие] люди’. У каждой реки есть перекат, а здесь добавочно *сāм* ‘угол’, для святости. Поселение имеет статус священного. Здесь хранилось зооморфное изображение духа-предка, территориальной богини, мифологической дочери *Тōрум*’а, спущенной им с Верхнего мира на Землю вместе с братьями – *Нярас Нāй Экв*’ы ‘[В] отверстиях болотных кочек [обитающая] Богиня-женщина’, т. е. лягушка.

Лит.: Гемуев, Бауло, 1999; Источники..., 1987; Ромбандеева, 1993.

Хāңхылтап (мифол.) – лестница, традиционное название – *пурйив хāнхылтап*, от *пур* ‘круглый’ и *йив* ‘дерево’, бревно для лазания.

Хār сāлы – бык олень.

Холы эрыг (медв. празд.) – утренняя песня, исполняется в цикле обрядовых действий Медвежьего праздника. Каждое утро хозяин убирает платок (полог) с медвежьей головы, певец исполняет утреннюю песню, исходя из содержания она же «пробуждения [зверя] песня».

Лит.: Источники..., 1987; Анталогия..., 2020; Попова, 2021а, 2022а; Ромбандеева, 2012.

Холуңкве (обр. пох.-помин.) – скончаться (см. **Хотгаль та сялтыс**).

Хотгаль та сялтыс (обр. пох.-помин.) – куда-то вошёл, т. е. умер. Похоронно-поминальные ритуалы манси в своей структуре имели несколько этапов и длились в течение четырёх-пяти лет. Рассмотреть весь комплекс церемоний не представляется возможным, остановимся на примерах общности похорон с другими переходными обрядами. Исполнение множества различных действий в переходные моменты (моменты перевода) были направлены на достижение цели – возвращение индивида в коллектив

(в возрождении души умершего в младенце). Из всего многолетнего «сценария» можно вычленить основные моменты: фиксация смерти; обмывание, обряжение, «ослепление», «угощение» покойного; бдение у гроба; похороны; виды захоронений; изготовление куклы; вторые похороны.

Ритуалы, связанные с изоляцией покойного от мира людей. С уходом из тела жизненных сил прекращается дыхание *лылы* – это первый факт, по которому определяют, что человек умер. Другой факт определения смерти – это то, что человек теряет способность к движению, когда все части его тела каменеют, не шевелятся. Про умершего говорят: «твёрдым стал» (*сорумн / сурумн патыс*), как камень. Превращение в камень (или каменное изваяние) – особо распространённый в мифологии вид метаморфозы. Камень, как символ смерти, выступает в мифах в роли стража, охраняющего вход в иной мир. Например, *Ань асыу āхвтаc тāра миннэ мāн тынал тбрумна та ёхтысыг* ‘Они добрались до камня у выхода на эту сторону света’.

Зафиксировав факт смерти человека, обычай требует разжечь огонь в доме покойного, и постоянно его поддерживать. В традиционных представлениях манси огонь, как медиатор между символическими мирами имеет многофункциональное значение: средство очищения в период пограничного рубежа, ритуально имитирует возможность вторичного рождения, что соответствует представлениям манси о трансформации (возрождении). В первые минуты после ухода «души», женщины из числа родственников, с опущенным на лицо платком, начинают негромко оплакивать покойного. По существующему поверью, считается, что громкий плач может отпугнуть смерть. В это время умерший, хотя не может сам говорить и двигаться, но ещё всё «слышит». Смерть наступала с уходом из тела души или жизненных сил – *лылы*. Местонахождением души или средоточием жизненной силы человека считается голова и волосы. Потерять волосы означает потерять силу, этим можно объяснить существующий у манси запрет стричь волосы. Известно, что в прошлом у манси не только женщины, но и мужчины носили длинные волосы. Исключение на запрет стричь волосы составляли ритуальные действия, предпринимаемые у смертного одра. Пожилая женщина отстригала небольшую часть волос с затылочной стороны головы старшего сына (дочери) покойного. Если у покойного не было детей, то отстригали волосы старшего брата (сестры). Остальным родственникам волосы распускали и расчёсывали. Волосы, собранные покойным при жизни во время расчёсывания, вместе с остриженными, укладывали поперёк груди покойного. Перед выносом

тела их собирали, заворачивали в шкурку и оставляли в доме до обряда вторых похорон. Сбор волос покойнику связывается с представлениями о путеводной нити умершего к посмертному месту обитания *Хоманёл*. Родственники ходили с распущенными волосами до конца четырех, пятидневного траура. Покойному тоже расплетали косы и потом уже не заплетали. Принято считать, что распущенные волосы маркируют здесь силы хаоса переходного времени.

Обмывание умершего было символическим актом. Для обмывания использовали несколько пучков (тампонов) стружки берёзы *оссы*, берестяную посудину *аны* и «чистую» воду, приготовленную особым образом для исполнения ритуала обмывания (см. **СӖС ВИТ**). Возможно, что «чистая вода» в ритуале обмывания покойного заменяет кровь (знак крови), которая используется во всех обрядах перехода (рождение, свадьба, инициации). В данном случае обмывание направлено на изоляцию покойного от мира живых. Например, мифологический мотив, где герой по пути очень часто моется или натирает себя сильно пахучими растениями, чтобы перебить запах: *Аллим пӓнкын, тав ман торың. Я-та, сярсыс вӓтан минасыт. Та ловтхаты, мӓйтак хусаты, акваг янытӓт ёмасыквег ловтхатас* ‘Тело грязное, негодное. Пошли к берегу моря. Моется, мыло ломает, так хорошо моется’ «Пахучей» вода нужна для того, чтобы убрать с него запах живого человека и дать возможность приобщиться к миру мёртвых. Нанесение полосок можно соотнести и с отметинами (рубцами) так называемых «знаков смерти» в переходных обрядах. С наступлением смерти покойный переходит из мира живых в мир иной. Для того, чтобы его «там» признали, и он окончательно приобщился к миру мёртвых, покойный должен иметь особые знаки, констатирующие переход. Нанесение полос на тело покойного представляется и как символическая порча кожи-одеяния в этом мире для перехода в иной. В контексте оборотности иного мира – миру живых, могут быть объяснены и такие действия, как применение на всех завязках специального «узла покойного» (*хӓла мохлыл*); обмывание лица против солнца; нанесение полос поперёк тела, то есть действия, производимые «от себя», в противоположном порядке.

Манси не придавали особого значения погребальной одежде, могли похоронить и в повседневной. Будь это женщина или мужчина, в любое время года надевают меховую распашную женскую шубу (*сахи*), завязки от неё не завязывают. По другим данным на мужчину надевают малицу (вид меховой верхней одежды), которую спереди разрезается до самого края, то есть, делают её распашной. На ноги обувают меховую обувь (*вӓи*),

предварительно разрезав подошву. Действия начинают с левой ноги, в соответствии с представлением о мире мёртвых как «мире наоборот» («оборотный», «зеркальный», «иной», «левый»). Отсюда ряд правил обрядового поведения, направленных на констатацию мифологемы «левый».

На руки покойному надевают варежки, сшитые из белой ткани. Лицо закрывают погребальной маской. Хоронить покойного в распашной одежде и разрезанной обуви объясняется стремлением облегчить ему переход в иное состояние (в родильной обрядности на роженице – распашное платье). меховая одежда и обувь имеет отношение с представлениями об ином мире, как царстве мрака, холода и сырости, где никогда не бывает солнца. Лицо покойного закрывают погребальной маской (*вильт лѡпыс* ‘лица [некий] лист / лоскут’). Погребальная маска в настоящее время – это платок или кусок ткани с пришитыми к нему против глаз и рта пуговицами, бусинами или бисером. В. Н. Чернецовым описан обычай манси, когда на лицо умершего надевали маску, состоящую из лоскута оленьей шкуры, что объяснялось народной традицией как способ защиты от вредоносных свойств усопшего, его изоляция от живых. В действительности, этот обычай раскрывает представления об ином мире, как о мире невидимом, мире тьмы. Под «слепотой» следует понимать не просто отсутствие зрения. Слеп человек не сам по себе, а по отношению к чему-либо, здесь может быть скрыто понятие некоторой обоюдности невидимости. По отношению к умершему это может привести к переносу отношения мира живых в мир мёртвых: живые не видят мёртвых точно также, как мёртвые не видят живых. Из этого следует, что временная слепота также есть знак ухода в область иного мира. Здесь мы отмечаем, что тьма один из признаков сакрального помещения. Закрывая маской лицо покойного, родственники имитируют его символическое ослепление и погружение во тьму. Мотив символического ослепления героя присутствует в текстах довольно часто: «*Лушке, same м̄нигтас, ёл та хуяс*» ‘[он] Закутал голову, глаза и лёг спать’.

Возле тела умершего ставят стол на низких ножках, который до выноса покойного из дома, накрывают ежедневно. Еда на столе самая обильная, но обязательно должна быть горячая пища, от которой бы шёл пар. Каждый раз, пока из неё выходит пар, родственники с опущенными на лицо платками, оплакивают покойного. После того, как пар выйдет, едой со стола угощаются все присутствующие в доме. По В. Я Проппу, в силу представлений об иноковости мира живых миру мёртвых, еда для умершего должна быть иной. Потому-то на стол ставят чашку с горячей едой,

от которой бы шёл пар. Это и есть угощение умершему. Пар, наравне с обмыванием и окуриванием, используется в ритуальной традиции манси для очищения и придания лёгкости, равно как и вода в ритуале обмывания покойного. Пар очищает от земного и превращает человека в неземное, способное «подниматься» (летать). Летать способны птицы. Возможно, из этих наблюдений сложились представления манси, что умерший (или его душа) символически превращается в птицу.

Манси «приглашают» умершего к ежедневной трапезе два раза в день утром на восходе, и вечером на закате солнца. Такое время суток соотносится с переходным состоянием и не столь опасное для живых. Возле покойного постоянно, и днём, и ночью, находятся люди. День – чистое время суток и не требует особых охранительных мер. Ночь, напротив, выступает как время, открытое для вторжения потусторонних сил. На ночь закрывают окна, двери, отверстие чувала. Рядом с покойным кладут топор, нож, шило, и другие колющие или режущие предметы, но обязательно железные. В доме, где лежит покойный, спать нельзя. По представлениям манси, сон – это тоже состояние смерти, поскольку во время сна одна из душ человека открепляется от тела и пускается в путешествие. Душу может «поймать» покойный, и тогда заснувший уже никогда не проснётся. Во время ночного бдения молча сидеть тоже нельзя, поскольку считается, что в мире живых должен молчать мёртвый, а живые должны разговаривать. Поэтому те, кто сидит у гроба покойного ночью, рассказывают сказки, былички, загадывают загадки. В прошлом обязательным было, независимо от времени года, доставлять на кладбище (*савын кан*) гроб-лодку с телом усопшего на нарте. В наше время этот обычай хотя и имеет место, но встречается крайне редко.

Нарты, гроб-лодка – это формы переправы. По прибытии похоронной процессии на кладбище от огня, принесённого с собой из дома, разводят костёр и на нём готовят поминальную еду. Гроб укладывают в специальную надгробную постройку, так называемую сруб-могилу, куда складывают надрезанные личные вещи покойного. По окончании церемонии захоронения, все присутствующие угощаются поминальной пищей. При выходе с территории кладбища, последний уходящий должен «закрыть» выход (вход), положив поперёк дороги ветку с «живого» дерева или растения.

Как и в любой другой переходный период, в погребальном обряде присутствуют ритуалы гадания. Прежде, чем вынесут покойного из дома, производится гадание о причине смерти и «пожеланиях» покойного.

Для этого нужно подойти к гробу и попробовать его приподнять, если покойный желает «разговаривать», то гроб становится тяжёлым и как бы «прилипает» к полу, если нет, то гроб легко приподнимается. Существует и второе гадание, которое производится во время большого траура (сорок дней, если умерла женщина и пятьдесят, если мужчина). На кладбище ходят поминать через каждые четыре дня в течение сорока дней, и через каждые пять дней в течение пятидесяти дней. В одно из таких посещений на кладбище проводят гадание *ханлуукве*. Во время этого гадания «разговаривают» с одной из душ покойного, той, которая после смерти человека должна обитать на кладбище. Гадание производится следующим образом: на руку кладут нож, затем вынимают с отверстия сруба дверку-затычку и её кладут на нож. Начинают вести «разговор» и если всё хорошо, то нож должен «прилипнуть» к руке. Если нож не «прилипает», то это означает, что покойный не желает разговаривать. В похоронном обряде гадание выступает как средство получения информации о причинах смерти; о целесообразности или нецелесообразности предпринимаемых родственниками действий; снижает степень неопределённости при принятии тех или иных решений. Сведения о времени проведения ритуала жертвоприношения для «закрытия отверстий в жилище», даже в одной локальной группе разноречивы (см. **Колас тōварттаве**). Жертвенное животное должно быть только домашним. Им может быть петух, бычок, баран, но нельзя приносить в жертву лошадь. В период траура в течение сорока (пятидесяти) дней на кладбище проводят второе жертвоприношение (см. **Сāлы харттавет**).

Ритуалы, связанные с промежуточным состоянием покойного. Каждый раз, перед возрождением человек должен быть помещён в тайное (сакральное) помещение, для того, чтобы произошла инкубация и обновление. Признаки сакрального помещения – тьма, сырость, тепло (вход) и холод (выход). В этнографической литературе для обозначения ритуального предмета, в который укладывают тело покойного, принято использовать русское слово «гроб». Манси название гроба табуируют выражением *матыр ут варуукве* ‘изготовить некий предмет (вещь)’ (см. **Мāтыр ут**).

Надгробное сооружение изготовляли в день похорон. Сруб-могилу делали высотой в три бревна и длиной, соответствующей длине гроба, сверху покрывали берестой. Поверх бересты укладывали друг на друга доски так, что получалась невысокая двухскатная крыша. Надгробная постройка внешне напоминает конструкцию жилого дома манси. Составляющие надгробья: сруб, его прикрывали корой ели, далее шла береста,

и только потом накладывались «доски» из расколотых пополам тонких брёвен. Еловая кора сохраняет тепло, а береста – не пропускать влагу. Но, таким возможным временным жилищем или сакральным (тайным) помещением покойному могла служить плотно обмотанная вокруг тела шкура, кора, береста.

Шкура животного. Как символ некогда бытовавшего захоронения она присутствует в погребальных ритуалах манси. На дно гроба кладут стружку, затем шкуру животного (оленя) и на неё укладывают умершего. Возможно, это информация о захоронении в шкуре, подобно мифологическому мотиву, где герой, переправляясь в иное царство или обратно, облачается в шкуру животного (коршуна, зайца, мыши, гуся, щуки и так далее). В. Я. Пропп соотносит зашивание покойного в шкуру животного к символу переправы в иное царство.

Кора ели. В погребальном обряде, как один из значимых символов, присутствует кора ели. Кору применяют в надгробной постройке, ею прикрывают доски поверх гроба, что объясняется её способностью сохранять тепло. Кора встречается в сюжетах, когда герой отправляется в царство смерти в одежде из [еловой] коры (*Сўлт сов н̄йг* «Юноша с кожей из коры»). С еловой корой также связаны *м̄нук̄'ы*, так как они могут иметь вид ели.

Береста. Бересту кладут поверх еловой коры. В обрядах, например, Медвежьего праздника, отголоском символа захоронения в бересте, можно считать берестяную маску (*с̄ас н̄ёл*). При посещении священного места под подошву обуви прикрепляют кусок бересты *с̄асын паттан н̄яра*, и только после этого ступают на священную землю.

Колода также в прошлом могла служить в качестве гроба. Для этого выбирали самый большой по окружности кедр, высокий и без сучков. Обтёсывали одну сторону, и оставляли ещё лет на пять-десять расти. За это время обтёсанная сторона успевала омертветь, остальная часть дерева оставалась живой. Обтёсанная сторона засыхала, крошилась и воспринималась как дупло в дереве. (Информант, плохо владеющий русским языком, обязательно скажет о погребении в колоде как о способе захоронения в дупле дерева). При надобности дерево срубали, брали два куска нужной величины, высушенную середину выбирали, и получался гроб-колода. Таким образом, будущий гроб человек себе готовил заранее, но срубить дерево и выдолбить колоду должны были родственники только после его смерти. В обычае хоронить покойного в гробу-колоде усматриваются следующие характеристики: его изолирование, символ места возрождения и тайного помещения.

Лодка. По строительным качествам кедр считается деревом хрупким, потому чаще использовали более вязкое дерево – осину, но из осины

изготавливали уже не гроб-колоду, а гроб-лодку. Гроб-лодка является аналогом гроба-колоды, поскольку самая необходимая в хозяйстве манси лодка-долблѣнка изготавливалась из тех же пород деревьев и таким же способом что и колода. Долблѣную лодку делали из осины. С осиной, как символом мира мѣртвых (предков), манси связывают представления о Нижнем мире. В обычае хоронить покойного в лодке в определённой мере нашло отражение, и мифологическое восприятие водной сферы как места временного пребывания возрождающейся души. Связывается оно, в первую очередь, с представлениями о возрождении и развитии живого организма из эмбриона в особой (тайной) среде, коим является чрево матери, и появление на свет ребёнка (из воды околоплодной жидкости).

Водная среда. В мифологии бытует устойчивое представление о путешествии усопшего по водному пространству. В сказках герою перед путешествием в иной мир, бабушка или тѣтушка советуют, как туда попасть: «вниз, по маленькой речушке, нужно добраться до места, где море крепится, а затем вверх до середины моря, там есть дыра». Здесь переплетаются представления о мире предков как о месте, находящемся в нижнем течении реки, и как о мире, находящемся посреди моря, куда можно попасть, якобы, через дыру (см. **Мѳртым мѳ**). Вероятно, в погребальном обряде заложена информация о разных видах захоронения не одного, а нескольких этносов. Одни заворачивали умершего родственника в шкуру животного (*мѳукв'ы*), или еловую кору (*мис мѳхум*), другие (*мось*) – в бересту и укладывали на землю, предварительно убрав с неё дѣрн. После похорон родственники умершего изготавливают куклу (см. **Иттырма**), а через определённое время проводят Вторые похороны «обряд сжигания волос» (см. **Ѐт пѣламтѣгыт**).

Лит.: Гондатти, 1888; Головнев, 1995; Зенько, 1997; Источники..., 1987; Мифология..., 2001; Мифы..., 1990; Попова, 2003; Пропп, 1986; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1990; Тернер, 1983; Фѣдорова, 1990; Чернецов, 1959; Kannisto, 1958.

Хѳла мохлыг (обр. пох.-помин.) – узел покойного. В контексте оборотности иного мира к миру живых можно объяснить и такие действия, как применение на всех завязках специального «узла покойного», который, в отличие от обыкновенных узлов, завязывается «от себя», т. е. в противоположном порядке.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Хōлы хӯрыг (мифол., пох.-помин.) – посмертный мешочек или мешок [для] кончины. Обычно герой, перед тем, как выйти из дома, снаряжается для дальней дороги. С собой он берёт дорожный мешок, но не простой, а необычный, сколько бы из него еду не доставал, она всё не кончается. Мешок, в зависимости от времени года, ставит на сани, или укладывает в лодку. Идёт «куда голова поведёт, куда глаза поведут. Сам не знает куда идёт». Можно установить, что и еда, и снаряжение, и средства передвижения, есть те предметы, которыми некогда снабжали умерших для странствий по пути в иной мир. Также, нередко, встречается сюжет, когда герой укладывает еду и походные вещи не в мешок, а в заплечный берестяной кузов (*паюн*). В такой кузов иногда и самого героя «впихивают». Можно предположить, что речь здесь идёт о сборах в потусторонний мир и временном пребывании в сакральном (берестяном) помещении (см. **Ялпың хāп**). Сыгвинские манси при проведении обряда «Вторые похороны», обязательно в костёр-шалаш кладут миниатюрный мешочек (*хōлы хӯрыг*) с сушеной икрой и такой же мешочек с провиантом.

Лит.: Мифы..., 1990; Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; *Тāгт...*, 2001.

Хōманёл (мифол.) – посмертный мыс, куда уходит одна из душ умершего.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993.

Хōрыңпāвыл / Хорумпауль / Хурумпауль – поселение на р. Ляпин (Сыгв.).

Хуйтастэ (мифол.) – усыпила; иносказательно «сосватала [за себя]».

Хулах (обр., медв. паразд.) – ворон, сценка в завершении Медвежьего праздника (см. **Ўй ййквуңкве**).

Лит.: Попова, 2011, 2017б; Чернецов, 2001.

Хултуңкве – калданить.

Хулом-я̄ (обр.) – язёвая река или река [с] нерестилищем [язь], обладает статусом священной.

Хуль (мифол.) – изнуряющая болезнь.

Хум, ойка (мифол.) – мужчина.

Хум в̄арсум (обр. свад.) – мужа (-ем) сделала, вышла замуж.

Хум йикв (обр.) – мужские танцы (см. **Ййкв**)

Хумыг-уйыг (обр., мифол.) – мужчина-зверь (хум ‘мужчина’ и *уй* ‘зверь’). В данном случае, слово «зверь» усиливает значимость возраста – обладает силой, возмужал. В русском языке эквивалентом в значении «матёрый, заматерелый». Такое возрастное название мужчина получает после того, как пройдёт все испытания; обучение приёмам охоты; приобщение к таинствам и святыням рода через посвятельные обряды. О них говорят: *хумыг-уйыг ёмтум*, что означает «оформился, окреп, повзрослел, стал мужчиной». «*Ань тай тав с̄ар аюмкитум хунь, тав н̄яврам-хольт хунь, тав ётэ ё̄рэ хунь ёхты*» ‘Сейчас он не как прежде слабый неокрепший юноша, не как ребёнок, [сейчас] с ним какая сила справится’. Сакральное название мужчин этого возраста: *в̄а̄ныу-консыуыг* ‘плечистый-когтистый’, что символически соотносится с представлениями о *Консыу ойка*’е ‘Когтистый мужчина’. Так манси иносказательно называют медведя.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 2010.

Хул алысьлан экват ййкв (обр.) – танец рыбачек (см. **Мань кол**).

Щ

Щицань (сисьянь) (мифол.) – мать-богиня [нарекающая] детей, от *щици* – ‘дитя, ребёнок’ и *ань* ‘мать’ (восходит к общему фин.-угор. праязыку, но в мансийском языке оно является самостоятельным и имеет определённое значение – [некая, прошлая] мать). В мифологии северной группы манси, хозяином высшего, седьмого неба Верхнего мира является *Корс Т̄орум* (*Корыс с̄орни а̄ськ̄ев* ‘*Корыс* золотой наш отец’), ему принадлежит роль творца. Совместно с ним выступает женское божество

Щиц сѳрни сѳнюв ‘*Щиц* золотая наша мать’, в образе природного явления – огонь северного (полярного) сияния (*щицнай*). В мифах «*Мāгыг Тѳрмыг сѳсхатыглам ѳрыг*» ‘Земли-Неба пролившихся песня’ и «*Мир суснѳ хум’у – Тѳрум’а* Сыну призывная [песнь] в Няксимволе» они выступают как муж и жена, обитают они на седьмом ярусе круглого шара. Мать (*сѳрни-Щиц*) может оборачиваться (входить в шкуру) кукушки, а отец (*Корыс Тѳрум*) – в жука. Здесь говорится, о двух их детях (*Калтась* и *ѳтыр*). Карьялайнен относит её к небесным духам и называет: «Праматерь семи богов», «мать сыновей бога». Лексический материал подтверждает, что современное слово *сѳнь* (*щ-ань*) ‘мать’ – укороченное слово от *сисъань* / *щицань* ‘ребѳнка мать’, что гораздо глубже и более приближено к материнской сути. Но родительницей здесь выступает божество *Щиц Сѳрни* ‘*Щиц* Золотая’. Е. И. Ромбандеева даёт перевод имени божества, как ‘Золотая [богиня], нарекающая детей’, но возможно, в значении «некая мать» (мать-богиня рожающая, мать-богиня нарекающая, предок). Понятие «некая» имеет расширительное значение, как «бывшая», «древняя», «праматерь» (ср., *анѳква* (*ань-ѳква*) ‘бабушка по материнской линии’). Или, например, для северных манси, особенно для верхне-сосвинской группы, было характерно в период Медвежьего праздника, символическое обращение к медведице, где корневой основой было название древней матери (см. **Ань**).

Лит.: Карьялайнен, 1995; Попова, 2019; Ромбандеева, 2010; Ромбандеева С.М., 1999.

Щѳвал (сѳвал) – чувал (открытый камин) – устройство, слепленное из глины, мелких прутьев или соломы, для обогрева, освещения помещения и приготовления пищи, дым выходил через конусообразную трубу. Диаметр чувала был до 1 м. Основание чувала называется *ѳрацсанс*, выемка для спичечных коробков – *щѳвал питьми*, букв. язык чувала. Таганок чувала – *пѳтийив*, имеет зарубки (как крючки) – *пѳтийив щѳрхил*, на которые подвешивали котѳл – *ѳхвтѳспут*. С улицы над трубой чувала делается покрывка из бересты для того, чтоб снег или дождь не попадали внутрь.

Лит.: Попова, 2003; Ромбандеева, 1993; Соколова, 1963, 1998, 2009; Фѳedorова, 1994, 2000а.

Щопер олн (сѳпер олн) (мифол.) – из чистого (т. е. высшей пробы) серебра деньги (монеты). В мифологических текстах часто употребляется

выражение: *Щопер олн, камн олн...* ‘из чистого серебра монеты, из серебра низкой пробы монеты’. Здесь речь идёт о качестве серебра – чистое / высшей пробы (*щопер*) и *олн* деньги / монеты, а *камн олн* не медные деньги, а деньги из серебра низкой пробы, поскольку имеют сплав с медью. Медь (*аргин*), а сплав серебра с медью – *камн*. В текстах «чистое серебро» (*щопер / сёпер*) путают со словом «глухарь» (*сёпыр*) и потому предложение *Щопер олн, камн олн* переводят как «серебряные деньги с изображением глухаря».

Лит.: Munkácsi, Kálmán, 1986.

Щбпыр (сёпыр) – глухарь.

Щўмпыл (сёмпыл) – разовая берестяная посудинка (подобие бумажного кулёчка для семечек) для питья воды. Изготавливается на скорую руку во время переезда, в походе, на охоте и используется вместо ковшичка. Например, воду из священного озера нельзя черпать рукой или ведром, для этого нужно сделать ковшик из бересты.

Лит.: Головнёв, 1995; Ромбандеева, 2010.

Э Э̄

Эңкваруп (эңкваруп м̄а, эңкваруп м̄ахманув) (мифол.) – женщиной / матерью сделанная [некая] вещь, любая памятная вещь. Мансийское слово *эук* ‘мать’, исчезло из употребления в современном мансийском языке, но сохранилось в сакральной лексике, восходя к общей древней финно-угорской матери. В его основе заложена сущность матери и важность её положения в древнем мансийском социуме. Ассоциируется с предком, прошлым, оставленным, утерянным. Например, *эукваруп ут* ‘[некая] вещь, сделанная матерью’, так называется любая памятная вещь. Она считается священной, поскольку оставлена в наследство от предков. Существует понятие *эукваруп м̄а*, букв. материнской деятельности земля, материнская земля, в значении «священная земля наших предков», а выражение *эук рут м̄ахманув* ‘материнского рода наш народ’ переводится как «давно, очень давно умершие наши родственники». Смысл

выражения *э́кв рут ма́* может означать «земля, где всем правила мать и наш народ, некогда живший на этой земле под началом (управлением) матери». В истории манси такой факт имеет место. Древние коллективы праугров не только жили под управлением женщины-матери, но и мигрировали во главе с ней: «Богом созданный священный зверь, богом созданный отмеченный зверь, из этого места, из которого идёшь, Нижний Урал покажи, женщин-родоначальниц неведому землю покажи». В мифах имеется много намёков на то, что когда-то женщины играли более важную роль в обществе. Косвенное подтверждение тому даёт цикл мифологических текстов об объединениях под управлением женщин *Порнэ* и *Мбсьнэ*; Медвежьих песен об отважных женщинах-хозяйках поселений *Ропаськ'е*, *Тāн вāруп Э́кв'е* и др.

Лит.: Мифы..., 1990; Попова, 2019; Ромбанедеева, 1993, 2010.

Э́ква (мифол.) – женщина, жена.

Э́нтап (мифол.) – пояс, например, мифологический пояс *Нуми Тōрум'а* – это Каменный пояс или Урал, Уральские горы.

Э́рыг о́тырыт (мифол.) – песенной [поры] богатыри (см. **Йис тōрум**).

Э́рыг тоту́нке, мōйт тоту́нке (мифол.) – песню нести, сказку нести, т. е. исполнять.

Э́т (обр.) – ночь [темно].

Э́тпос (обр.) – месяц (календарный). Основу структуры мансийского календаря, как и других обществ с присваивающим типом хозяйства – охотников, рыболовов, собирателей составляют микросезоны – промежутки времени, из которых он формируется. Называть их «месяцами» сложно, поскольку микросезоны представляют собой совершенно специфическую систему временных отрезков, не имеющую аналога в григорианском календаре. Обычно микросезоны начинаются на стыке одного месяца с другим и имеют неопределённую длину (15–20 дней и более) без фиксированного начала и конца и соответствуют каким-либо конкретным явлениям окружающей среды или хозяйственной деятельности.

Разные варианты названий календарных месяцев (или *ё́ухуп* полный круг / оборот Луны): Сентябрь: *лўпта патнэ ё́ухуп* / *Э́тпос* ‘месяц листопада’;

сӯкыр ёҗхуи / Этнос ‘месяц ловли рыбы щокура’ (заканчивается нерест белой рыбы и начинался лов неводом нельмы, щёкура и тайменя). Октябрь: яҗк пӧльнэ ёҗхуи / Этнос ‘месяц становления льда’; лӯптатӧл ёҗхуи / Этнос ‘месяц без листьев’; сӧлы нявлын ёҗхуи / Этнос ‘месяц гона (спаривания) оленей’ (диких и домашних). Месяц между октябрём и ноябрём: мӧнь таквыс ‘малая осень’; вӧраян ёҗхуи / Этнос, букв. месяц (осенней) охоты; мӧн-тыл алыцлан ёҗхуи / Этнос, букв., месяц охоты с лопаткой (сезон охоты на белку по чернотропу т. е. недолгие выходы). Ноябрь: яныг таквыс ёҗхуи / Этнос ‘месяц большой осени’ (т. е. сезон интенсивной охоты на пушного зверя); яныг туйт ёҗхуи / Этнос ‘месяц глубокого снега’. Декабрь: вӧти хӧтал ёҗхуи / Этнос ‘месяц короткого дня’. Январь: тӧл ят ёҗхуи / Этнос ‘месяц середины года-зимы’; вӧт сӧграп нал ёҗхуи / Этнос ‘месяц тридцати (сломанных) топорич’; санк ёҗхуи / Этнос ‘светлеть месяц’; вӧрыу ёҗхуи / Этнос ‘месяц лесования’. Февраль: рӧтыу юсвой ёҗхуи / Этнос ‘месяц ленивого (капризного) орла’. Март: мӧнь пӧль ёҗхуи / Этнос ‘месяц малого наста’; уринэква ёҗхуи / Этнос ‘месяц прилёта вороны’. Апрель: яныг пӧль ёҗхуи / Этнос ‘месяц большого наста’ (заготавливали берёсту для изготовления изделий и летних жилищ (сӧскол и ёҗрынок). Май: яҗк нӧтнэ ёҗхуи / Этнос ‘месяц ледохода’; Ас нӧтнэ ёҗхуи / Этнос ‘месяц ледохода (плавания) льда на Оби’; сӧлы унттнэ ёҗхуи / Этнос ‘месяц отёла оленей’; вӧс-лунт ёҗхуи / Этнос ‘месяц [прилёта] уток-гусей’; хӧль няг ёҗхуи / Этнос ‘месяц [лакомства] берёзовой мякотью’. Июнь: лӯпта ёҗхуи / Этнос ‘месяц [появления] листьев’; ускул ёҗхуи / Этнос ‘месяц нельмы’. Июль: бӧйта тӯр ёҗхуи / Этнос ‘месяц соровых (заливных) озёр’ или ‘месяц припойменных низинных озёр’ (рыбная ловля и охота на дичь); мӧнь ӧрпӧ ёҗхуи / Этнос ‘месяц [промысла] малыми запорами’; тӯв котиль ёҗхуи / Этнос ‘месяц середины года-лета’. Июль имеет несколько названий, и все они связаны с ловлей рыбы: месяц запоров, месяц перегораживания малых соров, месяц малых озёр. Август: вӧр тӯр ёҗхуи / Этнос ‘месяц лесных озёр’ (промысел на дальних, лесных озёрах); яныг ӧрпӧ ёҗхуи / Этнос ‘месяц [промысла] большими запорами’; нялтуп олтыг ёҗхуи / Этнос ‘месяц косяков крохала’; нӧплув ёҗхуи / Этнос ‘месяц неблюя’, окончание линьки оленей (подготовка оленей к перекочёвке на зиму); лӧхыс нявлалан ёҗхуи / Этнос ‘месяц поиска [оленьями] грибов’; лӯпта сайнэ ёҗхуи / Этнос ‘месяц гниения листьев’.

Лит.: Источники..., 1987; Карьялайнен, 1995; Новикова, 1995; Попова, 2003, 2008; Ромбандеева, 2000; Слинкина, 2011; Соколова, 1990; Тернер, 1983.

Этнос бӧйка (мифол.) – месяц мужчина

Ю

Юнтуп (мифол.) – кольчуга.

Юсвой (мифол.) – орёл.

Я Я

Ялпың (обр., мифол.) – священный, святой, святыня.

Ялпың; нэ сунстāl, хум сунстāl (обр., мифол) – святыня, женщиной невиденная, мужчиной невиденная (священное полотно / покрывало). Шьёт его женщина по «велению духа», обычно это – семипольное (*сāt нѣлмуп* букв. с семью языками; *сāt лōмтпа йирың сōрни*, букв. семилоскутное жертвенное золото / святыня) покрывало в честь духа-покровителя, чаще всего *Мир суснэ хум’а* (*сāt вāртак ўнлыныл*), его изготавливают за семь дней. Если заказ на шестипольное (*хōт урна ялпың сākмат сātвѣсын*) священное полотно, то его изготавливают за пять дней, а четырёхлоскутное, должно быть готово за три дня.

Заказ выполняется обычно для молодой семьи. Они сами приносят сукно (2 цвета), шкурки пушных зверей для отделки, нитки, ножницы, шкуру оленя на которой мастерица кроит и шьёт. Шить может не каждая женщина, а только та, у которой есть дар, поскольку считается, что задание сшить покрывало даётся духом (*пупыг*), он буквально заставляет это сделать. Даже если женщина пытается отказаться от этой работы, то он её мучает, не даёт спать, всё время трясёт перед глазами покрывало (образец, какое надо сшить). Мастерица соглашается, ей выделяют место в углу дома, где есть нары. От любопытных взглядов угол завешивают тканью или садят её в полог. Работу она выполняет с особой осторожностью, сопровождая ритуалами. Шьёт только на новолуние и в период, когда удлиняются дни (февраль) и больше ни в какое другое время. Срок, во сколько дней она должна уложиться, также даёт *пупыг*, но это обычно немного времени – от трёх до семи дней. Первые три дня даже к столу не выходит, кроит лоскутные мозаичные узоры. В следующие дни начинает шить, если сегодня не закончила, всё, чем пользуется заворачивает в шкуру (на которой сидит), так, чтобы ни один кусочек ткани и ни одна шерстинка в сторону не упала. Назавтра, прежде чем продолжить шить, она очищается

(*тагталахты*), угощается ритуальной едой (*нӯрлы*) и только потом приступает к шитью. Когда покрывало будет готово, его завязывают в узелок и кладут в священный ящик (см. **Ялпың тōтап**) к остальным святыням семьи, рода. Как оно выглядит не дано видеть никому, даже хозяину. Особо, не должен видеть сын, пока жив отец. При обряде жертвоприношения (*йир*) его достают, окуривают и так, не развязывая, кладут узелок на спину жертвенного животного. По окончании ритуальных действий, покрывало убирают обратно на место.

Лит.: Бауло, 2002; Гемуев, Сагалаев, 1986; Ромбандеева, 2010.

Ялпың вит (мифол.) – священная вода (см. **Ялпың сьакв**, **Сяңкв**).

Ялпың mā (обр., мифол.) – священная земля, территория со святилищем (*ӯра* или иконостас), где обитают духи-предки и место проведения обрядов и ритуалов в их честь (*хара кан*, *Тōрум кан*, *нӯрлахтан mā / кан*). Возвышенности и выступавшие из воды большие острова также почитались священными территориями и сохранялись тысячелетиями благодаря берестяному (или из коры) покрытию (см. **Ўс**). Подобное явление встречается и в обрядовой практике манси, например, укрытое, тайное (святое) место (см. **Лэпым ўс**); в похоронном обряде таким же образом покрывается надмогильный холм (см. **Хотталь та сьалтыс**); эта же символика была перенесена на святилища с культовыми постройками для «обитания» духов (см. **Ўра**). Статус *ялпың mā* имеют и верхняя (по течению реки) земля (*алы mā*), и южный край / земля (*мōртым mā*) – это те места, где обитают духи-предки и та сторона, на которую молятся (*нӯрлэгыт*). В этой связи, по логике, священная стена или «спина дома» должна быть всегда обращена на юг, а вход в жилище должен обязан быть с северной стороны, т. к. здесь находится порог, связующая нить с нижней землёй (стороной), потусторонним миром (*ёлы mā*). В представлениях манси оно (пространство) так и существует, а вот в обыденной жизни расположение жилища не всегда соответствует таким представлениям. Вход в жилище располагался так, чтобы любой человек мог войти в него, не боясь осквернить запретные для посторонних людей святыни семьи, т. е. если дом находился в лесу, то вход был со стороны тропы, а если у реки, то со стороны реки, независимо от того южная это сторона или северная. В представлениях и обрядах манси, территория священной земли является местом обитания духа / бога. «Присутствие» духа является необходимым

условием для проведения обряда *йир* – жертвоприношение животным (см. **Йир**).

Значимые священные территории, как правило, расположены далеко от поселения обычно в недозволенных местах (*нарыу-карыу*), в глухом, пугающем и таящем опасность лесу (*сэр-вёр сāмыт, мор-вёр сāмыт*), на болоте, в горах и тщательно охраняются. Добираться до него нужно обязательно сначала на лодке (*нартах*), а затем пешком, по узкой тропинке. Само ритуальное место по размерам небольшое, обычно это естественная площадка (чистое место), но пространство вокруг этого места включая лес, болото, горы, озёра, реки считается священным и здесь запрещается любая деятельность (охота, рыболовство, заготовка сена и дикоросов). Для женщин, мужчин-чужаков и детей – это полностью запретная территория.

Перед входом на территорию священного места мужчины делают привал и исполняют обряд очищения. Сначала они меняют сухую траву, которую кладут вместо стелек в обувь (*вай пум*), затем разжигают чагу (*сбс*) и окуривают дымом себя с ног до головы. Прикрепляют к подошве обуви кусок бересты (*сāсыу паттап няра*) и только после этого входят на культовое место. Жертвоприношение, костёр и приготовление мяса – делают только те, кто принадлежит к роду хранителей этого места. Как говорилось выше, ночевать здесь нельзя. Святые места, священные территории, никогда небыли предназначены для проживания или ведения какой-либо хозяйственной деятельности, даже переночевать на них запрещено. Конечно, есть и чисто практическое объяснение – это, как правило, территории воспроизводства животных или их миграционные пути. Тем не менее, их местоположение необычно.

Выбор значимого места. Его определяет сам *Нуми-Тёрум* или отправленный им с Верхнего мира *пумыг* ‘дух’. Пригодные для жизни человека места он оставляет, если даже и приземляется там на какое-то время, затем такие поселения люди называют *Пумыг пāвыл* ‘(его) *пумыг* деревня’, или *Пумыг исум пāвыл* ‘Деревня, где приземлялся *пумыг*’, или *Пумыг ясунт пāвыл*. Самое важное, ему необходимо увидеть «где земля кружится, где вода кружится», на такое место и падает его выбор. Определившись с *яныг пурлахтан мā* ‘главная (священная) земля для угощения (богов)’ и, в первую очередь, *Тёрум кан* для самого *Нуми Тёрум*’а, он (*пумыг*) улетает обратно вверх (см. **Тёрум кан**). Спуститься с небес – это обязательный момент выбора места «обитания» на Земле духов и богов высшего ранга. Например, своих шестерых детей (первоначальные территориальные боги /духи-предки манси) он спустил, а его седьмой сын *Мир суснэ хум*,

получивший право смотреть (наблюдать) за всеми людьми, был рождён между небом и землёй, во время падения (спуска) провинившейся жены *Нуми Т̄орум*'а. В этом и кроется тайна местоположения *ӯс*'ов священных, культовых мест и территорий – выбор определяется пересечением небесных и земных путей там, где «земля кружится, вода кружится», т. е. где обнаруживаются вихревые потоки, такое место по своей энергетике не пригодно для жизни. С другой стороны, именно в таких топоментальных центрах возможно «взаимообщение» человека с посланниками бога или духами-покровителями. Возможно по этой же причине, в период христианизации Сибири, церкви старались возводить на разорённых капищах.

Обустройство приграничного пространства семейного святилища. Выстроенные предками и заключённые в символы мифо-ритуальные представления передавались из поколения в поколение, видоизменялись, адаптировались к новым условиям, но сохранились до нашего времени. Северная группа манси, исторически и мифологически спускаясь с предгорий Урала, отдаляясь от него и углубляясь в равнинную часть, где просто нет карстовых явлений и пещер, обустроивала новые культовые места, по правилам памяти, сформировавшимся и укрепившимся представлениям. Священная территория (*ялтыу ма̄*), место для обрядов и ритуалов (*хара кан*, *Торум кан*, *п̄рлахтан ма̄/кан*) со святилищем (*ӯра* или иконостас), и священный дом (*яныг кол*), условно делятся на привходовую (не священную), центральную (очажную) и сакральную (дальнюю от привходовой) части, что соответствует горизонтальному обустройству первоначального мифол. пространства – пещеры (см. **Керас кол**). В представлениях манси пространство жилища не ограничивалось только стенами дома, оно было гораздо шире. Объединяющей условной границей пространства мира человека и мира природы является «спина дома», эта часть дома обладает наивысшим статусом. Далее, как продолжение жилища находится «чистая», священная земля (*ялтыу ма̄*) с постройкой для обитания духа-предка (*ӯра*), в данном случае семейного. Она должна быть закрыта не только от посторонних, но и для женщин и непосвящённых юношей своей семьи, и потому здесь, не должен вестись любой вид хозяйственной деятельности. В прежние времена семьи старались рассредоточиться вдоль реки (по тайге) как можно дальше друг от друга. Понятно, что в такой ситуации легко находилось место для семейного святилища (*ма̄нь кан*) вблизи жилища.

Лит.: Гемуев, 1990; Гемуев, Сагалаев, 1986; Мифологическое..., 2003; Мифы..., 1990; Перевалова, 2010; Попова, 2003, 2011; Ромбандеева, 2001; Соколова, 1971; Чеснов, 1998.

Ялпың нёл (мифол.) – священный мыс, выступ.

Ялпың сякв (мифол.) – священное молоко, символизирующее воды огненно-водного Потопов, последовательно направленных Верховным Небесным богом (*Нуми Тõрум*) на Землю. В сюжетах мифологических текстов: «Об огненном и водном потоке» (*Ялпың сякв* ‘Священное молоко’); «О большой горячей воде» (*Яныг исум вит капай*); «Священное сказание о возникновении Земли» (*Мā тәлум ялпың мõйт*); «Песня как Земля с неба перелилась» (*Мāгыг-Тõрмыг сõсхатыглам Эрыг*), варианты её перевода: «Земли-Неба пролившихся песня»; «Песня опрокинувшейся с неба Земли», усматривается разная их (Потопов) знаковая интерпретация. В них можно выделить: 1. Очищение Земли от скверны; 2. Схожесть представлений о первичности воды в возникновении мира и рождении человека. 3. Переселение народов. В первом случае они являются продолжением истории «богатырей песенной поры» (см. **Йис тõрум**). Потоп, якобы, случился из-за того, что богатыри всё время воевали друг с другом. Наконец, Верховному Небесному богу (*Нуми Тõрму*) надоело смотреть на их бесконечные распри, и он решил уничтожить сообщество богатырей. Сначала наслал на Землю огненно-водный смерч (*исум вит капай*): «<...> что же грохочет? – Это шумит огненная священная вода; всемирного огня одна половина на небе полыхает, другая половина в разных концах полыхает, и земля и небо – всё горит». Огненный поток сжигал всё на своём пути: «*Кончика дерева не осталось, человека не осталось*», почва окрасилась в красный цвет (цвет охры). Последствием этого катаклизма манси считают встречающийся в слоях обвалившихся берегов рек красный песок, почитают его как кострище древних людей. Например, в д. Менквя, рядом со священным домом (*яныг кол*) имеется «кострище» угол которого из красного песка. К нему нельзя подходить, чтобы не нарушить святость. За нарушение запрета всегда ожидает наказание. Жителями поселения было подмечено: если корова или другое копытное животное, наступит на этот песок, то у него удлинилось копыто. Великаны, спасаясь от огня, вырыли землянки, но *Нуми-Тõрум* предугадав их замысел, вслед за огненным смерчем наслал всеограшающий водный поток (*яныг вит капай*), сакральность явления проявляется в представлениях о воде как «священное молоко» (*ялпың сякв*). Вода залила всю землю, и скрывшиеся было в землянках великаны, погибли. Водный и огненный потоки уничтожили всё сущее на земле, тем самым очистили её от скверны, но и земли нет, кругом вода, где по её просторам плавает

одиноким торфяной клочок. Следовательно, нужно новое рождение «живой» земли. Она появляется после того как посланные Верховным богом огненный и водный потоп извергают *исум вит канай* ‘горячая гигантская волна (поток, струя)’, которая соединяется с небом, а затем падает (переливается) в безбрежный океан воды. Перелившийся с неба поток попадает в питательную благоприятную водную среду и зарождается крупницей живой земли в образе «С семи небес приземлившаяся богиня наша мать» (*Сāt Тōрум Йсум Нāй Сянюв*) именно эту крупницу (другой нет) найдут, достанут птицы-ныряльщики и прикрепят к углу дома, который расположен на торфяном клочке, и как «живой» организм она будет расширяться (расти). Её появление знаменует создание *хōтал ёнхам ялпын мā* ‘солнцем окружаемая [огибаемая] священная Земля’. Священнодействие акта зачатия и как факт появление (рождение) из воды новой субстанции – Земля, даёт представление о святости воды (*ялпын*), и как всё священное табуируется словом «молоко» (*сякв*). В данном случае «священное молоко» выступает и как символ мужского семени (сперма), и вода (материнское лоно), принявшая его. Зачатие, затем плод развивается в утробе матери в невидимом [глубинном], но тёплом водном пространстве, которым является околоплодная жидкость, и маленьким [крупница] появляется на свет. Детское место [питательная среда], где развивается плод, у манси называется мать (*сянь*). Представления о первичности воды в возникновении мира не случайны, очевидно, они исходят из наблюдений ситуации рождения человека. Древнему человеку был свойственен антропоморфизм, которым он наделял окружающий его мир. В других вариантах об этих же событиях говорится, что какой-то части населения всё же удалось выжить, они спаслись благодаря тому, что были предупреждены и успели сделать семислойные листовенничные (из осины) плоты: «При прошедшем потоке сделанных семислойных осиновых трухлявых [плотах] муж. и жен. вот они» (*Ань мōлал Ялпын Сякв вāрыламēt сātпис хāпка ййв то-сыглым ёква-ōйка тытты*). Плоты были привязаны к дереву при помощи веревки (каната), сплетённой из корня тальника (*тып ййв* ‘дуба-тальника’), но не все верёвки выдержали, и часть населения была унесена водой. Например, жителей, оказавшихся в верховьях Уральских рек, унесло на плотках вниз по течению, и они очутились в низовьях реки Сосьвы и на р. Сыгве (*Сакв-я*=Ляпин), а проживавших здесь, в свою очередь, унесло далеко на Обь. Они действительно считаются между собой кровно-родственными людьми и называют друг друга «брат» и «сестра». Таким образом, родственные половинки оказались по одну и другую сторону

Урала, и этот факт в будущем сыграет ключевую роль в заселении уже болотисто-лесистой части Западно-Сибирской низменности. Оставшуюся часть бывших обитателей низовий гигантская волна (*вит канай*) подняла вместе с плотами вверх, а сама опустилась, поскольку пребывала недолго, всего на время «варки одного котла оставалась» (*акв нӯт пāйтнэ сысн хулиглāлыс*). Реки, которые поднимали свои воды во время Потопа, манси называют «вскарабкивающаяся (по направлению вверх) река (см. **Ла-пум-я**)», причём не просто взбирающаяся, а [быстро] поднявшаяся, букв. взлетевшая. Все они имеют горные истоки, и потому следует понимать, что плоты прибило к выступающим из воды вершинам Урала. Отдельные исследователи мансийской топонимии связывают с Потопом появление названий некоторых горных массивов, где на вершинах удалось спастись какой-то части автохтонного населения, которое уже тогда здесь обитало.

Лит.: Косарев, 2000; Лукина, 1990; Матвеев, 1976; Попова 2003, 2018; Ромбандеева 1993, 2010; Ромбандеева С. М. 1999; Слинкина, 2011.

Ялпың тōтап – священный ящик (сундук), его содержимым являются святыни семьи, рода (*вāримӯлам б̄сьнэ тōтап*): первая добыча мальчика или необычная шкурка пушного зверька; жертвенные шкурки, платки и ткани (приклады), посвящённые духам-предкам семьи, рода; платок для духа *Сянь*; халаты, шапки, варежки для Медвежьего паздника и др. Обычно находится на святой полке в священной части дома (см. **Улам б̄ньсюңкве паңкла**).

Лит.: Гемуев, 1990; Источники..., 1987; Попова, 2003.

Ялпың ўс (Ялпус) – Святой город (*Вежа-кар*) с коми-зырян, поселение в Октябрьском районе, на берегу Большой Оби, выше впадения в неё Сев. Сосьвы. (см. **Лувың ўс**).

Лит.: Источники..., 1987; Перевалова, 2010; Попова, 2003.

Ялпың ўс ойка (Ялпус ойка) – Святого города мужчина / хозяин (см. **Лувың ўс**), в атропоморфном образе воина. В дни летнего солнцестояния в Вежакарах проводят святой для них (вежакарцев) обрядовый праздник в честь духа-предка *Ялпус Ойк* 'и. Обрядовые действия проходят в двух местах: в самом поселении Вежакары и напротив, на одной из скал

правого берега Оби, где находится культовое место фратрии *пор*. Помимо основных праздничных дней, могут быть разовые обрядовые и в течение следующих летних дней, по мере прибытия гостей. Ход ритуальных действий будет тот же, но при меньшем количестве присутствующих.

Лит.: Бардина и др., 2010; Перевалова, 2010; Попова 2008; Шмидт, 1989.

Ялпың хāп (обр. пох.-помин.) – священная лодка, гроб (см. **Хотталь та сялтыс**).

Ялпың хōтал (обр.) – святой день, суть обрядовых праздников. Существенным и неотъемлемым признаком этого дня является его сакральность – святой (*ялпың*) и семантическая мотивировка – просьб день (*пōйксян хōтал*) или святой день просьб (*ялпың пōйксян хōтал*). В русской речи этим формулировкам соответствуют понятия: святой, священный, сакральный, молитва, поклонение, праздничный день. Манси, таёжные охотники и рыболовы, сохранили в течение длительного времени целостные комплексы праздничных обрядов, которые в значительной степени определяются хозяйственным циклом, системой жизнеобеспечения и естественно, являются важнейшей составной частью традиционного образа жизни. Традиционность отмечается в своеобразии восприятия мифологической картины мира манси, характерное для архаических культур, которое заключается в двойной символической классификации. Суть её состоит в использовании полярно-противоположных понятий, или дуальности (двойственности): сакральное-обыденное, мужское-женское, смерть-рождение, верх-низ, холод-тепло, темно-светло, и т. д. В прошлом, празднично-обрядовая культура манси имела стройную систему цикличности (круговорота) воспроизведения календарных обрядов в годовом круге посредством ритуалов, что даёт возможность поддерживать установленный порядок и организует жизнь коллектива. Вся ритуальная деятельность приходится на весну и осень, утро (на восходе) и вечер (на закате) солнца. Они обусловлены временными входами и выходами из обыденного мира в переходное состояние года (суток). Жертвоприношение духам совершается в новолуние (*хўнь этпос самын паты* ‘когда Луна на глазах [начинает] быть’, т. е. когда Луна начинает нарождаться), а свадьбы принято проводить в полнолуние: духам посвящается начало (верх) месяца, браку – его полнотелая середина. Нижняя же его часть считается

временем преобладания тёмных сил. Среди периодических календарных праздников манси особая роль отводилась ежегодным. Зима, на территории проживания манси, самое длительное время года. Возможно, поэтому в мансийском языке «зима» и «год» называются одинаково – *тāl*.

Между зимой и летом была большая разница, и каждый из этих времён года являлся основным, и считался годом, потому год назывался зима-лето (*тāлыг-тувыг*), т. е. год / зима – год / лето. До начала прошлого века при двухгодичном летоисчислении, манси, дважды отмечали начало года – в конце лета (с началом тёмных ночей, у манси эта пора считалась уже осенью) и в начале весны (с началом светлых ночей). Причём праздник на начало год / зиму отмечался как мужской, а на начало год / лето как женский, что ещё раз подчёркивает целостность мировосприятия, направленность на качество жизни, а не на количество лет и месяцев, т. е. ожидаемый результат может быть только от совмещения этих двух половинок.

Осень (*таквс*) и весна (*тūя*) являются промежуточными, их функция отделить переход от зимы к лету и наоборот. Начало празднования нового года в осенние дни означало окончание года / лета и наступление следующего года / зимы. К концу лета заканчивался массовый вылов рыбы, и люди были свободны до следующего промыслового сезона, т. е. охоты, что соответствует и поведенческим установкам древних охотников, которые время охоты чередовали со временем праздников. Основные обряды на год-зиму проводились на святилище *Тōрум кан* 'Место поклонения (молитв) Тōруму', на территории проживания северной группы манси насчитывается несколько таких мест, там молятся выдающимся духам-предкам, но самое известное, находится в окрестностях поселения Ломбовож. Второй главный годовой праздник отмечался на год-лето (см. **Ўринэква хōтал**). Особо выделяются сезонные обряды и обровые праздники. «Месяц», как такового понятия, в древнем календаре манси не было. Термин *Этпос* имеет два значения – месяц (календарный), Луна. В своей основе слово *Этпос* имеет два компонента – *Эт* 'ночь, ночной' и *пос* 'свет', т. е. темно-светло, что более употребительно к понятию суток, а не месяца.

Ближе к нашей действительности, год делился уже на сезоны и периоды, приблизительно соответствующие месяцу. Праздники этого периода соответствовали русским церковным праздникам, но были связаны с традиционными занятиями манси. Лунный месяц состоял приблизительно из 29, 5 суток, лунный год был на 11 суток короче солнечного, из-за несоответствия лунного и солнечного времяисчисления и для их выравнивания появляется лишний тринадцатый месяц. В настоящее время мансийский

год *тал* исчисляется по лунам и составляет 13 лун (*Этпос*). Небольшой по количеству суток «лишний» месяц *мāнь таквс* ‘малая осень’ присутствует между октябрём-ноябрём григорианских месяцев и не имеет аналога месяца в русском языке и григорианском календаре.

Промысловые сезоны результаты, которых зависели от благоприятных воздействий природы, обставлялись обрядами, ритуально подготавливали начало или завершение промысла. В мае – открывался сезон охоты перьевыми на водоплавающую дичь, гусей. С мая средне-сосьвинские манси сетковали по старицам и озёрам до спада воды. Ляпинские (сыгв.) манси во время спуска сырка ставили *ула āрпи* ‘вожанные запоры’. Конец мая – начало июня, после нереста рыбы, перед рыболовным сезоном проводились большие обряды. Ляпинские манси перед тем, как ехать в низовья рыбачить, устраивали соревнования на лодках (*каснэ*). Следует сказать, что обычно все летние обряды манси начинаются и заканчиваются гонками на лодках, что символизирует выход из обыденного времени в сакральное и обратно.

С конца июня до середины июля – начинался линный период водоплавающей дичи, открывался сезон охоты на неё. 22–25 июня Дни летнего солнцестояния, святой день с жертвоприношениями (*Пурлахтын кан*), отмечается на Оби, на Сосьве и Ляпине – *Тōрев ййкв*. 7 июля – в христианский праздник Иванов день (день Ивана Купалы), манси отмечали празд. в честь Царя Вод (*Вит Хōн*); 12 июля – в христианский праздник Петров день, отмечались обрядовые дни в честь выдающегося духа-предка *Тāгт котиль ойк’и*, одного из сыновей верховного бога *Нуми Тōрума* (в мифах говорится, что он, со своими сыновьями охранял Святую реку в районе д. Сартынья, которая, по сути, является нерестилищем); 20 июля – в языческий праздник славян Бога Перуна, Бога грозы, проводились празд.-обр. дни в честь духа-покровителя *Аяс Ойк’и* (хранитель и распределитель рыбных запасов в нижнем течении р. Сев. Сосьва и Оби); 2 августа – празд. перед отправлением оленеводов на Урал, но и оленеводы Сев. Урала также отмечали его широко (игры, танцы, наигрыши, различные виды соревнований – на оленьих упряжках, на шурах и т. д.).

В осенний период собирательства при входе и выходе из леса совершаются обязательные ритуалы. Например, прежде чем приступить к собиранию ягод, травы, шишки, следует «угостить» духа леса (кусочек хлеба, печенье, конфеты, мужчины – табак) и попросить добрым словом о помощи. При выходе надо его отблагодарить: дорогой кормилец, на следующий раз (год) придёт пора, вновь нас напои-накорми. 14 октября – в христианский

праздник Покров, начинаются празднично-обрядовые дни в честь завершения летних сезонов. В преддверии сезона охоты отмечались мужские охотничьи обряды (промысловый культ), сопровождаемые военными танцами и спортивными состязаниями. Первый – в октябре, после ледостава, перед выходом на охоту по чернотропу (белка готова для промысла). В конце ноября – начало декабря, выход охотников из леса; с декабря до конца января – общественные праздники, периодические Медвежьи игрища (до конца марта), свадьбы. В конце января до марта охотники уходят в лес (проверить все путики, закрыть и убрать силки, капканы); с первых чисел марта пушной зверь начинает линять – завершение зимнего промыслового сезона. Обязательным элементом календарных праздников и обрядов считалось жертвоприношение. В легенде, записанной на Конде, верховный бог учит человека, как следует приносить жертву: «... и дымящаяся тарелка, и животное твоё с рогами, и животное твоё с копытами, и вы все сами поднимаетесь ко мне благодаря моему искусству».

Древние календарные традиции манси, как и у многих народов, в процессе трансформации постепенно теряют свой магический смысл, всё более превращаясь в развлечения и игру. Часть из них модифицировалась в соответствии с новыми социально-экономическими и профессиональными явлениями.

Лит.: Источники..., 1987; Карьялайнен, 1995; Новикова, 1995; Попова, 2003, 2008; Ромбандеева, 2000; Слинкина, 2011; Соколова, 1990; Тернер, 1983.

Ялпың-я – святая река.

Яныг ййкв (обр., мифол.) – Большие [главные] танцы или *Лупыг ййкв* ‘Духов [богов] танцы’, общественно-периодический обрядовый праздник. Самый известный из них по этнографическим источникам – в поселении Вежакары, его детально описал и даже смог записать на киноплёнку В. Н. Чернецов. Вежакары он определял, как место съездов членов фратрии *пор* <...>, а обряды, исполнявшиеся на этих съездах, напоминают в общих чертах Медвежий праздник, но имеют в то же время несравненно более крупный масштаб. В слово *ййкв* ‘танец’, В. Н. Чернецов вкладывает значение «драматизированный танец, игровое (действенное) изображение». Слово *яныг* в мансийском языке имеет несколько определений: большой, великий, старший, главный, заглавный. В контексте значимости

социальной роли *Яныг ййкв*, лексема *яныг* символизирует сакральную направленность и выражает его суть – *ялпын* ‘святой, священный’ или обрядовый. Семантически *ялпын*, *ялпын хōтал* ‘святой день’ в русском языке может соответствовать утвердившееся в научной литературе по отношению к медвежьему обряду слово «праздник», такой же перевод дают лингвисты. Подобно празднику, семантически близко мансийскому слову *пōйкил* ‘просьба, поклонение’ христианское слово «молитва».

Для ритуально-обрядовых действий имелся родовой «большой, главный [священный] дом» (см. **ЯНЫГ КОЛ**). *Яныг ййкв*, *Пупыг ййкв* устраивались в честь медведя как мифологического духа-предка фратрии *пор*. Здесь проводилась также презентация территориальных и родовых духов высокого ранга. Она проходила в двух формах: во-первых, «в присутствии» изображений духов во время всеобщего обряда на святилище, во-вторых, в сценках актёров (*яныг тūлыглап*), изображающих духов, перед медведем в доме. Обряды устраивались в течение семи лет подряд с последующим семилетним перерывом, т. е. представляли собой семилетний цикл. Периодические обрядовые праздники относятся к категории календарных, т. е. связанных с годовым календарным кругом. Ежегодные обряды (в рамках известного семилетнего цикла) приурочивались к переходным состояниям природы в середине зимы к дням зимнего / летнего солнцестояния. Мифологическая версия появления семилетнего цикла Медвежьего праздника изложена в тексте «*Ялпус ойка* добывает медведя», записанном Чернецовым. Герой собирается научить будущих людей охоте на зверей, для этого идёт в лес и поднимается по речке. Находит берлогу, вызывает медведя и убивает его о дерево. 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 так же отмечайте праздник, танцуйте медведя семь зим подряд, а потом семь зим – нет.

В мифах о земном происхождении медведицы (не медведя) объясняется связь общественного периодического Медвежьего праздника с фратрией *пор*. Из крови женщины *мось* вырастает растение *порыг*. Его съедает медведица, у неё рождается медвежонок или двое медвежат и человеческая девочка. Охотники убивают медведицу и медвежат, устраивают праздник. Девочка по наказу матери не ест медвежье мясо. По окончании праздника души медведицы и медвежат уходят на небо и становятся звёздами. От дочери медведицы на земле пошли все люди *пор*.

В семилетнем цикле обрядов ежегодный зимний миницикл осуществлялся в течение 49 дней. Это число складывалось из того, что на праздник приезжали посланцы, как минимум, с семи территорий, и каждой из территорий отводилось по семь дней (ночей). Празднество для каждой группы посланцев продолжалось семь дней непрерывно либо с перерывами, связанными с приездом и отъездом исполнителей. Следующая семидневка начиналась с приездом очередной группы посланцев уже с другой территории – сразу за предыдущей семидневкой или после перерыва. Зимние обряды начинались в конце декабря (22–25 декабря, с дней зимнего солнцеворота) и с перерывами продолжались до дней весеннего равноденствия (до 21 марта), начала весенней охоты. Участники приезжали поочередно, сначала с дальних территорий, а к концу празднований – с ближних. Обряды отмечались семь лет подряд потому, что в один год не могли приехать представители сразу всех подведомственных духу-покровителю территорий. Те, кто не смог принять участие в этом году, имели такую возможность в следующие годы. Но за семилетний цикл здесь должны были побывать все представители фратрии *пор*. В итоге получалось, что каждый человек в своей жизни трижды мог посетить *Яныг ййкв* и трижды засвидетельствовать родственную связь: ребёнком приезжал с родителями, после создания семьи сам привозил своих детей и в последний раз приезжал в старости. Представители фратрии *пор* были полноправными участниками общественного периодического медвежьего праздника в Вежакарах, а для членов фратрии *мось* существовали ограничения – как в исполнении, так и в прослушивании определённых «номеров» праздника.

Для периодических обрядов обязательным условием являлось присутствие духа (*пупыг*). В Вежакарах центральной фигурой было воплощение *Консыу бйк'* и в образе Медведя. Его представляла шкура вместе с головой, уложенной на передние лапы (*имта*). В этой, так называемой «обрядовой позе» он «восседал» в Большом доме (*яныг кол*), на почётном месте (*мулы сām*). Для объёмности шкуру набивали сухой травой и сворачивали, в таком виде она хранилась в священном доме. В каждом из семи ежегодных минициклов выполнялась традиционная программа обрядовых и развлекательных действий, сгруппированных по определённым дням. Периоды довольно чётко различаются по содержанию заключающихся в них действий. Первые четыре ночи посвящены песням и сказаниям о медведе и танцам предков рода. Другие песни посвящены добыче медведя охотником (охотницей), нарушению клятвы; призывные песни-речитативы

духов-покровителей. В последнюю ночь исполняются песни, завершающие медвежий праздник: об отправлении медведицы / медведя обратно к отцу и песни при её / его выносе.

В последующие ночи, когда «играют» от случая к случаю, исполняются различные танцы, в том числе, танцы предков и танцы с мечами. Много места занимают драматические представления *тўлыглап*, основное содержание которых связано с магическими действиями в отношении зверей, птиц и рыб для воздействия на природу, для счастья и удачи в промысле, а также бытовые сцены. Посредством священных представлений происходит общение с предками, в том числе и антропо-зооморфного облика. На протяжении всего праздника проводятся очистительные ритуалы. Завершающая фаза по содержанию напоминает вторую половину последней ночи обычного Медвежьего праздника (см. **Яныг тўлыглап**), но количество сцен и сюжетов здесь значительно больше и окончание их отличается. После танцев враждебного к медведю Журавля и мрачного Двудликого-Существа появляются ещё более мрачные фигуры, например, Горбатая-Женщина. Прилетают птицы, оводы и комары, они мажут сажей лица людей и толкают их. Самым существенным отличием Чернецов считает заключительную сцену с *мёуқв*'ами. Обряд с *мёуқв*'ами на святилище из-за его закрытости не описан в научной литературе никем, кроме Чернецова. Больше известно о действиях *мёуқв*'ов в праздничном доме. Во время периодического медв. празд. происходила своеобразная презентация духов. Представители каждой территории исполняли призывные песни своих родовых *пуныг*'ов, на родном языке (мансийском или хантыйском) и своём диалекте. После призывной песни вводили родового духа-предка, и он исполнял семь кругов своего священного танца. Если с какой-либо территории не могли приехать, то в предназначенные для них дни их песни исполнял специально обученный человек, который постоянно проживал в Вежакарах. Текст песен звучал обязательно на диалекте не явившейся территории.

К призываемым духам обращались с «бесконечной молитвой, звериной молитвой» о защите от болезней-хворей, о ниспослании зверя и рыбы: «подпоясай поясом, полным лесного, водного счастья!» *Ялтус ойка* не всегда имеет облик медведя, а только когда рассердится. По этому признаку названо его святилище на вежакарской территории (за р. Обь, на священной речке *Пёс-я*) – *Кантың ойка кан* ‘Сердитого/Злого мужчины место’. Это самое закрытое, священное место, куда вхожи только представители из рода хранителей – Костиных. Отсюда приходят на праздник

и сюда же возвращаются *мѣнуквы*. По окончании семилетнего цикла празднований всю ритуальную одежду и атрибуты складывали в *сумьях* ‘амбарчик’, и ими уже никогда не пользовались. К новому семилетнему циклу изготовлялось всё новое. Интересно, что одежду шила пожилая женщина из рода *мось*; по мнению информанта, потому что женщины этой группы считались лучшими мастерицами по изготовлению одежды. Но возможно, что корни такого обычая следует искать в воззрениях о женщине *мось* как прародительнице людей *пор*.

Другая презентация духов происходила на священном месте в один из празд. дней. Сюда, на специальных нартах, привозили своих *пуныг* представители разных территорий и оставляли коробки с антропоморфными фигурами, открытыми на всё время празд. Празд. начинался, когда все они были в сборе. По окончании празд. первыми поодиночке уезжали те, которые привозили *пуныг*’ов; сначала одни, потом через два–три часа – другие и только потом уезжали все остальные. Главная цель подобных «съездов» – подтверждение родства по общему духу-предку (*пуныг сирыл / тѳрум сирыл* ‘по духу / по богу’) и признание покровительства со стороны главного духа.

Лит.: Мифы.., 1990; Новикова, 1995; Попова, 2013, 2014б, 2015, 2016; Ромбандеева, Кузакова, 2000; Соколова, 1972, 1983; Чернецов, 1939, 1968, 1970; 2001; Шмидт, 1989.

Яныг кол (обр.) – большой, главный дом, в данном случае «большой» в значении – святой, священный (*ялтыу*). В нём хранятся родовые святыни (первая добыча мальчиков, шкурки ценных пород или необычных пушных зверей, атрибуты для проведения обрядов и Медвежьего праздника, приклады и прочее) и предназначен он для исполнения ритуалов, обрядов и празднеств (священнодействий). В прошлом здесь же присутствовало «изображение» родового духа-покровителя, со временем, под воздействием различных обстоятельств, «изображения» вынесли за пределы поселения в наиболее скрытные места. В этнографической литературе его называют «общественный дом», «дом для плясок», «культовый дом». К тому же дом, в буквальном смысле больше размерами, чем обычный мансийский жилой дом. В нём живет семья хранителя родового культового места. Проживающие в доме люди должны соблюдать традиционные этические нормы, даже нечаянное их нарушение (*иксям*) требовало немедленное очищение. Церемонии, которые предписано проводить в помещении,

проводятся именно в этом доме, например, Медвежий праздник. Здесь же, перед каждым посещением родового культового места собираются все жители поселения и родственники для совершения ритуала, сопутствующего основному обряду. Так же, после прибытия со священного места, вновь все собираются в этом доме. Во время ритуала мужчины располагаются по правой стороне дома, женщины – по левой.

Женщины и девушки, прежде чем войти в дом проходят обряд очищения (ставят блюдо с дымящейся чагой (*сѳс*) и перешагивают через неё). Для них существует запрет на посещение священного дома и участие в ритуале в период регул. Символика Большого дома имеет отражение в фольклоре. Дом одинокий, его размеры «величиной с деревню», «величиной с город», двухэтажный, четырёхэтажный и даже семиэтажный. Иногда он «полыхает как солнце», «сверкает как золотой» или «по одной его стороне золото вверх поднимается (течѳт), а по другой золото вниз спускается (течѳт)». Попастъ в него трудно, т. к. он огорожен, стоит высоко над землѳй, вход через отверстие в крыше по приставной лестнице или верѳвке. Можно дойти до него и через мост, усыпанный человеческими костями. Здесь проживают братья. Попав сюда, герой приобретает знания, умения, хитрости, которые затем ему помогают получить все блага.

В доме хранятся волшебные (священные) предметы – шапки-невидимки (лоскутные), шѳлковые халаты (волшебный рукав которых даѳт изобилие), музыкальный инструмент *сѳнквылтап* (его волшебные звуки имеют способность зазывать зверей), маски для представлений (инициаций), сабли для танцев, поддерживающих воинский тонус. В «большом доме» герой общается к святыням общины, приобретает необычные знания, способности и особый статус, закодированный в фольклорных формульных выражениях типа: «что за возросший [возмужавший] герой мужчина, что за возросший [возмужалый] богатырь мужчина» (*ман тѳлум нѳйхум, ман тѳлум ѳтырхум*) или «герой зять, богатырь зять» (*нѳй вѳпсыг, ѳтыр вѳпсыг*). Подтверждением приобретѳнных им необычных способностей являются совершаемые им волшебные действия, например, плохих людей превращает в поток воды; омолаживает своих родителей; завалившуюся на три угла (за время его отсутствия) родительскую избушку превращает в прекрасный многоэтажный дом; угощает весь народ «золотой едой, медовой едой» и т. д. Затем прощается с родителями и отправляется на предназначенную ему территорию – «священный городок», где «золотой дом поставим, золотой дом на одной ноге, в нѳм и будем жить». В реальной исторической действительности в большом [священном] доме (*яныг кол'е*) имеются перегородки,

отделяющие спальные места членов семьи. Наибольшим статусом святости обозначена та комнатка, в которой хранятся в сундуке (мешке) родовые святыни. В эту комнату могут входить только взрослые мужчины, остальным не то, что входить, смотреть в её сторону нельзя. В ней так же совершаются обрядовые и ритуальные действия, руководит ими хозяин «большого дома» и никто другой.

Лит.: Гемуев, 1990; Источники..., 1987; Попова, 2003, 2014; Соколова, 2009; Фёдорова, 2000.

Яныг тўлыглап (обр., медв. празд.) – ‘большие представления’ в священной части спорадического Медвежьего праздника, посвящённые богам (*тõрум’ам*), духам предкам (*акиянув-ãкванув*), героиням и богатырям (*нãй-õтыр’ам*) – существам высокого ранга. *Яныг тўлыглап* в контексте сакральной (*ялтың* ‘священный’) значимости ночи, слово предполагает «главные [для народа] представления». Последняя ночь делится на две половины – профанную и священную. Переходом от первой, профанной половины ночи ко второй, священной, являются кукольные представления (например, см. *ãгиг-ныгыг тўлавẽг*). В их основе – сцены ссоры. Где нет кукольных представлений, закрывает первую часть ночи «медведицы танец» (*ýй ййкв*) в исполнении женщины. Вторая половина ночи разыгрывается обычно с полуночи и считается кульминацией праздника, его торжественной частью.

Собственно священная часть заключается в том, что исполнители показывают (*тўлãгыт* ‘вводят [делают таинство]’) поочерёдно существа высокого ранга своей территории. Первым вводят духа-предка своего рода и поселения (см. **Пãвлың-õйка**), т. е. местного, привязанного к территории поселения.

Мифологическое пространство увеличивается при вводе духа большей территории, например, *Тўлям-Урың õйк’и* ‘Горного-Хребта-Тўлям-мужчина’, его покровительство распространяется с предгорий Урала по таёжно-болотистой местности до с. Няксимволь. Взаимоотношения пространства трёх разных групп манси воплощает женский дух-предок *Лувнюрумнэ* (см. **Лувнюрумнэ**). У общественно-периодических праздников в Вежакарах (Малая Обь), проявляются мифологические связи ещё в более широком ареале. На мансийской территории они простираются до р. Пелым – места обитания Полум Тõрум’а ‘Пельмский бог’, и р. Ляпин с протокой Сõрахт. О перемещениях по мифологическому пространству

детей Полум Төрүм'а – до Усть-Казымского Приобья. Духов иных (чужих) территорий вводить нельзя, поскольку они принадлежат к святыням другого рода. Везде обязательно показывают мать – *Сянь* или *Калтась*.

Исполнители роли *нāй-ōтыр*'ов предстают перед присутствующими на празднике в ярком распашном шёлковом одеянии и островерхих шапках из семи или пяти разноцветных лоскутков сукна с меховой оторочкой (либо без неё), лицо прикрыто лоскутом ткани (см. *А̄ссын*). В зависимости от того, какую территорию представляет вводимый персонаж, на его плечи, пояс и локти прикрепляется шкурка рыжей или чёрной лисы, либо соболя. Женские образы – *Сянь*, *Калтась*, *Миснэ*, *Суир-Эква* и др. появляются в накинутых на лицо и плечи платках. *Нāй-ōтыр*'а, т. е. исполнителя его роли, вводит в помещение сопровождающий – *сысүрнэ хум* 'мужчина, охраняющий спину'. При выходе на улицу он должен три раза провести пятернёй по спине исполнителя, словно медведь когтями; если этого не сделать то, якобы, преисполненный силой воплощённого духа исполнитель, может уйти в неизвестном направлении. Сценарий ввода персонажей манс. пантеона у сев. манси одинаковый.

Территориальные духи-покровители представлялись, в основном, призывными мелодиями. Перед входом определённого духа-предка, певец (*кāстын хум*) исполняет *кāстыл Эрыг* '[его] призывная песня'. Встаёт рядом с музыкантом и, исполняя призывную песню, в такт мелодии, делает круговые движения рукой, в которой держит *āссын*. В призывных песнях, называемых также героическими песнями, восхваляют духа-предка, рассказывают о поступках и подвигах свершённых во благо почитаемых его людей, о его мудрости. Представляют характерную для духа деятельность и высказывают свои ожидания, в первую очередь – лечение болезней и удачу в промыслах, защиту территории от посягательств врага, продолжение рода. Перед началом каждого представления помещение очищается окуриванием. Для этого мужчину, держа в руке баночку с тлеющим угольком чаги (*сōс*), трижды обходит помещение; первый раз окуривает на уровне ног, второй – на уровне пояса, третий – над головой, при этом произносит: *кур-кур-кур, сип-сип-сип, нуш-ш-ш*. Затем он ставит *сōс* на столик перед головой медведя / медведицы, исполняет мужской танец, делает поклоны головой в её сторону и уходит. К духам обращаются со словами «Многие твои бедные и больные / Молят тебя мучительной молитвой», приглашают его войти в праздничный дом и просят, например, «Если поднимется туман духа болезни / Сотри туман духа болезни»; или «Если бы ты многих своих сыновей <...> Наделил бы удачей (в лове) водных рыб

<...> Наделил бы удачей (в лове) лесных зверей!» Некоторых почитаемых духов-предков не принято вводить, но чтобы обозначить их присутствие, музыкант на *с̄анквылтап*'е исполняет его призывную мелодию. Например, *Полум Т̄орум ой̄ка т̄анэ* 'Призывная мелодия Пелымского-Бога', *Н̄ёр ой̄ка т̄анэ* 'Призывная мелодия Н̄ёр ой̄к'и', *Яныгуй̄ т̄анэ* 'Лося [призывная] мелодия' и др. При этом исполнители предупреждают, что лучше не записывать такие мелодии, т. к. их нельзя включать и слушать в не предназначенных для этого местах; за непослушание сверхъестественные силы могут строго наказать. Общее для всех танцев – произвести семь кругов, каждый раз делая паузу перед головой медведя. Для танца духа-покровителя характерна торжественная серьезность, как актёров, так и зрителей.

Большинство танцевальных движений неспешные, величавые, танцы одиночные. Каждый из духов-предков представлен посредством узнаваемых черт: призывных песен и мелодий, одежды и атрибутов, жестов, танцевальных движений и ритма. В священной части последней ночи в помещение входит и сам медведь, исполняя танец «*в̄орт̄олнут*» 'в лесу живущий'. Имитируя ходьбу медведя, исполнитель идёт вразвалочку на четырёх лапах. Иногда по ходу, делает резкие пружинистые повороты – налево, направо, при этом поднимается на дыбы, словно перед добычей. Так проходит один круг. Затем делает три круга, словно высматривает добычу то высоко на деревьях, то на земле, подпрыгивает и перебирает лапами. Встаёт на четвереньки, проделывает три круга, периодически вставая на «задние лапы»; при этом издаёт то спокойные звуки в виде похрапывания, то грозно рычит. Пройдя, таким образом, семь кругов, уходит.

После представлений духов-предков происходит перелом в отношении к медведю. Исполняется ряд сенок, очевидно, имеющих целью внушить медведю и вызвать у него желание уйти из помещения. Эту функцию исполняют животные – разрушители стола, на котором находится медведь (голова со шкурой) и жертвенная еда. Перед разрушением стола разгрызается сценка *охсар* 'лиса', символизирующая очищение дома (*кол х̄орт̄аве*) (см. **Охсар**). Танцы и сценки разрушителей стола, побуждающие медведя к уходу, начинается морская чайка (см. **Сира**). Следующий разрушитель – *Т̄арыг* 'Журавль'. Танцор полностью накрыт большим платком. Танцует с согнутой спиной, в одной руке держит палку, на её конце изображение головы Журавля с прикреплённым к ней клювом. К клюву привязана верёвка, которую актёр держит во второй руке. При подёргивании за верёвку клюв то раскрывается, то захлопывается. Когда он закрывается, раздаются щёлкающие звуки. Журавль ведёт себя агрессивно:

наносит медведю / медведице удары клювом, снимает с него / неё украшения, сбрасывает со столика жертвенную еду. Хозяин и гости заступаются за медведя / медведицу, и все дружно прогоняют Журавля из помещения. Е. И. Ромбандеева отмечает, что в некоторых поселениях сопроводительную песню Журавля исполняли на хантыйском языке. Окончательно же стол разрушает *Ййныг* 'Филин'. Его танец исполняет мужчина в малице, вывернутой мехом наружу, на лице маска, в каждой руке крыло от птицы. Приседая и взмахивая крыльями в подражание птице, он кружится в танце, катается по полу, как шар. Увидев голову медведя/медведицы, фыркает: *нуфф-ху-у, нуфф-ху-у*. Пытаясь добраться до головы, подпрыгивает к столу. Сцена повторяется несколько раз, под конец танца ему удаётся разрушить столик, уронив с него еду и посуду. Бывает, что он «разрывает» зайца (исполняет мальчик) и гадит прямо на месте отодвинутого стола. После того как филин опрокинул стол, медведь забывает, что с ним делали – выходки масок и другое. Под утро, когда всем уже хочется спать, приходит человек в берестяной маске *лон-лон*, его задача – вымазать сажей лица заснувших зрителей. Следом появляются маски, изображающие «танец семи оводов» и «танец семи комаров» – посланников хозяина нижнего мира. В. Н. Чернецов отмечает, что исполнялись и другие танцы: семи тетеревов, семи уток-широконосок, двуликого духа, ушастой совы. Медведя запугивают не только животные. Канисто описывает сценку, где в этой роли выступает старик с топором. Он врывается в помещение и сначала угрожает людям, а затем рвётся к медведю, чтобы ударить его топором. Но не делает этого, а приветливо склоняется над медведем, вынимает у него из уха вставленную палочку и разрубает её – это гадание о новом празднике. На празднике в Кимкьясуе после танца «Журавля» медведя закрыли платком. Входит маска, замахивается на него, затем на присутствующих, ворчит: «Зачем вы его здесь держите? Зачем его сюда привели? Кто виноват?» Походил, поворчал, перед тем как выйти, маску выбросил. И так, стол разрушен, медведь запуган. Но нужно позаботиться, чтобы он ещё раз порадовал своим появлением. Для этого производят звуки, источник которых медведь не видит, но они возбуждают его любопытство. Сверлят дерево, звонят в колокольчик, издают звук на арфе. Каждый раз люди с удивлением спрашивают: «Что это за птица издаёт такой прекрасный звук?» и выражают надежду, что при следующем посещении «младшим братом» они увидят эту птицу.

Гасят свет. В помещение входят мужчины – исполнители *тўлыглап*'ов. Все укладываются на пол, храпят, изображают, что спят. Это символизирует наступление ночи. Какое-то время в помещении темно и тихо.

Включается свет, – это символизирует наступление утра, мужчины говорят, что они спали, не видели никакого празд. и ничего о нём не знают. Начинается ритуальное прощание с медведем / медведицей.

Лит.: Источники..., 1987; Каннисто, 2016; Мансийские..., 2016; Попова, 2008, 2016, 2021а; Ромбандеева, 1993; Солдатова, 2001, 2007; Чернецов, 2001.

Яныгуй – лось (ср.сосьв., сыгв.).

Яныгуй (мифол.) – «Лось», созвездие «Большая медведица», семь ярких звёзд над Северным Уралом. Рядом, с правой её стороны, четыре слабо светящиеся звёзды (в два ряда по вертикали) – это отрубленные задние конечности лося.

Лит.: Источники..., 1987; Мифы..., 1990; Ромбандеева, 1993.

Яча (мифол.) – охотничья тропа с пометами (затёсами) на деревьях: «зарубки моего отца, моего батюшки, помеченные ножом, помеченные топором».

Лит.: Антология, 2020; Ромбандеева, 2012.

Я – река.

Я талях (обр.) – начало (исток), верховье реки (см. **Алы**).

Ярмак (обр.) – шёлк, шёлковый.

Ярмак сахи (обр.) – шёлковый халат, набрасываемый на спину жертвенного животного (см. **Тагыл**).

С о к р а щ е н и я

анатом. – анатомическое слово

в.лозьв. – группа носителей верхнелозьвинского говора, лозьвинского диалекта, северной этнографической группы (северное наречие) манси

в.сосьв. – группа носителей верхнесосьвинского говора, сосьвинского диалекта, северной этнографической группы (северное наречие) манси

др. манс. – древне-мансийское слово

медв. празд. – Медвежий праздник

мифол. – мифологическое слово

обр. – обряд, обрядовое, обрядность

обр. перех. – обряды перехода

обр. пох.-помин. – обряд похоронно-поминальный

обр. род. – обряд родильный

обр. свад. – обряд свадебный

р. – река

р. Сев. Сосьва – река Северная Сосьва

Сев. Урал – Северный Урал

ср.сосьв. – группа носителей среднесосьвинского говора, сосьвинского диалекта, северной этнографической группы (северное наречие) манси

суф. – суффикс

сыгв. – группа носителей сыгвинско-ляпинского диалекта, северной этнографической группы (северное наречие) манси

таб. – табуированная лексика

усть.сосьв. – группа носителей усть-сосьвинского (или обского) говора, сосьвинского диалекта, северной этнографической группы (северное наречие) манси

финн.-угор. – финно-угорские языки, народы

Источники

Полевые дневники автора (лич. 1993-2018),

Архив ОУИПИИР: № Фонд ХМФ (ПМА, 1994-1999)

Архив ОУИПИИР: № Фонд ХМФ-1143/1, 2, 3, 4 (П. Е. Шешкин, тетради)

Литература

- Авдеев И. И. Песни народа манси. Омск : Омгиз, 1936. 127 с.
- Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записки и этнографические заметки / пер. с немец. и публ. д-ра наук Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.
- Антология поэзии Медвежьего праздника северных манси / сост. Н. В. Лукина, С. А. Попова. Ханты-Мансийск : Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. 510 с.
- Альтнйкань* 'Кукла-талисман' // Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск : Наука, 2005. С. 344–346.
- Афанасьева К. В. Табуированная лексика, связанная с культом медведя в мансийском языке (по данным ивдельских манси) // Вестник урovedения. 2006. № 2. С. 85–92.
- Бардина Р. К., Соколова З. П., Перевалова Е. В. Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения) // Этнокультурное наследие народов России: к юбилею д. ист. н., проф. З. П. Соколовой. М. : Август Борг, 2010. С. 141–151.
- Бауло А. В. Культурная атрибутика Берёзовских хантов. Новосибирск : Изд-во ИАЭ СО РАН, 2002. 92 с.
- Бауло А. В. Связь времён и культур (серебряное блюдо из Верхне-Нильдино) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 3. С. 127–136.
- Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества. Л. : Изд-во ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1935. 85 с.
- Богордаева А. А. Жертвенные платки манси (типология, функции) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 3 (38). С. 100–110.
- Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. С. 72–78
- Верховская С. Б. Образ дома и его пространственно-временные характеристики в обско-угорской фольклорной традиции // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития». М. : Икар, 2004. С. 334–342.
- Владыкина-Бачинская Н. М. Богатырь кедровое ядрышко (пупыг-мойт) – песня-сказка манси // Музыкальное наследие финно-угорских народов / сост. и ред. И. Рюйтель. Таллин : Ээстираамат, 1977. 514 с.

Волков П. В. Феномен Адама. Экспериментальная археология о человеке до потопа. Новосибирск : Сова, 2008. 320 с.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.

Гемуев И. Н., Сагалаев А. М., Соловьёв А. И. Легенды и были таёжного края. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1989. 176 с.

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси. Дом и Космос. М. : Наука, 1990. 232 с.

Гемуев И. Н. Святилище *Халев Ойк'*и // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. С. 78–92.

Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. 239 с.

Геннеп А. Обряды перехода: системное изучение обрядов. М. : Восточная литература РАН, 1999. 196 с.

Голан А. Миф и символ. М. : Руслит, 1993. 168 с.

Головнёв А. В. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : УрО РАН, 1995. 607 с.

Головнёв А. В., Павлов П. Ю., Широков В. Н. Истоки и традиции уральских культур: пространственно-временная динамика // Традиции и инновации в истории и культуре: программа фундаментальных исследований Президиума РАН. М. : Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2015. С. 250–262.

Гондати Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М. : Тип. Е. Г. Потапова, 1888. 59 с.

Динисламова О. Ю. «Внешний человек» по фразеологической картине мира манси // Вестник угроведения. 2016. № 1. С. 23–29.

Дуглас М. Чистота и опасность. Анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. Р. Громовой. М. : Канон-Пресс-Центр: Кучково поле, 2000. 285 с.

Жалованная грамота царя Фёдора Ивановича Вымскому князю Лугую (август 1586 г.) // Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. М. : Тип. Н. С. Всеволожского, 1819. Ч. II. С. 88–89.

Заплатин М. А. В лесах Северной Сосьвы. Свердловск : Ср.-урал. кн. изд-во., 1969. 164 с.

Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность. Новосибирск: Наука: Сиб. предприятие, 1997. 160 с.

Золотарёв А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: АН СССР, 1964. 328 с.

Зыков А. П., Кокшаров С. Ф. Феномен таёжной цивилизации // Родина. 2000. № 5. С. 37–44.

Иванова В. С. Культ воды // Материалы IV Югорских чтений: Сборник научных статей. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2001. С. 110–114.

Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). СПб. : Алмаз-Граф, 2014. 287 с.

Источники по этнографии Западной Сибири / сост.: Н. В. Лукина, О. М. Рындина. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. 279 с.

Каннисто А. О драматическом искусстве вогулов / пер. с нем. Н. В. Лукиной // Статьи по искусству обских угров. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. С. 3–25.

Каннисто А., Лиимола М. Драматические представления на медвежьем празднике манси / пер. с нем. языка и публ. Н. В. Лукиной. Ханты-Мансийск : Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. 242 с.

Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / пер. с немец. и публ. Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.

Кастрен М. А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М. : Тип. А. Семина, 1860. 459 с. (Серия «Магазин земледелия и путешествий: географический сборник»; Т. VI: Собрание старых и новых путешествий. Ч. 2).

Кашлатова Л. В. Женский пантеон обских угров. Тюмень : ФОРМАТ, 2017. 158 с.

Книга Большому чертежу / под ред. К. Н. Сердиной. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1950. 229 с.

Кокшаров С. Ф. Изучение Ломбовожских городищ // Меньшиковские чтения–2007. Берёзово : Берёзовская типография, 2008. С. 95–101.

Кокшаров С. Ф. Из ранней истории Ломбовожа // Уральский исторический вестник. 2009. № 2 (23). С. 67–74.

Колесникова С. Ю. Календари в культуре народов мира. Томск : Печатная мануфактура, 2004. 200 с.

Косарев А. Философия мифа: мифология и её эвристическая значимость: учебное пособие для ВУЗов. М. : ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 304 с.

Культовые памятники горно-лесного Урала / отв. ред.: В. Д. Викторова, Н. В. Федорова, В. Н. Широков. Екатеринбург : УрО РАН, 2004. 431 с.

Курлин М. М. Обряд на Торум ялпын кан // Народы Северо-западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2000. Вып. 7. С. 36–42.

Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1985. 363 с.

Лукина Н. В. Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной, под общей редакцией Е. С. Новик.. М. : Наука, 1990. С. 5–58.

Люцедарская А. А. Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск : Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2000. С. 78–83.

Мансийские песни о Медведе в записи Артура Каннисто / сост. и пер. с нем. языка Н. В. Лукиной; консультант по манс. лексике С. А. Попова. Томск; Ханты-Мансийск : Изд-во Том. ун-та, 2016. 328 с.

Мансийская (вогульская) народная поэзия: тексты мифологического содержания, молитвы / сост., транслит., пер. на рус. яз., паспортиз. текстов Е. И. Ромбандеевой. Ханты-Мансийск : Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. 152 с.

Мартынова Е. П. Религиозные представления ханты и манси // Югра. 1996. № 3. С. 22–26.

Мартынова Е. П. Пор-ех и Мось-ех в представлениях ханты // Сургут, Сибирь, Россия: Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 400-летию г. Сургута: тезисы. Екатеринбург : [б. и.], 1994. С. 112–114.

Матвеев А. К. Нёройки караулят Урал. Екатеринбург : Ср.-Уральское кн. Изд-во, 1976. 214 с.

Матвеев А. К. Материалы по мансийской топонимии горной части Северного Урала. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2011. 260 с.

Мифология манси / гл. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.

Мифологическое время: Альбом-каталог. М. : Эпифания, 2003. Т. II. 215 с.

Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немецкого языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной, под общей редакцией Е. С. Новик. М. : Наука; Глав. редакция восточной литературы, 1990. 568 с.

Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. Новосибирск : Наука, 2005. 475 с. (Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; Т. 26).

Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1999. 261 с.

Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М. : Наука, 1984. 304 с.

Новикова Н. И. Рождение ребёнка и связанные с этим представления и обряды манси // Обычаи и обряды, связанные с рождением ребёнка. М. : ИЭА РАН, 1995. С. 160–176.

Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. М. : Ин-т этнол. и антропол. им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1995а. 222 с.

Новицкий В. К культуре медведя у вогулов р. Сосьвы // Наш край. 1925. № 7. С. 17–18.

Носилов К. Д. У вогулов. Очерки и наброски / сост. Ю. Л. Мандрики. Тюмень : СофтДизайн, 1997. 304 с.

Орнаментика обских угров / А. Алквист, У. Т. Сирелиус, А. Каннисто, Т. Вахтер, О. М. Рындина, Н. В. Лукина; обработан и издан Т. Вахтер; пер. с нем. О. М. Рындиной; подготовка к публикации и отв. ред.: Н. В. Лукина. Томск : Изд. дом Том. гос. ун-та, 2019. 503 с.

Очерки истории Югры / отв. ред. Д. А. Редин, Н. Б. Патрикеев. Екатеринбург : Волот, 2000. 402 с.

Павлов П. Ю. О первоначальном заселении Урала // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 50–59.

Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского Государства. СПб. : Императорская Академия наук, 1788. Ч. III. Половина 2. 481 с.

Партанов Н. К. Слово Когтистого мужчины (‘Консынг ойка латынг’) // Мифология хантов: матер. науч.-практ. семинара, посвящённого 50-летию Т. А. Молдановой. Ханты-Мансийск : Полиграфист, 2008а. С. 50–57.

Партанов Н. К. Хранители «большого дома» в Вежакарах // Сохранение народных традиций: матер. окруж. науч. конф., посвящ. 20-летию музея «Торум-Маа». Ханты-Мансийск : ИИЦ, 2008б. С. 69–84.

Первалова Е. В., Фёдорова Е. Г. Этнографический очерк // Берёзово (Очерки истории с древности до наших дней). Екатеринбург : ИД «Сократ», 2008. С. 431–470.

Первалова Е. В. Вежакарский культовый комплекс (трансформация традиций и перспективы сохранения) // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею д. и. н., проф. З. П. Соколовой. М. : Август Борг, 2010. С. 141–152.

Первалова Е. В. Мифологизированные связи-пути локальных культур (обские угры) // Уральский исторический вестник. 2012. № 2 (35). С. 88–91.

Пивнева Е. А. Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М. : ИЭА РАН, 1999. 306 с.

Пивнева Е. А. Исследования В. Н. Чернецова и проблема происхождения дуально-фратриального деления у обских угров // Проблемы историко-культурного развития древних и традиционных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий. Матер. XIII Зап.-Сибир. археол.-этнограф. конф. К 100-летию со дня рождения В. Н. Чернецова. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. С. 32–33.

Попова А. Н. Система табу в традиционной культуре северных манси // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 49–57.

Попова С. А. Традиционный мансийский праздник *Уринэква хотал* = Вороний день // Этнография народов Западной Сибири: (к юбилею д. и. н., проф. З. П. Соколовой): М. : ИЭА, 2000. С. 212–222. (Серия «Сибирский этнографический сборник», Вып. 10).

Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. 180 с.

Попова С. А. Термины родства манси в свете их духовной культуры // Вестник ТГПУ. Серия: Гуманитарные науки (история, этнология). 2006. № 1 (52). С. 126–129.

Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. 138 с.

Попова С. А. Традиционная модель жилища – выражение мировоззрения и образа жизни манси // Материалы международной конференции «Вторые исторические чтения Томского Государственного педагогического университета», посвящённой 105-летию ТГПУ, 75-летию образ. истор. факультета ТГПУ. Томск : Изд-во ТГПУ, 2008а. Ч. 2. С. 289–293.

Попова С. А. Обрядовая деятельность народа манси. Ч. I. Обряды жизненного цикла. Ханты-Мансийск : ИИЦ ЮГУ, 2010. 11 с.

Попова С. А. Половозрастная терминология в представлениях и фольклоре северных манси // Сибирский сборник–2. К юбилею Е. А. Алексеенко. СПб. : МАЭ РАН, 2010а. С. 179–190.

Попова С. А. К семантике лексемы *ус город* в мансийском языке: этнографический аспект // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 144–148.

Попова С. А. Медвежий праздник на Северном Урале. Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2011а. 76 с.

Попова С. А. Народный календарь и празднично-обрядовая культура манси: проблемы реконструкции // Вестник угроведения. 2013. № 1 (12). С. 132–142.

Попова С. А. Деревья, символизирующие плодovitость, круговорот жизни и перерождение в родильной обрядности северных манси //

Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры. Тюмень : Формат, 2014. Вып. 2. С. 5–14.

Попова С. А. Село Сосьва и Мансийско-Сосьвинская культбаза: мифы и реальность // Вестник угроведения. 2014а. № 2 (17). С. 116–120.

Попова С. А. Фольклорные и реальные сакральные помещения в обрядах мужских возрастных инициаций // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: Матер. Всеросс. заочной науч.-практ. конф. XII Югорские чтения (20 декабря 2013, г. Ханты-Мансийск). Тюмень : Формат, 2014б. С. 165–167.

Попова С. А. Роль периодического медвежьего праздника Яныг Йикв в формировании социума северных манси // Вестник угроведения. 2015. № 1 (20). С. 89–100.

Попова С. А. В. Н. Чернецов «танцы духов [богов]» в Вежакарах: взгляд через столетие // Вестник Томского государственного университета. История. 2016. № 5 (43). С. 105–108.

Попова С. А. Миграции манси и фольклорные мотивы: к проблеме фольклора как исторического источника (на примере северной группы манси) // Вестник угроведения. 2016а. № 4 (27). С. 101–114.

Попова С. А. Основные периоды жизненного пути мансийской женщины // Вестник угроведения. 2016б. № 1 (24). С. 125–134.

Попова С. А. Периодические обрядовые церемонии манси // Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «V Бахлыковские чтения» (г. Сургут, 14–17 октября 2014 года). Сургут : РИО СурГПУ, 2016в. С. 47–49.

Попова С.А. Древнее население Северного Урала по мифам северных манси // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017б № 4 (18). С. 89–97.

Попова С. А. Медвежий праздник северной группы манси: языковое табу // Финно-угорский мир. 2017а № 3. С. 102–112.

Попова С. А. Медвежий праздник на Северном Урале. 2-е изд., перераб., добавл. Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017б. 76 с.

Попова С. А. Нормативно-поведенческий комплекс мансийской женщины // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Матер. науч.-практ. конф. XV Югорские чтения (20 декабря 2016, г. Ханты-Мансийск). Тюмень : Формат, 2017в. С. 161–172.

Попова С. А. Вода и духи воды в мировоззрении манси // Горизонты цивилизации. Материалы Девярых аркаимских чтений, 22–25 мая 2018 года. Аркаим. 2018а. № 9. С. 254–264.

Попова С. А. Мифоритуальные представления северных манси о водных духах *Vim Xõn* и *Vim Xõn agu* // Вестник угроведения. 2018а. № 1 (32). С. 154–161.

Попова С. А. От Урала до Оби: героический путь вождя-богатыря *Намыц Отыр’а* // «Вестник угроведения». 2018б. Т. 8. № 4 (35). С. 741–754.

Попова С. А. Понятие «мать» в мировоззрении и фольклоре северных манси // Вестник угроведения. 2019. Т. 9. № 2. С. 373–382.

Попова С. А. Рукописные материалы П. Е. Шешкина как источник по этнической истории угорской общности: периодизация и этнолингвистический аспект // Вестник угроведения. 2020. Т. 10. № 4. С. 739–747.

Попова С. А. Знаки «временной смерти» невесты в свадебной обрядности верхнесосьвинских манси // Вестник угроведения. 2021. Т. 11. № 4. С. 751–758.

Попова С. А. Мифоритуальное пространство Медвежьего праздника северных манси // Вестник Томского государственного университета. История. 2021а. № 69. С. 115–118.

Попова С. А. Великая богиня *Сянь* ‘Мать’ в мифах, ритуалах и религиозных представлениях верхнесосьвинской группы манси // Современная научная мысль. 2022. № 6. С. 253–258.

Попова С. А. Обряды перехода в Медвежьем празднике северных манси // Вестник Антропологии. 2022а. № 3. С. 233–243.

Попова С. А. Сподина В. И. Семантика речной системы в топографии традиционного жилища обских угров // Современная научная мысль. 2022. № 3. С. 206–210.

Попова С. А. Мансийская игрушка кукла *āкань*: истоки формирования образа, семантика (на материале северной группы) // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: Матер. науч.-практ. конф. XXI Югорские чтения (20 декабря 2022 г., Ханты-Мансийск). Тюмень : ФОРМАТ-72, 2023. С. 256–265.

Попова С. А. Мансийское поселение Ломбовож в ретроспективе мифов и реальностей // Вестник угроведения. 2023а. Т. 13. № 4 (55). С. 776–785.

Попова С. А. Маркеры этапов обряда перехода «колыбельного» периода ребёнка (на примере северной группы манси) // Вестник угроведения. 2024. Т. 14. № 2 (57). С. 348–359.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. 365 с.

Ромбандеева Е. И. Мансийский (вогульский язык). М.: Наука, 1973. 207 с.

Ромбандеева Е. И. Погребальный обряд сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравн. изучения. М. : Наука, 1980. С. 232–239.

Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут : Сев. дом, Сев.-Сиб. кн. изд-во, 1993. 208 с.

Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: пособие для уч-ся нач. шк. 2-е изд., перераб. СПб. : отдельные изд-ва «Просвещение», 2000. 255 с.

Ромбандеева Е. И. Ойконимы на территории расселения северных манси // Материалы IV Югорских чтений: Сб. науч. статей. Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2001. 134 с.

Ромбандеева Е. И. Народные запреты манси (вогулов) как мера их самозащиты // Фольклор в истории народа и его место в современной культуре. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2005. 166 с.

Ромбандеева Е. И. Народная психотерапия манси // Вестник угроведения. 2006. № 2. С. 58–61.

Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2010. 646 с.

Ромбандеева Е. И. Медвежьи эпические песни манси (вогулов). Ханты-Мансийск : Принт-Класс, 2012. 658 с.

Ромбандеева С. М. Магыг тормыг сосхатыглам эрыг = Песня как земля с неба перелилась // Луима сэрипос. 1999. №№ 7–8, 9–10, 11–12, 15–16. С. 4.

Рындина О. М., Боброва А. И., Ожередов Ю. И. Ханты салымского края: культура в археолого-этнографической ретроспективе. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. 412 с.

Рындина О. М., Золотарева Н. В. Кукла обских угров в дихотомии реального и возможного // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею д. и. н., проф. З. П. Соколовой. М. : Август Борг, 2010. С. 183–190.

Рындина О. М. Платок в картине мира манси // Вестник Томского государственного университета. История. 2020. № 68. С. 116–121.

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

Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1992. 176 с.

Слинкина Т. Д. Мансийские оронимы Урала. Ханты-Мансийск : Новости Югры, 2011. 484 с.

Соколова З. П. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Тюмень : Тюмен. кн. изд., 1960. Вып. 1. С. 12–19.

Соколова З. П. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Труды института этнографии. М. : Наука, 1963. Т. 84. С. 182–233.

Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозны представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л. : Наука, 1971. Т. 27. С. 211–238.

Соколова З. П. Культ животных в религиях. М. : Наука, 1972. 213 с.

Соколова З. П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М. : Наука, 1975. С. 186–210.

Соколова З. П. Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская этнография. 1975. № 5. С. 42–52.

Соколова З. П. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // Советская этнография. 1976. № 6. С. 13–38.

Соколова З. П. К происхождению современных манси // Советская этнография. 1979. № 6. С. 46–58.

Соколова З. П. Свадебная обрядность хантов и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М. : Наука, 1980. С. 36–42.

Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск : Наука, 1987. С. 118–143.

Соколова З. П. Временисчисление у обских угров // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. М. : Наука, 1990. С. 74–103.

Соколова З. П. О культе предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск : Наука, 1990а. С. 58–71.

Соколова З. П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М. : ИПА «Три Л», 1998. 284 с.

Соколова З. П. Платок в культуре хантов и манси // Этнография Народов Западной Сибири: к юбилею д. и. н., проф. З. П. Соколовой. М. : ИЭА РАН, 2000. С. 49–86.

Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 41–62.

Соколова З. П. Ханты и Манси: взгляд из XXI в. М. : Наука, 2009. 756 с.

Соколова З. П. Отрывок из полевого дневника о поездке на реку Ляпин в 1966 году // Вестник угроведения. 2015. № 4 (23). С. 167–180.

Солдатова Г. Е. Обрядовая музыка манси: контекст, функционирование, структура: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. Новосибирск, 2001. 22 с.

Солдатова Г. Е. О мифологической основе музыкально-фольклорного репертуара манси: материалы к теме (из полевых дневников 1987–1992 гг.) // Памяти И. Н. Гемуева: сб. науч. статей и воспоминаний. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2007. С. 45–53.

Солдатова Г. Е. Музыкально-фольклорный ряд медвежьего праздника манси: события и жанровый состав // Сибирь в панораме тысячелетий. Матер. междунар. симпозиума. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. Т. 2. С. 450–457.

Сподина В. И. Номенклатура родства как универсальный социокультурный феномен обских угров и самодийцев (по материалам традиционной культуры и языка). Ханты-Мансийск : Печатное дело, 2010. 144 с.

Сподина В. И., Попова С. А. Сколько стоит женщина: свобода выбора или «говорящая вещь»? (к вопросу о положении женщины в традиционной культуре обско-угорских и самодийских народов Западной Сибири) // Современная научная мысль. 2022. № 5. С. 268–277.

Сподина В. И. Оружие ближнего боя народов северо-западной Сибири периода средневековья как историко-культурное явление // Вестник угроведения. 2024. Т. 14. № 1 (56). С. 149–162.

Тэгт ос Сакв мэхум потраныл-мөйтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Сялы урнэ ойка мөйтэйт. Сказки оленевода / сост., пер. с манс. языка С. А. Поповой. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. 108 с.

Токарев С. А. Новое о происхождении экзогамии и о тотемизме // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М. : Наука, 1968. С. 256–270.

Тернер В. Символ и ритуал / сост. и автор предисл. В. А. Бейлис. М. : Наука; Главная редакция восточной литер., 1983. 277 с.

Фёдорова Е. Г. Ребёнок в традиционной мансийской семье // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л. : Наука, Ленинградское отд-е, 1988. С. 80–95.

Фёдорова Е. Г. Материалы к погребальному обряду северных манси // Материалы полевых этнографических исследований 1990–1991 гг. СПб. : МАЭ РАН, 1993. С. 77–97.

Фёдорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб. : Петербургкомстат, 1994. 286 с.

Фёдорова Е. Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М.: ИЭА РАН, 1996. С.130–154.

Фёдорова Е. Г. Люди Пор и люди Мось в представлениях современных манси и хантов (по полевым материалам последней четверти XX в.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб. : МАЭ РАН, 1998. Вып. 4. С. 124–134.

Фёдорова Е. Г. Пояс набедренный // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты-Мансийск : ИД «Сократ», 2000. Т. 2. С. 410.

Фёдорова Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб. : Европейский дом, 2000а. 366 с.

Фёдорова Е. Г. Ломбовож: к возможному прошлому // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей / отв. ред. Я. А. Яковлев. Томск; Ханты-Мансийск : Изд-во Том. ун-та. 2002. Вып. 1. С. 216–226.

Фёдорова Е. Г. Об одном из аспектов женской культуры манси // Материалы полевых этнографических исследований. СПб. : МАЭ РАН, 2004. Вып. 5. С. 29–40.

Фёдорова Е. Г. Изображения умерших в культурном пространстве северных манси // III Северный археологический конгресс. Тезисы докладов.. Ханты-Мансийск; Екатеринбург : ИздатНаукаСервис, 2010. С. 210–211.

Фёдорова Е. Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси // Сибирский сборник – 2. К юбилею Е. А. Алексеенко. СПб. : МАЭ РАН, 2010а, С. 167–178.

Фёдорова Е. Г. «Одного корня люди» и другие виды родственных отношений у северных манси (по материалам последней четверти XX – начала XXI в.) // Сибирский сборник – 4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры: Памяти российского этнографа тунгусоведа Н. В. Ермоловой СПб. : МАЭ РАН, 2014. С. 400–409.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М. : Издательство АСТ. 1998. 784 с.

Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) / пер. с нем. и публ. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во. Том ун-та, 2001. 109 с.

Чернецов В. Н., Чернецова И. Краткий мансийско-русский словарь. С прилож. грам. очерка. М.; Л. Гос. уч.-педагог. изд-во, 1936. 115 с.

Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. 1939. № 2. С. 20–42.

Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды Института Этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М. : АН СССР, 1947. Т. 1. С. 113–134.

Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография. 1947а. Т. 6–7. С. 159–183.

Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М. : АН СССР, 1959. С. 114–156. (Труды Института Этнографии. Новая серия, Т. 51)..

Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала. Автореф. дис. ... д. ист. наук. М., 1970. 63 с.

Чернецов В. Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // *Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Helsingiae Habitus*. 23–28. VIII. 1965. Pars II. *Acta Ethnologica*. Helsinki: *Societas Fenno-Ugrica*, 1968. С. 102–111.

Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров / пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. 48 с.

Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: Учеб. пособ. М.: Гардарики, 1998. 400 с.

Шавров В. О шаманах остяцких // *Московитянин*. 1847. Ч. 1. № 1. С. 271–299.

Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дис... канд. ист. наук. Л., 1989. 224 с.

Элиаде, Мирча. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / пер. с франц. Киев : София; М. : Гелиос, 2002. 352 с.

Genep A. van. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1960. 198 p.

Kannisto A. *Materialien zur Mythologie der Wogulen / Gesammelt von Artturi Kannisto; bearbeitet und herausgegeben von E. A. Virtanen und Matti Liimola*. Helsinki: *Suomalais-Ugrilainen seura*, 1958. 443 p.

Munkácsi B., Kálmán B. *Wogulisches Wörterbuch*. Budapest: *Akademiai kiado*, 1986. 950 p

Rombandjewa E. I. Einige Sitten und Brauche der Mansen (Wogulen) bei der Geburt der Kinder // *Glaubenswelt und folklöre der Sibirischen Volker*. Budapest : [w/p], 1963. S. 85–92.

Rombangyejeva E. I. Adatok az osok szellemmeinek kultuszahoz a voguloknal (szigvai vogul anyag alapjan) // *Nyelvtudományi Közlemények*. Budapest : [w/p], 1984. T. 86. S. 101–112.

Tschernjeczow V. N. Bärenfest bei den Ob-Ugriern // *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1974. Vol. 23. Fasc. 2–4. S. 285–319.

Vogulische Volksdichtung. Gesammelt und übersetzt von Artturi Kannisto. Bearbeitet und herausgegeben von Matti Liimola. Band IV. Aufführungen beim Bärenfest. Helsinki : SoS, 1958. 551 s.

Список словарных статей

А Ä

- Агтыл** – вера, с. 20
- Акв (Аква)** – один, одна, одно, с. 21
- Акв пүл** – один небольшой кусочек, который можно проглотить сразу, с. 21
- Аки** – дед, дядя (старший брат отца), с. 21
- Аким бйка** – дух-покровитель, с. 21
- Акиянув-äкванув** – наши дедушки-бабушки, т. е. духи-предки, с. 21
- Алтың äкань** – в значении «кукла-оберег», с. 22
- Алы** – верх (сакральный), с. 23
- Алысьлап** – промысел, охота, добыча, с. 24
- Анёква** – бабушка (по материнской линии), с. 24
- Ань** – в значении «[некая] мать», с. 24
- Аньсар пунк** – клык, с. 24
- Аргин** – медь, с. 25
- Аргиш** – олений обоз, с. 25
- Арсын** – отрез ткани для дарения (приклад) духам-предкам, семейным духам-хранителям, с. 25
- Ат рöви** – нельзя, с. 26
- Ат таи** – строго запрещёно, невозможно, с. 26
- Атың-атың** – сладко-сладко, с. 26
- Аюмкитум** – возрастная группа, которая ещё нуждается в опеке, которых ещё нужно «поить-кормить», с. 26
- Äвисүнт** – порог (двери), с. 27
- Äги** – дочь, девушка, с. 28
- Äгииг-пыгыг тўлавёг** – букв. девушку-юношу вводят, кукольное драматическое представление-*тўлыглап* на Медвежьем празднике, с. 29
- Äгирись** – девочка, с. 30
- Äкань** – кукла, с. 31
- Äкв (Äква)** – бабушка, в значении предыдущий, старший, предок, пра-родитель, с. 33
- Äквув** – [женский] наш дух-предок, с. 33
- Äквёква** – первая женщина, предок, с. 34
- Äны** – блюдо [обрядовое, сакральное], с. 34
- Äнщукег** – старшие [двое], с. 34
- Äнцкв** – название общей финно-угорской матери; одно из табуированных названий лосихи (самки), с. 35
- Äнцквыг** – брат по материнской линии, с. 35

Āнквылуй – женщина-зверь, в значении «матёрая», с. 35
Āпа – колыбель, с. 35
Āпат āпсикѐв – в люльке наш братик [младенец], т. е. медведь, с. 41
Āрась – очаг (костёр), с. 41
Āрась ūрнэ хосахыт – охранители очага (костра), с. 41
Āс āгит – обские девушки, с. 41
Āс māхум – обской народ, с. 41
Āссың – нашейный платок / ткань белого цвета (сакральная вещь), с. 41
Āсь – отец, с. 42
Āт пѐламтѐгыт – «вторые» похороны, букв. сжигают волосы, с. 42
Āтя – духовный отец, с. 43
Āхвгасың нāрап – каменная булава, с. 43
Āхтна лāтың – древний (прамансийский) язык, с. 44

В

Вāиг – обувь из камуса оленя, с. 44
Вāңның-консың – плечистый-когтистый, с. 44
Вѐсар вāнэ нѐ (ѐква)– гадалка, с. 44
Вильт лōпыс – погребальная маска, с. 45
Висар – водоворот, с. 45
Виткаси – сверхъестественные существа подводного мира, с. 45
Виткась āги (ѐква) – женский дух, мифологическая хозяйка вод, с. 45
Виткуль – водное сверхъестественное существо, с. 48
Вит хōн – Воды царь (хозяин), с. 48
Вит хōн āги – Воды царя дочь, с. 51
Вит хōн тōрум сув – Воды царя божественный посох-молот, с. 52
Вōңха – берлога, с. 52
Вōраянхум – охотник, с. 52
Вōртōлнут – в лесу живущий [медведь], с. 52
Востыл – название древнего огня, с. 52
Вотлеп – тампоны из мягкой древесной стружки, с. 53
Вѐгыр тōр – отрез ткани или платок красного цвета, с. 53

Ё

Ёлы – низовье, конец, устье (реки), с. 54
Ёлы мā – Нижний мир, с. 54

И Й

Иксям – запрещённые традицией действия, с. 55
Илья хōтал – Ильин день (христианский праздник), с. 55

Имта – шкура медведя с головой и лапами, с. 56
Исхор – душа-тень, с. 56
Иттырма – кукла-заместитель умершего, с. 56
Йти эрыг – «ночная песня» из цикла «Медвежи песни», с. 57

Й

Йигкёв – наша младшая сестрёнка, с. 57
Ййпыг – филин, с. 57
Йир – жертвоприношение животными, с. 57
Йирың таглың – полный комплект священных вещей для жертвопр., с. 57
Йис – древнее, прошлое (о времени); старое (о вещах), с. 58
Йис потырыт, ляххыт – предания и сказания о прошлом, с. 58
Йис тору́м – прошлые эпохи / эры / время, с. 58
Ййкв – танец, с. 64
Ййквың кол – танцевальный дом, с. 66

К

Калтась – богиня, ‘Подмога Отцу-богу’, с. 66
Кантың ойка кан – сердитого мужчины территория, с. 69
Кар – совершённый грех, с. 70
Каснэ хāп – лодка для соревнований, с. 70
Касыл – соревнования, конкурсы, с. 70
Касым нйраг – короткая обувь из продыmlённого камуса с ног лося, с. 70
Кāстуңкве – обычай избегания, с. 71
Кāстың эрыг, кāстыл лāтың – призывные песни, призывные слова с. 72
Кāt пāял – большой палец, табу для медведя, с. 72
Кāt пувнэг нэ – руку держащие две женщины, с. 72
Кāтас – отверстие в надгробном сооружении, с. 72
Кāтас ййв – деревянная втулка, которой закрывается *кāтас*, с. 73
Кāтын паттыс – в руки упал -ало, -ала (приобрёл), с. 73
Кāтың нāрап – булава, с. 73
Кāтың овта – ручное копьё, с. 73
Кēлп – кровь, с. 74
Кēлуп оньсюкве сāн – берестяная ёмкость для хранения крови жертвенного животного, с. 74
Кēлыг – болото, полностью покрытое водой, с. 74
Кēмпас (Кемпаж) – левый приток р. Ляпин, с. 74
Кēньсяң – переходное состояние (младенец-медведь), с. 74
Кёр Кēнтың Сāt о́тыр – [в] Железных Шапках Семь богатырей, с. 74

Кёр блн – колокольчик, с. 75
Кёрас кол – пещера, с. 75
Кёрың ярмак – парча, материал с серебряной и золотой ниткой, с. 78
Кис – дуга, обруч, с. 78
Кистуңкве – взять в обруч, с. 78
Койп – бубен, с. 78
Койп рәтнэ хум – мужчина, бьющий в бубен, с. 78
Кол ала – дома верх, с. 78
Кол хёртаве – дом очищают, с. 79
Колас төварттаве – дома отверстия «закрывают», с. 79
Колсам төварттаве – дома углы «закрывают», с. 79
Кон-лыңкве – наружу выбросить, регулы (менструация), с. 79
Кутлап – заячья лапа, с. 80

Л

Ләкв – кольцо, круг, с. 80
Ләквың – кольцом, вкруговую, с. 80
Ләлва –очищающее средство с мускусом бобра, с. 80
Ләпум-я –карабкающаяся (по направлению вверх) река, с. 81
Ләхыр – кольчуга, с. 81
Ло (ләтың) – лепет беззубого ребёнка, с. 81
Ловась – лавка, прибитая к стене (в традиционном жилище манси), с. 82
Лопың үс (Лопмус) – современное поселение Ломбовож, с. 82
Лось (лош) – птица, якобы предвещающая несчастье, с. 88
Лось нявлэгыт – птицу [вестницу несчастья] изгоняют, с. 88
Лувнёрум нэ –Женщина лошадиных пойменных [заливных] лугов, с. 88
Лувың үс (Лувус) – Город, имеющий [контур] лошади, с. 88
Лувың хум – лошадный человек или человек с лошадьё, с. 89
Лүи вёт – северный ветер, с. 89
Лүи мә – северная земля, с. 89
Лүлы – краснозобая поганка, с. 90
Лүсум мәхум – лозьвинский народ, с. 90
Лүсум-хум – Лозьвинский мужчина, мансийское имя В. Н. Чернецова, с. 90
Лүсум-я – Лозьва река, с. 90
Лылы – душа, дыхание, жизнь, т. е. жизненные силы человека, с. 90
Лэпым үс – некое укрытое, тайное место, с. 90
Люлиң вёр – лес на возвышенной местности, с. 92
Лям вәтнэ агит ййкв – Черёмуху собирающие девушки (танец), с. 92
Ляхтхатуңкве – ритуал встречи души покойного родственника с душой младенца, с. 92

М

- Мā** – земля, мать-земля – «кормилица», с. 93
- Мā тэп** – [с] земли еда, урожай, с. 93
- Мā у́нлуп, у́нлуп Тōрум** – установление (народнение) Земли, установление (народнение) мира (вселенной), с. 94
- Мā у́нтнэ йис** – Земли насаждения (образования) эпоха, с. 94
- Мāг** – мёд, с. 94
- Мāглуп** – грудь (женская), с. 94
- Мāкол** – земляной дом, землянка, с. 94
- Мāнь** – маленький, с. 98
- Мāнь нэ тучау** – молодой женщины сумочка, с. 98
- Мāнь уп** – невестка, с. 99
- Мāнь кāsь** – женский гигиенический пояс, с. 99
- Мāнь кол** – маленький домик (постройка), с. 99
- Мāнюв** – наша сноха (медведица), с. 101
- Мāра** – прицел, с. 101
- Мāтыр ут** – гроб, с. 101
- Мёнкв** – антропоморфное сверхъестественное существо, с. 102
- Мис** – существа близкие лесным духам, дающие удачу в охоте, с. 106
- Мис māхум** – мифологический легендарный народ, с. 106
- Миснэ** – женщина *мис*, лесное существо, с. 108
- Мось māхум** – народ *мось*, с. 108
- Мōртым mā** – тёплая земля (южный край), с. 108
- Мōсьнэ** – говорящая, сказывающая женщина, с. 109
- Мувырун нāрап** – дубина, с. 109
- Мульхотым кол** – родильный дом, с. 109
- Мўлы сām** – священный угол дома, с. 109

Н

- Нāй-ōтырыт** – богини-богатыри, с. 110
- Нāй сāныт йис** – ‘Огня [хранящегося] в коробе древнее время’, с. 110
- Нāиу ёсвес** – сгорел, огонь уничтожил, с. 113
- Нāхвасацкве** – вылупиться (из яйца), с. 113
- Нёлтыу саюм тунран бйкарись** – мышонок (сценка), с. 113
- Нёр (няр) ур** – голые горы, с. 113
- Нильтан пāвыл** – д. Верхнее Нильдино в верховьях Сев. Сосьвы, с. 113
- Нильтау вāта** – яр (высокий, песчаный берег), с. 113
- Нуй сахи** – шуба из сукна, с. 113
- Нэ, Эква** – женщина, с. 113

- Нэ ййкв** – женский танец, с. 114
Нэ кәтн-патгыслум – жена в руки упала, добыча, с. 114
Нэ пәл – женская сторона, с. 114
Нэ тотсум – жену привёл, с. 114
Нэң, экваң – женатый, с. 115
Нэт ләңх – женская дорога, с. 115
Нюплахтнэ – сватающий некто, с. 115
Нюрум – травянистый берег, заливной луг; мощный, сильный, с. 115
Нюрум үй / нюрум вөй – сильный зверь; луговой зверь; зверь речной поймы, с. 115
Няңра – твёрдый, неумолимый (о человеке); сильный (о ветре), с. 115
Няврам – ребёнок, дитя, с. 115
Няврам мойтыт – детские сказки, с. 115
Няврамың нэ – женщина, имеющая детей, с. 116
Няңуы – вотивные игрушки из теста (обр.), с. 116
Няңквәлы – голая (кожаная) верёвка, с. 116

О Ò

- Олнәны** – блюдо для денег, с. 116
Ома – мать (кормящая), с. 116
Онъ'ге – его сноха (жена старшего брата), с. 117
Оссы – мягкая древесная стружка для обтирания рук, с. 117
Осься сәхри – нож с узким лезвием, с. 117
Осься хәп – узкая лодка, с. 117
Охсар – лиса, с. 117
Òвта – пика, с. 117
Òйкат колриськве – [для] мужчин негодный домишко, с. 118
Òньстал мәглуп òтыр – имя богатыря, возраст, с. 118
Òпарись наме – деда-предка имя (фамилия), с. 121
Òсьхатнэ нэ – беременная женщина, с. 121
Òтыр – богатырь, выдающийся воин, культурный герой, с. 121

П

- Пәвлың (Пәвыл) бйка** – Поселения хозяин-мужчина, с. 121
Пальсак – женское нагрудное украшение, с. 122
Пәрт – доска, с. 122
Пәст – отметина (от зубов), с. 122
Пәхвтың нәрап – палка для кидания, наподобие дубины, с. 122
Пәхвтың òвта – метательное копьё, с. 122
Пәңгуңкве – воровать, с. 122
Пәңгың хум – воровей, с. 122

Пёсыглан пора – траура время, с. 123
Пищ-пищ – писк мышонка, с. 123
Полум māхум – пелымский народ, с. 123
Полх-лусь – сопли-слюни, с. 123
Пор māхум – народ *пор*, с. 124
Порнэ – женщина *Пор*, с. 124
Порхāныг – спаренные лодки, с. 124
Порыг – зонтичное растение борщевик, с. 124
Посыу – светло, светлый, с. 124
Пōйкил – просьба, молитва, с. 124
Пōс – метка, с. 126
Пōстым – меченный (о животном); посвящ. духу, богу вещь, с. 126
Пувтыу ѓвта – колющее копьё, с. 126
Пукни сāн – для [хранения] пупка берестяная коробочка, с. 126
Пукни сянь – мать по пупку (повитуха), с. 126
Пум сапри – стог с высохшей травой (сено), с. 127
Пун – шерсть, мех, с. 127
Пуныу – пушистый, лохматый, с. 127
Пунке мохлаве – букв. голову [обхватить, закрыть] узлом, ритуал, с. 127
Пуңыу ўй – мохнатый зверь, с. 128
Пўн – стадо, богатство, с. 128
Пўңыу – богатый, богач, с. 128
Пуп (пупыг) – дух, с. 128
Пупыг āпсикёв – наш младший братик [медведь], с. 128
Пупыг ййкв – духов / богов танцы, с. 128
Пупыг норма – (для) духов/богов полка, с. 128
Пупыг сирыл / тōрум сирыл – по духу / богу (родственники), с. 129
Пўри – бескровное угощение, празднество; свадьба, с. 129
Пўрлан āны – чаша с жертвенной едой, с. 133
Пўрлахтын вāрмаль – угощение делать, с. 133
Пўг – сын, с. 133

Р

Рахвиу – мех пушного зверька, на шее духа-предка, как воротник, с. 134
Руния, рунякве – дряхлый жених (сценка), с. 134

С

Савыцкан – кладбище, с. 134
Саги – косы, с. 134

- Сакв м̄ахум** – сыгвинский (ляпинский) народ, с. 135
- Сакв-я̄** (Ляпин / Сыгва) – левый приток р. Сев. Сосьва (верховья), с. 135
- Саккв̄а̄лыг** – нанизанные на верёвочку бусы, с. 135
- Сампаль в̄опсын х̄отпа** – человек обладающий даром видеть, слышать, с. 135
- Самс̄айт** – материк, восточная (отдалённая) часть Сибири, с. 135
- Самс̄айт ой̄ка (хум)** – невидимое существо мужчина, с. 135
- Самс̄айт ол̄нэ** – невидимый (плод) в утробе матери, с. 135
- Самын патӯнкве** – на глаза появиться, родиться, рождение, с. 135
- Сасыг** – дядя, брат матери; табуированное название медведя, с. 139
- Сахи** – вид женской распашной меховой одежды, с. 139
- Сахи к̄е̄ннанэ** – завязки женской меховой шубы, с. 139
- С̄акмат** – равные поля священного покрывала, с. 140
- С̄алы пун** – шерсть со шкуры оленя, с. 140
- С̄алы хартгавет** – оленя тянут, с. 140
- С̄ан** – любая ёмкость из бересты, с. 140
- С̄ан а̄ны** – сакральная ёмкость, с. 140
- С̄а̄нквылгтап** – традиционный струнный музыкальный инструмент, с. 140
- С̄асн̄э̄тмил** – пластинка из бересты, с. 140
- С̄ап** – древесная труха сгнившего дерева, с. 140
- С̄ап м̄ахум** – трухлявые, древние люди, с. 141
- С̄ап̄ийив х̄ап** – лодочка из кусочка трухи, с. 141
- С̄асн̄ёл** – берестяной нос, маска, с. 141
- С̄асы̄н паттап н̄я̄ра** – берестяная подошва на обувь, с. 142
- С̄ат накпа с̄я̄лыг олн я̄лпы̄н а̄нквал̄эн** – его священная коновязь, с. 142
- С̄ат н̄елмуп** – [с] семью языками, с. 142
- С̄ат урпа уры̄н й̄йв** – [с] семью гранями огранёное дерево, с. 142
- С̄ат урпа я̄лпы̄н к̄енты̄н** – твоя [с] семью гранями (семилоскутная) священная шапка, с. 142
- С̄ат халн совы̄н м̄а** – семислойная кожистая Земля, с. 142
- С̄ата** – ограда, укрепление, вал городища, с. 142
- С̄ёрхил** – зарубка, затёс, с. 143
- С̄ёрхилы̄н й̄йв** – [с] зарубками палка (щепка, дощечка), с. 143
- Сира** – морская чайка, с. 143
- Совы̄н м̄а с̄ат халн** – между семи слоёв кожистой земл, с. 143
- Сопам** – настил для хранения туши медведя; надгробное сооружение, с. 144
- Сопра** – знак (личина, вырезанная / вырубленная на стволе дерева), с. 144
- Сопра пуыг** – кукольное представление на Медвежьем празднике, с. 144
- Сорумн (сурумн) патыс** – умер, с. 145

- Сблмат** – густая мучная похлёбка на мясном бульоне, с. 145
- Сбрахт** – протока между двумя болотами, с. 145
- Сбруп** – лось, с. 145
- Сбс** – чага; кукла, антропоморфное женское изделие, заменитель ребёнка (плода) на период беременности женщины, с. 145
- Сбс вит** – святая вода, с. 146
- Сбт** – счастье, с. 147
- Сув** – след от стада лосей; посох, с. 147
- Султмил** – пучок искр, древние значительные муж. объединения, с. 147
- Сўл** – кора, с. 148
- Сўмьях** – амбарчик, с. 148
- Сўнт** – устье, конец реки, с. 148
- Сырай** – сабля, с. 148
- Сыс ўрнэ хум** – мужчина, охраняющий спину, с. 148
- Сэмлыг паттаве** – сделать чёрным (низвести), с. 148
- Сэмыл вит** – тёмная, синоним – «нечистая» вода, с. 148
- Сэныг** – тлеющий кусочек берёзового или ивового нароста, с. 148
- Сэр-вёр, мор-вёр** – недозволенный, пугающий лес, глухая чаща, с. 148
- Сюнь** – богатство, изобилие, здравствовать, с. 148
- Сякв** – молоко, с. 148
- Сялголи** – серебро, звенящие деньги, с. 148
- Сянь** – биологическая мать; дух-предок; плацента, послед, с. 149
- Сянь-ась** – мать-отец, родители, с. 155
- Сянь-ась колн минушке пора** – переход (перенос) ребёнка из родильного дома в родительский (жилой) дом, с. 155
- Сянь сагаге** – косы духа-предка *Сянь*, с. 156
- Сянь тёр** – платок-приклад для духа-предка *Сянь*, с. 157
- Сянькол** – матери дом, с. 157
- Сяцкв** – священная вода, с. 159
- Сяцкв вят** – берег священной реки, с. 159
- Сяцквын патушке** – священной водой стать (быть), утонуть, с. 159

Т

- Тавыт** – колчан для стрел, с. 159
- Такталахтыл** – очищение посредством дыма, запаха, пара, с. 159
- Тапла** – трут, с. 159
- Таплак** – гриб-трутовик, с. 159
- Тарыг** – журавль, с. 159
- Тяглыу** – полный комплект (одежды, боевых доспехов, наряда для *йир*), с. 160

- Тāглың мāглуп** – полная грудь [женская], с. 160
- Тāгт мāхум** – сосьвинский народ, с. 160
- Тāл котиль** – середина зимы, с. 160
- Тāн** – жила, с. 160
- Тāн** – мелодия, наигрыш, с. 160
- Тāн вāруп эква** – Жилы скручивающая женщина, с. 160
- Тāрыг-сып-ййв** – журавль (струнный музыкальный инструмент), с. 162
- Тāхт** – гагара, с. 162
- Тит** – ступень, вежа, этап, с. 162
- Тольхаң кēнт** – букв. шапка-невод (из ячеек), т. е. из разных лоскутов сукна, с. 162
- Тōвар** – циновка из местной травы, с. 162
- Тōвыль** – шкура животного, с. 163
- Тōр** – платок с. 163
- Тōрев ййкв** – священные танцы, с. 164
- Тōрум сир** – по-божески, мифологическое название древнего населения Урала, с. 164
- Тōсам** – ссохшийся, трухлявый, с. 165
- Тōсанэ** – её [люльки] перекладыны, с. 165
- Тув котиль** – середина лета, с. 165
- Тулх** – шкура с шеи оленя, с. 165
- Турлōпс** – женское нагрудное украшение, с. 165
- Тучаң** – женская сумочка для швейных принадлежностей, с. 165
- Тұлыглап** – драматическое представление, сценка на Медвежьем празднике, с. 165
- Тұлыт** – тайный, тайно, с. 168
- Тұлян Урың бйка** – Охранитель [горных] Хребтов мужчина, с. 168
- Тыр ййвыт** – жерди на молебном месте, с. 168
- Тэ́рның тōрум, хулиң тōрум** – время с войнами, время с болезнями, с. 168
- Тэ́рың сұп, хуль сұп** – неодолимая беда и болезни, постигшие людей, с. 168
- Тюндер** – нарта со спинкой, с. 168
- Тяк** – огонь на «детском языке», с. 168
- Тяк Э́кв а́квув** – наша бабуша-огонь, с. 168

У Ū

- Улам** – вещь; одежда; святыни семьи и рода, с. 168
- Улам бсьнэ паңкла** – священная перекладка для хранения святынь, с. 168

Улас – скамейка, с. 169
Улылап – колыбельная, «личная песня» для ребёнка, с. 169
Ур – гора, горный, с. 169
Ур-ала – Урал, с. 169
Утпи – сверхъестественное существо, злой дух, с. 169
Ўй вāгылттаңкве – зверя силу спустить, т. е. обессилить, с. 170
Ўй ёнгавет – зверя играют, Медвежий праздник, с. 170
Ўй ййкв – зверя [медведицы] танец, с. 170
Ўй ййквнэ кол – зверя [медведя] танцевать дом, с. 171
Ўй ййквуңкве – зверя танцевать, Медвежий праздник, с. 171
Ўй норма – полка для зверя (медведя), с. 173
Ўй сәлуңкве – зверя приобрести (табу ‘добыть’), с. 173
Ўйюв – утка маленьких размеров, с. 173
Ўй эрыг – священные песни цикла «Медвежьи песни», с. 173
Ўра – культовая постройка на святилище, «жилище» духа-предка, с. 174
Ўрай пāвыл – деревня [у] старицы, с. 175
Ўринэква – ворона, с. 175
Ўринэква хōтал – День [прилёта] ворон, с. 175
Ўс – городище, остатки древнего укрепления, с. 180
Ўс – город, с. 181
Ўтси / ўтци – сверхъестественные существа, с. 182

Х

Ханлуңкве – гадать, с. 182
Ханса восьартпи – узор, с. 183
Ханса сым – узора / орнамента сердце, основной рисунок в орнаменте, с. 183
Хасап – полог, с. 183
Хасапсайн тўлаве – за полог прячут тайно [вводят для таинства], с. 183
Хайталан вāрмаль, хайталанкве – сватовское дело, сватать, с. 183
Хайталан хум (нэ) – сват (сваха), с. 183
Хайталым āги – просватанная девушка, с. 183
Хāльўс – берёзовый город (п. Берёзово), с. 184
Хāңла – порог (речной), с. 184
Хāңласам – деревня на р. Сев. Сосьва, с. 184
Хāңхьйлтап – лестница, с. 184
Хār сāлы – бык олень, с. 184
Холы эрыг – утренняя песня, исполняется на Медвежьем празднике, с. 184

Хотгаль та сялгыс – умер, букв. куда-то вошёл, с. 184
Хбла мохлыг – узел покойника, с. 191
Хблы хұрыг – посмертный мешочек, с. 192
Хбманёл – посмертное место обитания души умершего, с. 192
Хбрыңпавыл / Хурумпауль – деревня на р., с. 192
Хуйтастэ – сосватала, букв. усыпила (иносказательно), с. 192
Хулах – ворон, с. 192
Хултуңкве – калданить, с. 192
Хулюм-я – язёвая река, с. 192
Хуль – изнуряющая болезнь, с. 193
Хум, бйка – мужчина, с. 193
Хум вāрсум – мужа (-ем) сделала, выйти замуж, с. 193
Хум ййкв – мужские танцы, с. 193
Хумыг-ўйыг – мужчина-зверь (возмужалый), с. 193
Хул алысьлан Экват ййкв – рыбачки – женщин танец, с. 193

Щ

Щицāнь (сисьянь) – мать-богиня [нарекающая] детей, с. 193
Щопер олин (сёпер олин) – из чистого серебра монеты (деньги), с. 195
Щбвал (сёвал) – чувал (открытый камин), с. 195
Щбпыр (сёпыр) – глухарь, с. 195
Щүмпыл (сүмпыл) – разовая берестяная посудинка для питья воды, с. 195

Э Э

Энқваруп – матерью сделанная [некая] вещь, любая памятная вещь, с. 195
Эква – женщина, жена, с. 196
Эква мбйтыт – женские сказки, с. 196
Энтап – пояс, с. 196
Эрыг бтырыт – песенной [поры] богатыри, с. 196
Эрыг тотуңкве, мбйт тотуңкве – песню нести, сказку нести, с. 196
Эт – ночь [темно], с. 196
Этпос – месяц (календарный), с. 197
Этпос бйка – месяц мужчина, с. 197

Ю

Юнтуп – кольчуга, с. 198
Юсвой – орёл, с. 198

Я Я

- Ялпың** – священный, святой, святыня, с. 198
- Ялпың, нэ сунстӓл, хум сунстӓл** – святыня, женщиной невиденное, мужчиной невиденное; покрывало, с. 198
- Ялпың вит** – священная вода, с. 198
- Ялпың мӓ** – священная земля, с. 199
- Ялпың нӓл** – священный мыс, выступ, с. 202
- Ялпың сякв** – священное молоко, с. 202
- Ялпың тӓтап** – ящик (сундук) со святынями, с. 204
- Ялпың у́с (Ялпус)** – Святой город, д. Вежакары, Октябрьский р-н, с. 204
- Ялпың у́с ӓйка (Ялпус ӓйка)** – Святого города мужчина / хозяин, с. 204
- Ялпың хӓп** – священная лодка, гроб, с. 205
- Ялпың хӓтал** – святой день, праздник, с. 205
- Ялпың-я̄** – святая река, с. 208
- Яныг ййкв** – большие (главные, священные) танцы, с. 208
- Яныг кол** – большой, священный дом, с. 212
- Яныгӓй** – лось, с. 218
- Яныгуй** – созвездие «Лось», с. 218
- Яныг тӓлыглап** – Большие (священные) представления на Медвежьем празднике, с. 218
- Яча** – охотничья тропа с пометами на деревьях, с. 218
- Я̄** – река, с. 218
- Я̄ тальях** – начало (исток), верховье реки, с. 218
- Я̄рмак** – шёлк, шёлковый, с. 218
- Я̄рмак сахи** – шёлковый халат, с. 218

Список информантов

Адин Константин Георгиевич, манси, 1946 г. р., д. Хулимсунт
Адина (Алгадьева) Елена Ильинична, манси, 1966 г. р., д. Хулимсунт
Алгадьев Илья Никитич, манси, 1942 г. р., д. Хулимсунт
Алгадьев Михаил Никитич, манси, 1938 г. р., д. Хулимсунт
Алгадьева Варвара Васильевна, манси, 1940 г. р., д. Хулимсунт
Алгадьева (Самбиндалова) Галина Константиновна, манси, 1943 г. р., д. Хулимсунт
Анемгурова (Вынгилева) Екатерина Яковлевна, манси, 1928 г. р., д. Хулимсунт
Анемгурова (Вынгилева) Нина Яковлевна, манси, 1935 г. р., д. Хулимсунт
Анемгурова (Самбиндал.) Акулина Кирилловна, манси, 1933 г. р., с. Няксимволь
Анямов Владимир Степанович, манси, 1927 г. р., д. Хурумпауль
Бешкильцева (Костина) Варвара Тарасовна, манси, 1944 г. р., д. Вежакары
Вокуева (Анемгурова) Дарья Даниловна, манси, 1931 г. р., д. Няксимволь
Вынгилева Домна Гавриловна, манси, 1928 г. р., д. Кимкьясуй
Вынгилев Пётр Егорович, манси, 1920 г. р., д. В. Нильдино
Вынгилев Пётр Сергеевич, манси, 1908 г. р., д. В. Нильдино
Вьюткин Николай Васильевич, манси, 1929 г. р., д. Щекурья
Гындыбина Анна Кузьминична, манси, 1922 г. р., д. В. Нильдино
Канев Тимофей Ефимович, зырянин, 1928 г. р., с. Няксимволь
Костин Абрам Иванович, манси, 1926 г. р., д. Вежакары
Костин Виктор Константинович, манси, 1960 г. р., д. Вежакары
Костин Леонид Тарасович, манси, 1932 г. р., д. Вежакары
Куриков Никита Николаевич, манси, 1966 г. р., д. Суеватпавыл
Маслова (Вынгилева) Галина Петровна, манси, 1953 г. р., д. Яныгпавыл
Меров Рудольф Васильевич, манси, 1947 г. р., д. Хурумпауль
Мерова (Хатанева) Мария Сергеевна, манси, 1938 г. р., д. Хошлог
Мерова Оксинья Степановна, манси, 1932 г. р., д. Хурумпауль
Москвина Ульяна Филипповна, манси, 1929 г. р., с. Сосьва
Першина (Костина) Раиса Тарасовна, манси, 1955 г. р., д. Вежакары
Попова Александра Васильевна, зырянка, 1928 г. р., п. Берёзово
Садомина (Кугина) Татьяна Романовна, манси, 1929 г. р., с. Сосьва
Сайнахов Павел Прокопьевич, манси, 1939 г. р., д. Ломбовож
Самбиндалов Константин Васильевич, манси, 1917 г. р., д. Яныгпауль
Самбиндалов Николай Петрович, манси, 1938 г. р., д. Яныгпауль
Самбиндалов Тимофей Константинович, манси, 1952 г. р., с. Няксимволь
Самбиндалова Анна Константиновна, манси, 1946 г. р., д. Яныгпавыл

Самбиндалова Дарья Степановна, манси, 1933 г. р., д. Хулимсунт
Самбиндалова Елена Константиновна, манси, 1958 г. р., д. Яныгпавыл
Сетова (Вынгилева) Елена Кирилловна, манси, 1933 г. р., с. Саранпауль
Солянов Алексей Яковлевич, манси, 1927 г. р., с. Саранпауль
Таратов Николай Егорович, манси, 1959 г. р., д. Ломбовож
Таратова Елена Ивановна, манси, 1928 г. р., д. Ломбовож
Тасманов Василий Владимирович, манси, 1964 г. р., родовое поселение
р. Лэпл-я
Тасманова Варвара Васильевна, манси, 1936 г. р., д. Шайтанка
Тасманова Мария Васильевна, манси, 1951 г. р., р. Лэпл-я
Хозумов Николай Иванович, манси, 1932 г. р., д. Хурумпауль

Научно-справочное издание

С. А. Попова

С Л О В А Р Ь
мифоритуальной лексики северных манси

Формат 70x100/16 (170*240 мм)
Гарнитура Times New Roman, PT Serif
Тираж 127 экз.

Изготовлено ООО «ФОРМАТ-72», г. Тюмень.
Тел. 8-919-931-17-04. E-mail: format-72@yandex.ru
2024 г.



Попова Светлана Алексеевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Владеет мансийским и коми-зырянским языками.

Автор более 100 научных работ и публикаций, в т. ч. 11 монографий, фольклорных сборников и учебно-методических пособий:

- «Обряды перехода в традиционной культуре манси» (2003);
- «Мансийские календарные праздники и обряды» (2008);
- «Медвежий праздник на Северном Урале» (2011, 2017);
- «Этническая история и мифологическая картина мира манси» (2013);
- «Тагт ос Сакв махум потраныл – мойтаныл = Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Салы урнэ ойка мойтыт = Сказки оленевода» (2001);
- «Тагт ос Сакв махум потраныл-мойтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вораян махум мойтыт. Сказки охотников» (2010);
- «Пособие по развитию устной речи детей дошкольного возраста, не владеющих мансийским языком» (1994, 1996);
- «Обрядовая деятельность народа манси. Обряды жизненного цикла» (2010);
- «Изучаем Родной край. Программы и вопросники» (2010);
- «Песни и сценки медвежьего праздника манси: Хрестоматия» (в соавт. с Н. В. Лукиной, 2017);
- «Антология поэзии Медвежьего праздника северных манси» (2020).

Область научных интересов: семиотика культуры, фольклористика, обряды перехода, Медвежьи игрища манси.