

Вестник

Томского государственного

университета

№ 348

Июль

2011

- ФИЛОЛОГИЯ
- ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ
- КУЛЬТУРОЛОГИЯ
- ИСТОРИЯ
- ПРАВО
- ЭКОНОМИКА
- ПСИХОЛОГИЯ И ПЕДАГОГИКА
- БИОЛОГИЯ
- НАУКИ О ЗЕМЛЕ

НАУЧНО-РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ТОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Майер Г.В., д-р физ.-мат. наук, проф. (председатель); **Дунаевский Г.Е.**, д-р техн. наук, проф. (зам. председателя); **Ревушкин А.С.**, д-р биол. наук, проф. (зам. председателя); **Катунин Д.А.**, канд. филол. наук, доц. (отв. секретарь); **Аванесов С.С.**, д-р филос. наук, проф.; **Берцун В.Н.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Гага В.А.**, д-р экон. наук, проф.; **Галажинский Э.В.**, д-р психол. наук, проф.; **Глазунов А.А.**, д-р техн. наук, проф.; **Голиков В.И.**, канд. ист. наук, доц.; **Горцев А.М.**, д-р техн. наук, проф.; **Гураль С.К.**, д-р пед. наук, проф.; **Демешкина Т.А.**, д-р филол. наук, проф.; **Дёмин В.В.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Ершов Ю.М.**, канд. филол. наук, доц.; **Зиновьев В.П.**, д-р ист. наук, проф.; **Канов В.И.**, д-р экон. наук, проф.; **Кривова Н.А.**, д-р биол. наук, проф.; **Кузнецов В.М.**, канд. физ.-мат. наук, доц.; **Кулижский С.П.**, д-р биол. наук, проф.; **Парначёв В.П.**, д-р геол.-минер. наук, проф.; **Портнова Т.С.**, канд. физ.-мат. наук, доц., директор Издательства НТЛ; **Потекаев А.И.**, д-р физ.-мат. наук, проф.; **Прозументов Л.М.**, д-р юрид. наук, проф.; **Прозументова Г.Н.**, д-р пед. наук, проф.; **Пчелинцев О.А.**, зав. редакционно-издательским отделом ТГУ; **Сахарова З.Е.**, канд. экон. наук, доц.; **Слизов Ю.Г.**, канд. хим. наук, доц.; **Сумарокова В.С.**, директор Издательства ТГУ; **Сущенко С.П.**, д-р техн. наук, проф.; **Тарасенко Ф.П.**, д-р техн. наук, проф.; **Татьянин Г.М.**, канд. геол.-минер. наук, доц.; **Унгер Ф.Г.**, д-р хим. наук, проф.; **Уткин В.А.**, д-р юрид. наук, проф.; **Черняк Э.И.**, д-р ист. наук, проф.; **Шилько В.Г.**, д-р пед. наук, проф.; **Шрагер Э.Р.**, д-р техн. наук, проф.

НАУЧНАЯ РЕДАКЦИЯ ВЫПУСКА

Галажинский Э.В., д-р психол. наук, проф.; **Гураль С.К.**, д-р пед. наук, проф.; **Демешкина Т.А.**, д-р филол. наук, проф.; **Зиновьев В.П.**, д-р ист. наук, проф.; **Канов В.И.**, д-р экон. наук, проф.; **Кулижский С.П.**, д-р биол. наук, проф.; **Парначёв В.П.**, д-р геол.-минер. наук, проф.; **Прозументов Л.М.**, д-р юрид. наук, проф.; **Прозументова Г.Н.**, д-р пед. наук, проф.; **Черняк Э.И.**, д-р ист. наук, проф.; **Шилько В.Г.**, д-р пед. наук, проф.

Журнал «Вестник Томского государственного университета» включён в «Перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» (http://vak.ed.gov.ru/ru/help_desk/list/)

ИСТОРИЯ

УДК 39(4/9)

Н.В. Золотарёва

ЯВЛЕНИЕ АНТРОПОМОРФИЗАЦИИ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ОБСКИХ УГРОВ

Статья посвящена анализу антропоморфных изображений обских угров. Рассматривается соответствие изображений определенным этапам жизни человека: внутриутробное развитие, рождение и младенчество – обрядовая кукла, детство – игрушка девочек (кукла), взрослая жизнь – изображения духов, жизнь после смерти – изображения умерших. Дана характеристика изображений с точки зрения вешности и знаковости, прослежена эволюция материалов изготовления, выявлены функции.

Ключевые слова: обрядовая кукла; игрушки; изображения духов; изображения умерших.

Проблема очеловечивания окружающего пространства, наделения его духовными свойствами является одной из центральных при изучении традиционного сознания и ранних форм религии. В культуре обских угров антропоморфный облик придавали обрядовой кукле, детским игрушкам, изображениям духов и умерших. При этом каждая категория изображений соотносилась с определенным этапом в жизни человека. Охарактеризуем эти этапы, выявив в них функции антропоморфных изображений и проследив эволюцию конструктивных черт.

Первый этап жизни человека согласно традиционному мировоззрению обских угров – это внутриутробное развитие. Как только женщина понимала, что беременна, она начинала соблюдать строго определённые правила поведения. Манси на время пребывания ребёнка в утробе матери изготавливали куклу сос – заместителя ребёнка [1. С. 82]. Аналогичное антропоморфное изображение описано у хантов под названием Ушпай [2. С. 76–79]. Оно представляло собой фигурку величиной с большой палец, которую изготавливала пожилая женщина из кусочка мягкой чаги, которая служила туловищем, лицо имитировала монета. Делали изображение втайне от посторонних, в период, когда женщина была на нечётном месяце. Готовый сос освящали и украшали: на шею надевали бусы из бисера, прикрепляли косы. Куклу опоясывали нитью, концы которой висели сзади, за них куклу брали в руки [3. С. 265]. Сос предназначался для духа Сянь («Мать») и обеспечивал связь между ним и матерью ребенка [3. С. 265], или, по другим сведениям, между ещё не родившимся ребёнком и Сянь [1. С. 83]. Куклу хранили в мешке для рукоделия в красивом платке и мягкой шкуре. Впоследствии платок дарили духу Сянь. Периодически во время беременности будущая мать или кто-то из женщин брали куклу сос, целовали её. С помощью сос гадали, благополучно ли доживёт будущая мать до родов, хорошо ли развивается ребёнок [3. С. 265–266].

Второй этап жизни – рождение и младенчество. После рождения ребёнка сос разбирали, и составные части полностью использовали: нитью перевязывали пуповину, в растворе с сожженной чагой обмывали ребенка, чагу вместе с бобровым мускусом использовали и при обрядах очищения, нитки с бисером надевали на ручки новорожденному в качестве оберега [2. С. 78]. Интересен тот факт, что послед у юганских хантов повитуха обряжала «как куклу» – в платок, халат-сак, перевязанный поясом, или в кусочек красной тка-

ни. «Куклу» помещала в берестяную коробочку и в этот же день уносила в специальное место за селением, где привязывала к дереву с восточной или южной стороны черёмуховым прутиком на высоте человеческого роста. Дерево выбирали в зависимости от пола ребёнка: послед мальчика вешали на кедр или сосну, а девочки – на берёзу [4. С. 213]. Данная традиция прослеживается и у манси [5. С. 91–92]. И сос, и послед можно назвать «обрядовой куклой». Как видим, обские угры куклу – заместителя ребенка – разбирали после его рождения, а послед хоронили. Данные действия можно трактовать как ритуал, подтверждающий переход ребенка из иного, «невидимого» мира в мир людей. Переход символизировала смена кукол. Это говорит о том, что обрядовая кукла мыслилась первой материальной формой ещё не родившегося человека и несла в себе несколько функций: в виде сос-знака, выражающего связь матери / ребенка и Сянь, мантики, а в виде куклы-последа – очистительную и охранительную.

Третий этап – детство. Антропоморфных изображений среди игрушек мальчиков нами не выявлено. Жизнь девочки в этот период связана с куклой. Статус девочки в будущем – хранительница очага, мать, поэтому посредством игры в ней воспитываются такие личные качества, как хозяйственность, женственность, доброта, терпение. Ухаживая за куклой-дочкой, девочка познаёт правила ухода за ребенком [6. С. 59, 61]. Таким образом, игра с куклой способствует выработке у девочек определенных личностных характеристик и трудовых навыков. В этом проявляются психологическая и социальная функции кукол, но этим ее функции не ограничиваются. Куклы у хантов резко различаются по половым и возрастным признакам. Есть «куклы-мужчины», «куклы-женщины» и «куклы-дети». Изготавливая их, ребенок отмечает определенные особенности человека, оформляя игрушку соответственно им [7. С. 43]. Обращаясь к внешнему виду кукол, следует указать их наиболее отличительный признак – все куклы не имеют лица, чтобы в них не вселились «духи» [8. С. 62]. Согласно традиционному мировоззрению хантов и манси в изображение с лицом вселяется душа. Главное различие кукол связано с их одеждой. Последняя аналогична традиционному верхнему костюму взрослых. Подборка материалов и детализировка украшений производились настолько тщательно, что одетая кукла становилась двойником человека, доступным пониманию ребенка [9. С. 122–123].

С учетом конструктивных характеристик кукол можно разделить на два вида. Наиболее архаичными признаны куклы, у которых в качестве основы используются клювик и шкурка птицы. Такие куклы имеются у северных хантов и зафиксированы в этнографической литературе у восточных хантов на Салыме, Васюгане [8. С. 63]. Что касается манси, то данных кукол у них не выявлено. Другой вид – это куклы обских угров, сделанные из ткани. Их главным конструктивным элементом является вертикальный стержень «тулова» из свернутой в несколько слоев полосы ткани, согнутой посередине. Верхняя часть свернутой ткани (на сгибе) считается головой и по сути заменяет клюв птицы. Интересно, что у восточных хантов наблюдается несколько вариантов оформления лица: на р. Юган его рисунок из цветных полос близок овалу или полуовалу и в последнем случае напоминает утиную головку; на р. Аган и р. Тромъеган рисунок из полос имеет форму сердечка; на р. Пим – концентрических кругов [10. С. 20].

Как видим, точкой отсчета в эволюции обско-угорских кукол следует признать изготовленные из шкурки с птичьим клювом. Образ куклы-человека выражался посредством телесной оболочки птицы. Данное обстоятельство представляется неслучайным. Его трактовка предполагает обращение к глубинным мифологическим основам человеческого мышления. Одним из его признаков является то, что «первобытный» человек не выделял себя отчетливо из окружающего природного мира и переносил на природные объекты свои собственные свойства [11. С. 164–165]. Характерной чертой в понимании хантами животного мира было полное или частичное уподобление его человеку [12. С. 155–156]. Очевидно, использование для основы куклы-человека шкурки птицы раскрывает данный архаичный пласт в воззрениях обских угров.

При этом важно подчеркнуть, что птичий клюв становился куклой и приобретал значение человека, только если на нем появлялась одежда. Следует отметить, что у хантов зафиксирована игрушка-олень с туловом из клюва водоплавающей птицы, рога имитирует вставленная в носовое отверстие изогнутая грудная косточка птицы. Характерно, что олени из «клювиков» предназначались для девочек, ими изготавливались и хранились [13. С. 234].

Таким образом, «голый» утиный клюв мог изображать оленя, но клюв, обернутый в ткань, олицетворял человека. Следовательно, первым, что отделяло в игрушках «человека» от «животного», являлось не создание антропоморфного облика, а введение материала, созданного человеком [14. С. 243]. Большое внимание, уделяемое одежде кукол, неслучайно. Особенно тесные отношения в рамках мифологического сознания связывали человека с одеждой. Одежда семантически эквивалентна таким понятиям, как кожа, шкура. В более широком смысле одежда являлась воплощением внешнего образа человека, его «материализованной субстанцией» [15. С. 134]. На всех обско-угорских куклах присутствует комплект верхней одежды, повторяющей взрослую. Однако процесс одевания кукол был, видимо, очень длительным, и одежда, имитирующая подлинный костюм, – явление довольно позднее. Вначале

это была не игрушечная одежда, а ее символ – кусочки ровдуги, ткани. Достаточно было символически обозначить одежду, чтобы подчеркнуть в игрушке образ человека, отделить его от животного мира [14. С. 243–244]. Дальнейшее развитие куклы шло в русле вытеснения из куклы её «природной» основы. Игрушка полностью входила в рукотворный мир людей. Появились куклы из кусочков цветных тканей. Указанные превращения кукол видимо отразили формирование новой парадигмы в человеческом мышлении – разделение человека и природы, установление между ними субъектно-объектных отношений.

Важной функцией кукол является подготовка к восприятию мифологической картины мира. Образ человека в кукле, как отмечено выше, передается через шкурку птицы, и тем самым отождествляются две разновидности живых существ. Образ птицы в мифологии обских угров многогранный. Он служит воплощением демиурга – кулика у хантов и гагары у манси, эманацией верховного владыки Торума и его сыновей, включая Мирсусне-хума, богини земли Калтась-экви, преобразованным обликом культурного героя Эква-пырьсь [16. С. 63, 172, 272, 298–299, 353]. Разносторонность мифологического образа птицы, наделение его различными ипостасями естественного и сверхъестественного свойства, очевидно, несли идею единства окружающего мира в разных формах его бытия. Кукла способствовала усвоению данной идеи, она незаметно и исподволь своей материальной основой подготавливала детское сознание для этого будущего мировоззренческого вывода.

Кукле в традиционной культуре обских угров присущи также креативная и гносеологическая функции. Исследовательница хантской культуры на эмном уровне А.М. Тахтуева определила игрушки как «набор предметов будущих занятий в миниатюре» [6. С. 62], т.е. уменьшенных копий реальных предметов. Преобразование вещи в модель, по мнению классика этнологии К. Леви-Стросса, имеет далеко идущие последствия. Оно делает многообразной власть человека над подобием вещи [17. С. 132].

Во-первых, человек становится субъектом – активным деятельностным началом, влияющим на процессы, явления, вещи через их моделирование. Сюжет с включением таких категорий, как творец, человек, кукла, игра, неоднократно обыгрывается в обско-угорской мифологии. В ней отождествляются люди и куклы, первые определяются через вторых как «кукольнолицые». Переход от мифического времени к «человеческому» характеризуется так: «В дальнейшем настанет на свете кукольный век, настанет на свете кукольное время, до окончания песни, до окончания сказки» [16. С. 118]. Составитель и автор вводной статьи к цитируемому изданию Н.В. Лукина трактует текст следующим образом: люди – это куклы богов, которыми они забавляются [18. С. 43]. Мысль следует продолжить: люди уподобляются богам-творцам, когда играют в куклы.

Во-вторых, обращение к модели, по мнению К. Леви-Стросса, предоставляет возможность перейти от чувственного восприятия к «умопостыгаемым измерениям», при этом в уменьшенной модели познание целого предшествует познанию частей [17. С. 132–133].

Поскольку кукла служит моделью человека, она должна нести существенную информацию о нем самом. В связи с этим в центре внимания оказывается запрет на изображение лица. С учетом его трактовки кукла становится эквивалентом понятия «человек» в его телесной, соматической составляющей. Таким образом, антропоморфным изображением третьего этапа является кукла, выполняющая психологическую, социальную, мировоззренческую, креативную и гносеологическую функции.

Четвертый этап – взрослая жизнь. Данный этап связан с изображениями духов. Исходя из того, имеет ли дух определённое местонахождение или нет, К.Ф. Карьялайнен выделяет две большие группы: духи, привязанные к определенной местности и непривязанные. К первой группе он отнёс семейных и родовых духов, а ко второй – всеобщих [19. С. 7–8]. Семейные духи представляют собой мужские антропоморфные изображения из дерева, реже – металла или камня. Хранятся данные изображения дома. В число семейных духов также входят юнхи – посредники между людьми и злым началом. Подавляющее большинство их изображает женщин, изготавливается из дерева и помещается в берестяные кузовки, подвешенные к дереву. Среди юнхов имеются и металлические изображения. Например, Пуйос – женский дух, оказывающий помощь роженицам. Он представляет собой свинцовое изображение с заострённой головой, обозначенными чертами лица и обрубками-руками [20. С. 25, 55]. Изображения семейных духов чаще всего обмотаны тканью или вообще раздеты.

Местные духи представляют собой деревянные антропоморфные изображения и хранятся на специальных священных местах в амбарчиках или рядом с ними. В большинстве случаев это мужские фигурки, имеющие заострённые головы. Особый интерес вызывают мансийские изображения жен местных духов. В качестве основы для них используются ткань, шкура зверя, металлическое зооморфное изображение, дерево [21. С. 19–20, 26–30, 59–61]. Для изображений местных духов характерно наличие тканевой обмотки. Всеобщие духи изображений не имеют, если только они не предстают одновременно и местными покровителями.

Что касается функций, то их нельзя чётко выделить у семейных и местных духов, настолько общими они являются для обоих видов. Семейные духи охраняют стада оленей, помогают в охоте и рыбной ловле, способствуют сохранению здоровья, заботятся о супружеском счастье, защищают жилище от вторжения злых духов. Важное место в деятельности местных духов занимает оказание помощи в добыче средств пропитания, но не менее важна и другая часть их обязанностей – обеспечение счастья и благополучия: они должны давать здоровье, благословение детям, сглаживать жизненный путь своим почитателям [19. С. 26].

Таким образом, мужские изображения семейных и местных духов представляют собой деревянные антропоморфные изображения. У женских изображений духов обнаруживаются более архаические черты. Очевидно, их первоосновой была шкура зверя, позднее сменившаяся металлическими изображениями животных и тканью, и кусок дерева, трансформировавшийся в антропоморфные деревянные изображе-

ния. Характерной чертой всех изображений домашних и местных духов была детальная проработка черт лица и использование условной одежды, что отличало их от кукол, в которых основное внимание уделялось наряду. На основе этого можно сделать вывод, что данные изображения олицетворяют только духовное начало и одновременно символизируют нивелировку материального.

Пятый этап – бытие после смерти. После смерти человека нужно было изготавливать иттэрма – вместилище реинкарнирующей души. Обычай его изготовления связан с представлениями о способности этой души вселяться в изображение человека после его физической смерти [22. С. 143]. Пожилая женщина в кусочке дерева для дымокура вырезала углубление наподобие человеческой фигуры длиной 4–5 см, плавил свинец на костре в жестяной банке и заливала его в углубление. Затем все женщины начинали шить одежду для иттэрма: малицу (для мужчины) или халат-сак (для женщины). Такой способ изготовления изображений умерших бытовал у одной из групп северных хантов [2. С. 136–137]. Существует и другой способ изготовления иттэрма у хантов. Изображение делается из ткани: родственники умершего человека берут небольшую новую тряпку, сворачивают её пополам, а в место изгиба вставляют пучок волос умершего. Затем складывают пополам, обмотав ещё одной тряпкой; на получившееся изображение надевают рубаху, если умер мужчина, или халат-сак, если женщина [23. С. 162]. У манси иттэрма представляет собой небольшую фигурку, изготовленную из дерева или ткани, с монетой вместо лица [24. С. 316]. Основа фигурки может быть и металлической. В любом случае на основу надевается наряд. Нередко основа отсутствует вовсе, а иттэрма образуют уменьшенные копии летней и зимней одежды [25. С. 59–60].

Вопрос о наиболее архаичном материале для иттэрма сегодня нельзя решить однозначно. З.П. Соколова отдаёт приоритет металлу, а появление деревянных фигурок объясняет нехваткой материала [26. С. 41]. Вместе с тем с учётом экологического фактора и распространенности антропоморфных изображений из дерева нельзя исключать и его как архаичную основу фигурок. Ещё одним материалом для изготовления изображений умерших была ткань. О её древнем бытовании в указанном качестве свидетельствует то, что из ткани до сих пор изготавливают изображения умерших шаманов. Позднее к ткани добавляется одежда. В более современном варианте изображения делают уже без тканевой основы, с использованием только одежды. Для изображений умерших характерно отсутствие единого канона в оформлении лица: у одних черты процарапывались или вырезались, а у других вообще отсутствовали. Это объясняется тем, что изготовление иттэрма и почитание его как предка-покровителя были делом каждой отдельной семьи [22. С. 159]. Если в оформлении лица не прослеживается единообразия, то применительно к одежде этого не скажешь. На всех иттэрма присутствует комплект одежды – несколько рубах или платьев, халат, суконный гусь или кафтан, меховые малица, совик или шу-ба. На основании этого можно сделать вывод о том, что данные изображения обязательно должны быть

внешне похожи на человека, поскольку одежда трактуется как выражение материального начала в нём. Следовательно, хоть иттэрма и мыслилась как пристанище души, но ее конструктивные характеристики подчеркивали материальное, телесное начало в человеке. Таким образом, иттэрма символизировала психосоматическое единство человека в традиционной культуре обских угров.

Итак, в традиционной культуре обских угров антропоморфные изображения сопровождают человека на протяжении всей жизни, но на каждом этапе они имеют различные функции и символику. При этом границы человеческого бытия не совпадают с рубежами физического существования. Они мыслятся шире последних и таким образом замыкают цикл бытия, включающий мир реальный и мир потусторонний.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Попова С.А.* Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.
2. *Талигина Н.М.* Обряды жизненного цикла у сыньских хантов. Томск, 2005.
3. *Соколова З.П.* Манси. Родильные обряды // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 265–269.
4. *Мартынова Е.П.* Семейные обряды и традиции. Родильный обряд // Салымский край. Екатеринбург, 2000. С. 212–217.
5. *Попова С.А.* Мансийские календарные праздники и обряды. Томск, 2008.
6. *Тахтуева А.М.* Игры и игрушки в традиционном воспитании хантыйской семьи // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1996. Вып. 3. С. 58–65.
7. *Оберталлер П.М.* Материалы о хантыйских куклах // Советская этнография. 1935. № 3. С. 42–49.
8. *Федорова Н.Н.* Традиционная игрушка Обского Севера: куклы, олени. Синкретический характер игры и игрушки // Космос Севера. Екатеринбург, 2002. Вып. 3. С. 59–65.
9. *Ренсон-Правдин А.Н.* Игра и игрушка народов Обского Севера // Советская этнография. 1949. № 3. С. 109–132.
10. *Тахтуева А.М.* Хантыйская колыбель, детская одежда и кукла // Народы Северо-Западной Сибири. Томск, 1994. Вып. 1. С. 15–20.
11. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 2000.
12. *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
13. *Федорова Н.Н.* Традиционная игрушка хантов – олень и ее синкретичный характер // Система жизнеобеспечения традиционных обществ в древности и современности. Теория, методология, практика. Томск, 1998. С. 232–234.
14. *Павлинская Л.Р.* Игрушка и мир ребенка в традиционных культурах Сибири // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988. С. 222–252.
15. *Рындина О.М.* «Философия вещей» как универсалия традиционного мировоззрения // Традиционное сознание: проблемы реконструкции. Томск, 2004. С. 127–139.
16. *Мифы, предания, сказки хантов и манси.* М., 1990.
17. *Леви-Стросс К.* Неприрученная мысль // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1999. С. 112–336.
18. *Лукина Н.В.* Введение // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.
19. *Карьялайнен К.Ф.* Религия Югорских народов. Томск, 1995. Т. 2.
20. *Иванов С.В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.
21. *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культовые места (XIX – нач. XX в.). Новосибирск, 1986.
22. *Соколова З.П.* Изображения умерших у хантов и манси // Шаманизм и ранние религиозные представления. М., 1995. С. 143–173.
23. *Соколова З.П.* Ханты. Погребальные обряды // Народы Западной Сибири. М., 2005. С. 152–165.
24. *Федорова Е.Г.* Изображения умерших у современных северных манси // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археологических совещаний: Материалы XV Междунар. Зап.-Сиб. археол.-этнограф. конф. Томск, 2010. С. 315–317.
25. *Соколова З.П.* Иттэрма // Мифология манси. Новосибирск, 2001.
26. *Соколова З.П.* Использование металла в культовой практике обских угров // Этнографическое обозрение. 2000. № 6. С. 30–45.

Статья представлена научной редакцией «История» 22 марта 2011 г.