АНТРОПОЛОГИЯ

Т. В. Волдина

ОТРАЖЕНИЕ МНОГОКОМПОНЕНТНОСТИ КУЛЬТУРЫ КАЗЫМСКИХ ХАНТОВ В ФОЛЬКЛОРНЫХ МАТЕРИАЛАХ О БОГИНЕ ВУТ ИМИ

Важнейшей составляющей традиционной культуры обских угров являются культы духов-покровителей — выдающихся богатырей-предков. В древности обожествляемая личность постепенно превращалась в средство существования общества, организации его жизни. Культ предка можно рассматривать как культуuroобразующий фактор и даже культурную модель традиционного общества, служившую целям выживания и приспособления людей к новым историческим условиям, выстраивания отношений с окружающим миром.

В статье рассматривается образ одного из духов-покровителей хантыйского народа — Казымской богини-воительницы (известной в литературе также как *Вут-ими* или *Касум-най*), отраженный в фольклоре казымских и других групп хантов, сосьвинских манси и ненцев. «История» её жизни указывает на постоянные миграции и освоение новых территорий в древние времена, объясняет контакты предков казымских хантов с соседними этническими группами.

Цель работы — раскрыть характер межэтнических и внутриэтнических связей казымских хантов на основе фольклорных текстов о *Вут ими* с опорой на культурно-исторический, описательный, функционально-семантический и типологический методы, с учётом уже имеющихся разработок по данной теме.

В качестве историко-этнографического источника, содержащего информацию о межкультурных коммуникациях казымских хантов, автором рассмотрены как опубликованные ранее песни, сказания и предания о *Вут-ими*, включая сведения о её зооморфных образах, атрибутике, эпитетах, так и новый материал, записанный автором от информантов. Автор отмечает, что в образе главного духа-покровителя р. Казым просматриваются пермские черты. В языке, фольклоре, культурных традициях ярко выражены устойчивые контакты с мансийской территорией. Хантыйские предания указывают также на значительное влияние ненецкой культуры (прежде всего в сфере оленеводства). Мифология брачных отношений богини с хантыйскими богатырями отражает родство и характер внутриэтнических отношений хантов: казымской группы с другими локальными образованиями (иртышскими, пимскими и другими хантами).

Ключевые слова: *Казымская богиня, казымские ханты, сосьвинские манси, ненцы, духи-покровители, межэтнические контакты.*

Введение

Значительное место в фольклоре обских угров отводится богатырям-предкам, образы которых легли в основу культа духов-покровителей. Их влияние могло распространяться на все диалектно-этнографические группы или связывалось только с локальными общностями и конкретными родами. Священные песни-танцы наиболее значимых духов исполнялись на медвежьих игрищах, в них, а также в героических песнопениях и сказаниях повествуется об их былых деяниях.

Одним из широко почитаемых обско-угорских духов-покровителей является Казымская богиня (хант. *Вут ими*, *Касум най*, *Касум ими*, манс. *Касум-эква*, *Касум талях эква*, лес. нен. *Касум пуца*). Жители р. Казым называют её *Пуни Щащи* 'дух-бабушка', так как считают её своим предком; особые почести ей оказывают лесные ненцы Нумто, манси Северной Сосьвы, восточные ханты. В священных текстах она предстаёт как *най* — светлое женское божество, а также как богиня-мать и воительница, дочь верховного бога *Торума*, является духом

миш¹. Она имеет священные образы соболя, горноста, златокрылого селезня (утки-кряквы) и черной кошки. Охранителями духа-покровителя р. Казым являются потомки большого князя Молдана — представители рода Молдановых.

Касум ими занимает исключительное положение в обско-угорской богатырской эпике, так как речь идет об ярчайшем и могущественном образе женщины-богатырки, покровительствующей одной из влиятельных групп хантыйского общества. Согласно народным сказаниям, героиня не уступает богатырям-мужчинам, проявляя отвагу, ярость, мощь и решительность, а также исключительное владение магическими способностями. В актуальных верованиях её сила как духа признаётся далеко за пределами Казымской территории, и нередко переносится на представителей этнической группы, через которых проявляется её влияние².

О древности образа Казымской богини говорят слова её священной песни, где описываются деяния женщины-воительницы: «В далёкие времена песенной поры, / В далёкие времена сказочной поры» (Молданов Т. А., Молданова Т. А., 2000: 15). Это доисторические времена, когда жили далёкие предки, пожелавшие своим потомкам, что они «...когда-то хантыйской женщины вечный мир заповедуют, хантыйского мужчины вечный мир заповедуют» (*Най-вэрт...* 2011: 3–4). В то же время, считается, что сами казымские ханты как этническая группа, которой покровительствует богиня, не являются древнейшим населением Казыма и сформировались как группа сравнительно поздно (Дмитриева, 1999: 53).

В фольклорных произведениях о Казымской богине упоминается становление духов-покровителей разных рангов. По их мифологическим характеристикам Т. А. Молданов и Т. А. Молданова выделили три группы обитателей Казымской территории на момент её освоения *Вут ими*. Эта классификация может служить косвенной подсказкой для определения этнических компонентов, участвовавших в этногенезе местного таёжного населения. «Местное» население — это *Вур меңки* (лесные сверхъестественные существа высокого роста с огромными глазами), в свите богини они охраняют оленей, готовят пищу, прокладывают дороги; и охотники — *вэнт лоухат* (лесные духи). «Память» о них довольно скудная. И только «жизнеописание» *Вут ими*, покровительствующей людям *Моц* (их связывают с «различными южными компонентами» в культуре обских угров) служит отправной точкой для начала «истории» казымских хантов (Молданов, Молданова, 2000: 4–5), отражает их контакты с другими группами на момент их сложения как локальной группы хантыйского этноса. Рассмотрению этнических компонентов, участвовавших в её формировании, по материалам фольклора и связанного с ним этнографического материала и посвящена данная работа.

Материалы и методы

Работа основана на фольклорных материалах о *Вут ими*:

– Сказании о жизни девушки-богатырки на Северной Сосьве в качестве сестры семейных братьев, где она проявляет крутой нрав и совершает первые воинские подвиги. Текст записан В. Н. Чернецовым в 1935 г. у сосьвинских манси (Мифы... 1990: 388–400), есть также его краткий пересказ (Соколова, 1993: 73–74).

– Тексте священной песни Казымской богини, повествующий о её расправе над ненецким богатырём и освоении бассейна Казыма, духом-покровителем которого она становится, в записи и переводе Т. А. Молданова и Т. А. Молдановой (2000: 14–26). Этот сюжет бытует в виде сказаний и легенд (*Най-вэрт...*, 2011: 8; Соколова, 1993: 29–30). Исполнялись и другие

¹ *Миш* (хант.), *мис* (манс.) — лесные антропоморфные невидимые мифические духи, близкие людям фратрии *Мось*.

² В настоящее время наиболее высокий процент литераторов, ученых, деятелей культуры среди обских угров представлен выходцами из казымских хантов. Среди факторов, оказавших на формирование лидерских качеств представителей этой группы — архетипический образ их духа-покровителя. Об этом писали многие авторы.

священные песни *Вут-ими*, каждая из которых подробно освещала одну из сторон «биографии» богини, они отличались от указанных версий (ПМА). Известны также ненецкие предания о женщине-кэхэ, близкие бытующим хантыйским текстам о *Вут ими* (Lehtisalo, 1924; Лехтисало, 1998: 78–79).

– Восточно-хантыйское предание о связи Казымской богини с появлением оленеводства у хантов, о её атрибуте — двухсторонних нартах, его краткая запись на русском языке осуществлена В. М. Кулемзиным и Н. В. Лукиной на Тромъегане (Легенды ..., 1973: 146; Мифы..., 1990: 78–79).

Известна также группа текстов, где рассматриваются частные моменты, например, былички о происшествиях, где образ богини присутствует как оберегающий или назидательный. Здесь они не рассматриваются. На данном этапе в России пока не изучены в должной мере тексты, записанные финскими и венгерскими исследователями в сер. XIX — начала XX вв. Поэтому данную работу можно рассматривать как предварительный этап в изучении обозначенной темы.

Среди полевых записей автора — сюжет текста священной песни Казымской богини на русском языке, где представлена отличная от опубликованной версия её жизни с ненцем-богатырем, а также предание пимских хантов об их «безголовом» духе-покровителе.

При работе с фольклорными текстами применены культурно-исторический, описательный, функционально-семантический и типологический методы.

Пермские черты в облике богини

Становление угорских и пермских народов исторически сопряжено с периодическими миграциями на прилегающих к Уралу землях. В комплексе традиций, связанных с Казымской богиней, обращают внимание несколько моментов, указывающих на связь её образа с пермским миром³. Рассмотрим их по порядку.

Согласно фольклорным данным, у Казымской богини «много кос имеющая голова», а в юности, где она предстает сестрой семи братьев — у неё «косы медными птичками украшены» (Мифы..., 1990: 388). В народе образ *Вут ими* представляют следующим образом: её косы — это змеи («бабушкины косы»), завязки на её *сахе*⁴ — живые ящерицы («бабушкины завязки саха»). Это описание очень напоминает богинь на прикамских бронзовых изображениях V–XI вв., относящихся к пермскому звериному стилю, в которых легко прочитываются мифологические мотивы народов ханты и манси (Эренбург, 2017). В сложных зооантропоморфных женских образах пермского звериного стиля зафиксировано присутствие птиц, змей и ящериц: «В верхней части изображения обычно помещены птицы и млекопитающие — представители верхнего мира, а в нижней части — различные существа, обитающие под землей и в воде (змеи, рыбы, ящерицы и т. д.)» (Грибова, 1975: 10). При этом если птица у финно-угорских народов олицетворяет собой душу и связь с верхним миром, то змеи и ящерицы считались существами опасными. В коми-пермяцкой культуре, например, ящерица представлялась атрибутом колдунов, ассоциируется с женским началом, а также является символом неуязвимости (Лобанова, 2017: 459), а по материалам коми и русских змей первоначально выступали как «защитницы и покровительницы рода», но в то же время они олицетворяют собой колдовство, болезни и смерть (Голубкова, 2010: 386).

Таким образом, присутствие змей-кос и ящериц-завязок в сакральном облике древней богини может трактоваться как её запредельная магическая сила. В хантыйском народе змеи

³ Здесь имеются в виду не только связи с предками коми, коми-пермяков и удмуртов, но и вхождение обских угров в более широкую общность, для которой характерен пермский (урало-сибирский) звериный стиль.

⁴ *Сах* — женская двойная орнаментированная шуба из оленьего меха, в которой по мнению искусствоведов «зашифрован» образ Вселенной, представление о трёх мирах.

и ящерицы считаются *емау вой* ('священное животное'), их нельзя убивать. У некоторых локальных групп запрещалось смотреть на ящерицу, а случайно увидеть её — предвестник смерти. Казымские ханты, увидев погибшую ящерицу, бережно переносили её на чистое возвышенное местечко, выражая этим уважение к ней как атрибуту своей богини (ПМА).

Сакральное название одного из зооморфных образов богини — *кань* (коми: 'кошка', сравни хант.: *кати*) также указывает на возможное пермское происхождение культа. Считается, что лексема коми-языка *кань* 'кошка' появляется около 1 тыс. н. э. и произошла от слов *кань-кань* 'неслышно, бесшумно, незаметно (о движении)', *кань-каньён*, *канебён* 'украдкой, тайком' (Лыткин, Гуляев, 1970: 116; Федосеева, 2018: 194). Именно это качество животного, судя по текстам жизнеописаний *Вут ими*, востребовано богиней в особых случаях, помогая ей незаметно скрыться от преследования, узнать важную информацию. Один из её эпитетов — «богиня в образе чёрной кошки». А территорию, которой она покровительствует, — бассейн р. Казым — называют «Земля Кошачьего Локотка». Что несколько перекликается с легендой «лесных финнов»⁵, согласно которой «Земля — это огромная Кошка, она все время спит» (Эренбург, 2014: 60).

В пермских культурах кошка первоначально была наделена высоким сакральным статусом, подчеркивается её связь со сверхъестественным (Голева, 2011: 176), отмечаются также сложившиеся параллели между женщиной и кошкой (Федосеева, 2018: 198). Среди общих с пермскими народами обско-угорских поверий — способность кошки уберечь хозяев от неприятностей, включая опасность смерти⁶.

Стоит обратить внимание и на другой, антропоморфный образ богини-воительницы. Согласно священным текстам, героиня носила кольчугу («с мелкими чешуйками, чешуйчатое одеяние»), имела саблю («светлой обской волне подобную»). Воинский облик имеет и культовое изображение богини, представляющую собой женскую фигуру, одетую в панцирь⁷ (Соколова, 2000: 189). Ритуальное изображение богини представляет собой достаточно редкое, если не единственное в своём роде явление. В его основе сложносоставной каркас фигуры из прутьев, и аналоги подобной конструкции в культовой атрибутике XIX–XX вв. у северных хантов и манси не известны. Особенным является и «лицо» богини, состоящее из серебряных пластин-очелий, в погребениях они обычно были частью убора человека, имеющего высокий сакральный статус, а также могли употребляться для украшений персонажей местного пантеона (Бауло, Фёдорова, 2005). Возможно, необходимые пояснения к данному изображению могут дать пермские материалы.

Исторические связи казымских хантов с мансийской территорией

Казымская богиня происходит родом с верховьев Северной Сосьвы — района, который «ввиду своего географического расположения всегда играл важную роль независимо от того, в каком этническом составе жило на нем обско-угорское население... Это не только территория источников рек (Конды, Пелыма, Северной и Малой Сосьвы), но одновременно и источников этнической жизненной силы, духовности, которая постоянно возобновляет культуру»

⁵ В источнике упоминаются бярмы или биармцы — народ, скорее всего финского происхождения, по одной из версий обитавший в бассейне Северной Двины.

⁶ Более подробно образ кошки у казымских хантов в сравнении с пермскими материалами рассматривается в статье, подготовленной автором совместно с филологом И. М. Молдановой.

⁷ Одно из святых мест богини на р. Кельс-Юган недалеко от д. Юильск, после событий 1933–1934 гг., было оставлено. В 1962 г. под давлением районных властей, в качестве показательной акции борьбы с религией, это культовое место было уничтожено, а изображение *Вут ими*, известное также, как «Серебряная женщина» (из-за значительного количества накладных серебряных пластин-очелий на культовом изображении богини), хранившееся в священном амбарчике, поступило в Ханты-Мансийский окружной краеведческий музей (ныне — Музей Природы и Человека).

(Дмитриева, 1999: 62). По мнению Е. Шмидт, северная, верхнесосьвинская часть манси, которая «уже несколько столетий тому назад начала распространять свои тенденции на северо-восток», оказала немалое влияние на историю хантов (Там же). Считается также, что данная территория могла быть первоначально заселена и предками хантов, часть которых из-за столкновений на религиозной почве мигрировала на Казым (Молданов, Молданова, 2000: 89). Исследователями неоднократно отмечалась близость культурных традиций казымских хантов и сосьвинских манси. В своих дневниковых записях 1933–1934 гг. В. Н. Чернецов приводит слова информанта-манси, «что вогулы не проводят разницы между собою и остяками <...> казымцев вогулы называют *Касум манси*, *Касум махум*, а те называют вогул *хантэ*» (Источники...1987: 189).

О взаимосвязях этих групп красноречиво говорят фольклорные и этнографические материалы. Так, матерью Казымской богини считается женщина-богатырка *Нярас-най-эква* — покровительница верхнесосьвинских манси, имеющая зооморфный образ лягушки. Хранители священных мест периодически поочередно (раз в три года) перевозили культовые изображения богинь друг к другу «в гости»: «дочь» к «матери» на Северную Сосьву или «мать» к «дочери» — на Казым (устное сообщение исследователя верхнесосьвинских манси С. А. Поповой; получившее подтверждение в период поездки автора в Няксимволь — ПМА 2019). Образ лягушки очень почитаем на Казыме, где её ласково именуют «среди кочек живущая женщина» — один из эпитетов *Нярас-най-эквы* и на Северной Сосьве. Считается, что она приносит семейное счастье, по поведению лягушки пожилые женщины могли предсказывать девушкам количество детей и будущую судьбу⁸. По традиции казымцев категорически запрещено причинение вреда лягушкам [ПМА, 1993; Волдина 1995: 111–112].

Сосьвинские манси считают *Нярас-най-эква* хозяйкой ценных пушных зверей — соболя, горностая, бобра и выдры (Бауло, 2001: 103), занимающих заметное место и в мировоззрении хантов Казыма⁹. При этом горностай и соболь — являются зооморфными образами и богини *Вут ими*, один из её эпитетов: «богиня в образе чёрного соболя, богиня в образе красного соболя», и «подвластную» ей территорию называют также «Землёй Соболиных Коленей».

В сказании сосьвинских манси, известном и казымским хантам, повествуется о сестре и семи братьях. Однажды братья жестоко подшутили над сестрой, сбив стрелами птички с её накосных украшений. Рассердившись, сестра нарекла им неудачи в охоте, вследствие этого наступил голод. Девушка сама отправилась на охоту, одной стрелой добыв семь оленей. При этом она вынуждена была сразиться с семьёю охотниками-ненцами, легко победив шестерых, но чуть не погибнув от рук седьмого. Увидев из-под шлема косу, ненецкий богатырь понял, что перед ним женщина и поспешил посвататься к ней (Мифы... 1990: 388–400; Соколова 1993: 73–74).

Этот период жизни Казымской богини запечатлен в её эпитетах: «с предгорья святого камня, священного камня женщина-богиня», «у Порога Священного Камня великая *най*». Также именуют казымские ханты и *Лев кутуп ики* (манс. *Тагт-котиль-ойка*) — духа-покровителя Срединной Сосьвы¹⁰: «у Порога Священного Камня дух». Он считается старшим братом *Вут ими* и входит в пантеон «великих» божеств казымских хантов, его священная песня-танец — обязательный номер сакральной части медвежьих игрищ. Среди других

⁸ Способ гадания на лягушке: брали лягушку и задавали ей вопросы, лягушка имеет способность надуваться и сжиматься, это поведение животного служило способом получения от неё «ответов» (ПМА).

⁹ Когти соболя, например, использовались при народном лечении для «выцарапывания» прилипшей к человеку «бродячей» души (т.н. нежелательное вселение), кусочки шкурки водных животных бобра и выдры использовались для обрядов очищения... (ПМА)

¹⁰ *Лев кутуп ики* — дух-покровитель территории в предгорьях Урала на водоразделах Малой Сосьвы, Северной Сосьвы, Ляпина и Хулги.

общих мифологических черт *Касум най* и *Лев кутун ики*: они — дети верховного бога Торума, внуки богини *Калтац*;¹¹ им прислуживают «густых лесов духи-меуки». Казымские ханты считают, что родной брат богини приносит им счастье в оленеводстве¹². Предполагается, что в историческом прошлом он выступал духом-покровителем хантов, переселившихся с подвластных ему земель на Казым (Молданов, Молданова, 2000: 87–88).

Установлено, что мансийский компонент прослеживается в составе хантыйского населения Казыма и представлен фамилиями местных жителей (Соколова, 1993: 74). Некоторые современные этно- и антропотопонимы Казыма также непосредственно связаны с историей формирования этнической группы казымских хантов и с историей их культурных традиций, имеющих много общего с северномансийскими (Дмитриева, 1999: 56–58). Обращают на себя внимание «правила» для представителей рода охранителей священного духа Казымской богини. Название ерша вместо общеупотребимого в казымском диалекте *лар* они произносят *нярки*, как и представители обского диалекта мансийского языка — хранители общеугорского вежакорского духа¹³ (Молданов Т. А., Молданова Т. А., 2000: 9). Им же запрещалось варить мясо животных, пожертвованных *Касум ими*, это поручалось двум «поварам» из определенных мансийских родов Северной Сосьвы (Дмитриева, 1999: 63]

Внутриэтнические связи казымских хантов через призму историй замужеств Казымской богини

В образе *Вут ими* проглядываются черты архетипа трикстера, стоящего на грани миров, как звена превращения мира идеального в мир реальный. Герои такого типа сочетают в себе черты обоих полов, а также способность взаимодействовать с энергиями смерти. В мировой культуре женщины-трикстеры, в отличие от привычных плутоватых трикстеров-мужчин, чаще всего предстают соблазнительными роковыми женщинами-воительницами, что несомненно присуще и Казымской богине.

Более ярко в этом качестве *Касум най* представлена в мансийском тексте, где она выступает как сестра семи братьев (Мифы..., 1990). Для неё изначально задаются условия оппозиции мужскому сообществу, в котором она сформировалась как богатырка и противостоять ему не только с позиций силы, но и с помощью магических способностей, а достигнув превосходства, закрепляет его унижением своих обидчиков. Так, задетая насмешками братьев, сестра мстит им не только лишением удачи на охоте, но и накормив наиболее смешливых четырех братьев мясом поверженных ею богатырей-ненцев, смешав его с оленьиной. Когда же братья поняли, каким мясом их накормили, «со стыда <...> в разные стороны разбрелись», «вскоре и ещё один брат на новое место жить ушёл». Не церемонится сестра и с оставшимися двумя братьями, которые во всём её слушаются, а сватам отвечают: «Мы разве ей хозяева? Захочет — пойдёт. Её спроси»¹⁴ и периодически оказываются побиваемы женихами сестры.

Таким образом, сестра-богатырка становится лидером на данной территории и берёт на себя соответствующие этой роли функции. В обычных условиях в этом качестве выступает вождь-мужчина. А. В. Головнёвым и Е. В. Переваловой хорошо показана его роль в обско-угорском обществе, где князь выступает «не только как военачальник, но и как персонаж,

¹¹ *Калтац* — богиня-мать, отвечающая за деторождение и посылающая душу, которую почитают северные группы хантов и манси.

¹² От него зависит сохранность оленьих стад, а земли, которые он оберегает, называют «Земля Оленного Колена».

¹³ *Ем вош ики* 'Священного города муж, 'по-мансийски *Ялп-ус-ойка* представлялся в образе медведя, а в культовом центре Вежакары до 1970-х гг. проводились общеугорские семилетние периодические медвежьи игрища.

¹⁴ Такое поведение братьев (уклончивые ответы родственников невесты) по традиции рассматривается как отказ, таким образом создаётся комическая ситуация.

<...> объединяющий их в этнические сообщества», он определял «сценарии межэтнического взаимодействия» посредством походов, браков и коалиций. Любой военный поход обставлялся как поиск невесты («знатной княжны»), но имел этнический контекст. И для женщин-богатырок, отмечают исследователи, «эпидический союз с местным духом-богатырём <...>, не исключает прототипических реалий <...>, где освоение территории предполагает создание плотной родственно-сопредельной сети, а образ женщины-хозяйки утверждает устойчивость занятого пространства» (Головнёв, Перевалова, 2017: 115–121).

Первым воинственную девушку, после смертельной схватки с ней, позвал замуж ненецкий богатырь¹⁵. Действие проходило зимой, а летом жених обязался за ней приехать. Весной же в тех местах побывал Верхнеобский богатырь¹⁶, который также посватался к приглянувшейся девушке. И ему она даёт своё согласие, но уже на следующую весну. Летом она уезжает с богатырём-ненцем на низовой Урал. Когда же в назначенный срок за своей невестой вернулся Верхнеобский богатырь, то он её не находит.

Спустя три года жена хитростью выманивает у мужа-ненца личную оленью упряжку и совершает побег. Он преследует её, но безуспешно, и героиня возвращается на родину. Тогда муж начинает войну с её братьями, но её исход решает богатырка-сестра, которая преследует убегающего ненца и, победив в последней схватке, не убивает его, а дарует ему жизнь, как когда-то сделал и он. В последующем её ненецкий муж ещё раз придёт войной, но опять проиграет, и тогда уже богатырка в назидание лишит его глаза.

При повторном сватовстве Верхнеобский богатырь уклончивые ответы братьев расценивает как отказ и уезжает. Тогда «долго сватанная» невеста сама стала являться на его пути, но жених демонстративно игнорирует её. Так начинается поединок двух трикстеров, кроме богатырской силы использующих и магию (волшебство). Богатырка помахав своим платком насылает на Обь огонь, богатырь же тушит его одним движением весла. Она насылает ураган на его городок и под видом неизвестного богатыря побивает всех его людей. Богатырь же, зная, что это его невеста, спит и не принимает участия в битве. Дважды друг богатыря смог связать её крепкими ремнями, но богатырка их легко разрывает и продолжает добивать их войско. И только в решающий момент жених даёт товарищу тоненький ремешок, который она не смогла порвать, а просто заплакала, поразив всех, что на месте свирепого богатыря оказалась женщина. Так она становится женой Верхнеобского богатыря. Но их совместная, полная шаманских противоборств жизнь не была долгой. По версии, изложенной в сказании, они оказались «братом и сестрой», и сам верховный бог не даёт им быть вместе. Богатырка уходит от очередного мужа, но тот начинает её преследовать. В момент, когда он настигает её в верховьях Казыма, женщина объясняет ему причину своего ухода и говорит о бессмысленности их вражды: «А воевать если начнём, ни ты со мной, ни я с тобой справиться всё равно не сможем».

За фразой «брат и сестра» скрывается принадлежность героев к одной фратрии *Моц*. Это подтверждается и этнографическими материалами: *Ас тый ики* (Верхнеобский богатырь) покровительствует культовому центру *Моц* — территории иртышских хантов. Также, как и оберегаемые богиней ханты Казыма — преимущественно представители *Моц*. В. Н. Чернецов считал, что «река Казым полностью заселена родами *мось*, считающими своим предком *Касум-най-эква* — Великую женщину реки Казыма» (1953: 62). В древности между фратриями северных групп обских угров *Пор* и *Моц* существовал обычай экзогамии, соответственно брак между представителями одной группы не приветствовался.

¹⁵ В мансийском фольклоре он выступает под именем *Авт-отыр*, но в приводимом тексте его имя зафиксировано с искажением, как *Аут-отыр*.

¹⁶ В этом образе угадывается *Ас тый ики* ('Вершины Оби муж'), он же *Мир ванты хэ* (по-мансийски *Мир-сусне-хум*), его культовое место в районе Белогорья, на территории расселения иртышских хантов.

Удивительно, но и у пимских хантов (восточная группа) бытует предание, что их дух-покровитель также был женат на *Касум ими*, но та в порыве гнева снесла Пимскому богатырю голову. С тех пор, считают пимские ханты, их территория управляется «безголовым» духом. Этим они объясняют свои локальные особенности, прежде всего социальную уязвимость этнической группы, а также «неизбежные неудачи» представителей казымских хантов при переселении на их земли [ПМА 2016].

Рассмотрев образ Казымской богини как «роковой женщины» для своих избранников, можно отметить, что в браках она выступает по отношению к своим супругам на равных, не терпит подчинения, сама решает свою судьбу, и, в конечном счёте, выступает как отдельная, абсолютно самостоятельная, независимая личность.

Сюжеты о замужествах героини объясняют наличие как межэтнических (с ненцами), так и внутриэтнических (с иртышскими и пимскими хантами) связей казымских хантов, а также о возможном доминировании в определённые исторические периоды их предков над другими этническими группами. Согласно преданиям, от этих браков рождались дети — они являются духами-покровителями определённых мест за пределами территории Казыма (например, Куноват), что также указывает на наличие «родственных» внутриэтнических связей и требует специального изучения.

Исторические связи с ненецкой культурой

В фольклоре казымских хантов излагается другая версия о замужестве богини *Вут ими* (ПМА), где она спокойно и благополучно жила со своим ненецким мужем возле Обской губы. Их стойбище состояло из семи чумов, а «оленей у них было больше, чем комаров». Однажды муж (его особенностью была татуировка на руке) уехал с другими богатырями промыслить, а жена решила выяснить, что же находится за чумом и делает это необычным образом: изнутри чума с противоположной от входа стороны («со спины огня») она приоткрывает покрытие чума и видит несметное количество нарт, а на них много оружия и воинского снаряжения. Это богатство было добыто в войнах и досталось от побежденного врага.

По традиции женщине запрещено было ходить за «спиной» чума. Вернувшийся муж уже «знал» о случившемся, его взяла ярость, схватил жену и понёс её на берег. Жена не особо сопротивлялась ему и в результате была жестоко избита («белое тело чёрным стало»). Ненецкий богатырь в большую птицу¹⁷ превратился, а жена — в чирка. Они — дети *Торума*, полетели к Отцу, но услышали грозный голос: «Не пускать этих, закройте для них мой дом». Когда же они спустились на землю, оказалось, что Бог их «разделил», всё имущество, люди, олени были поделены на две части. *Торум-Отец* «вложил в голову дочери думу», и богиня во главе своего огромного войска и с большим оленьим стадом направилась вверх по течению Оби. По пути на освоенной территории она оставляет «главных» людей и оленей, эти места были отмечены возникновением священных мест, связанных с её почитанием. Начиная с устья Казыма до его верховьев и озера Нумто в качестве таких священных знаков выступают её личные вещи¹⁸ и служат сакральному закреплению за богиней её территории.

Ненецкий богатырь тем временем отправился за ней в погоню, которая не принесла ему никакого результата. Героиня, чтобы скрыться от преследования, принимает разные облики. Описывается момент, что бывшие супруги даже ночуют в одном доме. Богиня превратившись в кошечку грелась у чувала, и ненецкий богатырь её не узнал, а утром, когда эта кошечка исчезла, догадался, что в этом образе скрывалась его жена.

¹⁷ По словам информантки, эта птица была представительницей орлиных, но точную её породу она не смогла назвать.

¹⁸ Это не только рукавицы, хорей и нарты, как отмечается в упоминаемом ниже песнопении, но также украшения и другие вещицы.

В другой песне (Молданов, Молданова 2000: 14–26), излагается несколько отличная от вышеизложенной версия. Однажды¹⁹ в порыве ярости, схватив со священной нарты «светлой обской воде подобную саблю», *Вут-ими* убивает ненецких богатырей и взмахом сабли лишает ног и мужа. Затем, в облике «златокрылого священного селезня» взлетает к отцу *Торуму*, сообщив ему о содеянном и о своём намерении отправиться в верховья Казыма. После возвращения она назначает безногого мужа быть духом-охранителем в облике щуки; запрягает олений обоз и гонит тысячное стадо в сторону реки Казым.

Итак, *Касум-ими* «причастна» к появлению божества в образе щуки. Эта порода рыбы занимает особое место в традиционном мировоззрении как ненцев, так и обских угров. Установлено, что хантыйские и мансийские роды, где почитали щуку, имеют ненецкое происхождение, у них она табуирована для женщин (Волдина, Ледков, 2015: 11)

По легендам, *Касум ими* ездила на упряжке из трех белоснежных оленей, одевалась в белую шубу-сах и белый шелковый платок. Один из эпитетов Казымской богини, указывающий на её связь с ненецкой культурой: «с татуировкой на руках оленная, ненецкая женщина», заметим, что татуировка на руке была первоначально отличительной чертой ненецкого богатыря.

У ненцев Казымскую богиню именуют женщиной-кэхэ²⁰, ей приписывается ненецкое происхождение или просто считают женщиной-воином, бывшей замужем за ненецким богатырем. Исследователь ненецкой мифологии Т. Лехтисало описывает её так: «Женщина-кэхэ проживает также у остяков в амбаре на Верхнем Казыме. Она — “Старая самоедка”, поэтому она как кочевница каждые семь лет должна быть перенесена на новое место». Или: «женщина, которая спустилась к остякам, чтобы охранять землю. У неё и сегодня есть сабля и медная чаша. В которую кладут для неё медные монеты». Им же приводится ненецкий вариант сказания, близкий преданиям казымских хантов, где повествуется о расправе воительницы с ненецкими богатырями, намеревавшимися её убить (Lehtisalo, 1924; Лехтисало, 1998: 79).

Верховья Казыма и озеро Нумто — священные земли не только казымских хантов, но и проживающих с ними в тесном контакте в течение длительного исторического времени лесных ненцев. Для этих этнических групп характерно совпадение в почитании одних и тех же духов-хозяев местностей и культовых мест, с общими или близкими наименованиями и вкладываемом в них смысле (Волдина, Ледков 2015: 11). Во время трагического Казымского восстания, вспыхнувшего в 1933–1934 гг., представители казымских хантов и лесных ненцев выступили вместе в том числе и для защиты своих священных мест (Ерныхова 2003). Военственный нрав и высокий статус хозяйки р. Казым (*Касым-пуца*) известны всем лесным ненцам. Её ритуальное изображение встречается в священных нартах лесных ненцев Пура, а как обязательное — у всех лесных ненцев Нумто. Отмечается, что, они жертвуют ей «индивидуально или семейно, дома или на берегу реки» (Зенько-Немчинова, 2006: 221–223).

Ненецкие связи богини просматриваются и в фольклоре восточных хантов, согласно которому Казымская богиня является хозяйкой всех оленей, благодаря ей олени появились у хантов. Здесь же отмечается двусторонняя нарта²¹ богини, которая имеет отношение к «низовому народу»²² (О появлении..., 1990: 78–79). *Касум най* восточные ханты посвящают своим оленей, посылают ей дары, просят у неё удачи в охоте на лося и соболя.

¹⁹ В фольклоре разных этнических групп встречаются разные версии причин этого события. Например, в ненецких преданиях говорится о том, что семь ненецких братьев-богатырей отправились мстить за своих товарищей братьям невестки, но выяснилось, что повинна сама невестка. Та же случайно узнаёт о том, что её решили убить, и нападает на ненецких богатырей (Lehtisalo, 1924; Лехтисало 1998: 78–79).

²⁰ Кэхэ — дух, божество.

²¹ Священная нарта богини Казыма двусторонняя, может запрягаться с двух сторон.

²² Ахыс-ях ‘низовой народ’ — так в этой легенде восточные ханты называют ненцев Таза.

Заключение

Уникальность культа Казымской богини в том, что он вобрал в себя черты разных этнических групп, исторически связанных между собой и принявших участие в формировании казымских хантов. Фольклорный материал свидетельствует о том, что до освоения ими бассейна Казыма, там жили небольшие группы, этническая принадлежность которых неизвестна. Образ богини и связанный с ней культ кошки имеет пермские черты. В мифо-ритуальной сфере хорошо просматриваются связи казымских хантов с манси Северной Сосьвы. «Браки» *Вут-ими* с хантыйскими богатырями, и дети от них, покровительствующие в качестве духов на разных территориях, свидетельствуют о характере отношений с другими этническими группами хантов. Наиболее яркой страницей «биографии» *Касум-най* является её «ненецкий период», возможно, ставший основой для развития оленеводства у обских угров.

Литература:

- Бауло А. В.** *Нярас-най-эква* // Мифология манси. Новосибирск: Издательство Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. С.103-104.
- Бауло А. В., Фёдорова Н. В.** Фигура духа-покровителя казымских хантов // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 3. С. 140–150.
- Волдина Т. В.** Картина мира в традиционных космологических представлениях казымских хантов // Узловые проблемы современного финно-угроведения: Материалы I Всероссийской научной конференции финно-угроведов / Гл. ред. Т. А. Архипов. Йошкар-Ола: Марийский полиграф.-изд. комбинат, 1995. С. 111–112.
- Волдина Т. В., Ледков В. К.** Хантыйско-ненецкие шаманские традиции: опыт сопоставления // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. Вып. 3. Тюмень: ООО «Сити-пресс», 2015. С. 5–25.
- Грибова Л. С.** Пермский звериный стиль (проблемы семантики). М.: Наука, 1975. 148 с.
- Голева Т. Г.** Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Издательство «Мама-тов», 2011. 272 с.
- Головнёв А. В., Перевалова Е. В.** Вожди обских угров и ненцев (по данным фольклора) // Вестник Томского государственного университета. История. 2017. № 49. С. 115–122.
- Голубкова О. В.** Образ змеи в демонических представлениях русских и коми // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Материалы годовой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. Т. XVI. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2010. С. 383–387.
- Дмитриева Т. Н.** Казым и манси // Ономастика и диалектная лексика: сб. науч. Трудов. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. Вып. 3. С. 53–66.
- Ерныхова О. Д.** Казымский мятеж: Об истории Казымского восстания 1933–1934 гг. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2003. 160 с.
- Зенько-Немчинова М. А.** Сибирские лесные ненцы: Историко-этнографические очерки. Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2006. 272 с.
- Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
- Краткий этимологический словарь коми языка / Авт.-сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. М., 1970. 274 с.
- Легенды и мифы хантов / Запись, предисл. и примеч. В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1973. С. 146.
- Лехтисало Т.** Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. 136 с.
- Лобанова А. С.** Ящерица *дзёдзъя* в культуре и в языке коми-пермяков. Ономастический и семасиологический аспекты // Вестник удмуртского университета. 2017. Т. 27. Вып. 3. С. 459–467.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси / Пер. с хант., манс., нем. языков, сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной, под общ. ред. Е. С. Новик. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. С. 388–400.
- Молданов Т. А., Молданова Т. А.** Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. 114 с.
- Най-вэрт пугрэм.* Легенды земли божественной / Автор-сост. Р. М. Потпот. Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. 52 с.
- Соколова З. П.** «Легенды *Вут-Ими*». Путешествие по Оби и её притокам к ханты и манси. Сургут: АИИК «Северный дом» и Сев.-Сибирское регион. кн. изд-во, 1993. 77 с.

Соколова З. П. Изображение женского духа с р. Казым // Итоги полевых исследований. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2000. С. 189-202.

Федосеева Е. Л. Ономастический портрет кошки (кань) в культуре и языке коми-пермяков // Молодая филология — 2018. Человек, культура, социум. Материалы конференции. Пермь: Изд-во Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2018. С. 195–201.

Эренбург Б. А. Загадки и мифы звериного стиля. Пермь: Сенатор, 2017. 56 с.

Эренбург Б. А. Звериный стиль. Пермь: Сенатор, 2014. 212 с.

Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoeden. Helsinki: Societe Finno-ougrienne, 1924. 174 p.

ПМА — полезные материалы автора:

Записи 1992–1993 гг., сентября 2021 г.: Волдина (Вагатова) М. К., казым. ханты, род. в семье оленевода в 1936 г. на реке Курьёх недалеко от д. Юильска Берёзовского (ныне Белоярского) района Ханты-Мансийского округа (мать — В. И. Молданова, представительница рода хранителей священного места богини Вут-ими), проживает в г. Ханты-Мансийске.

Записи марта 2016 г.: Лаптева Г. П., пим. ханты (мать — лесная ненка), род. в 1966 г. в верховьях реки Тром-Аган д. Русскинская Сургутского района, проживает в г. Лянтор Сургутского района.

Записи сентября 2019 г.: Самбиндалов А. А., сосьв. манси, род. в 1965 г.р. в д. Нёрохи, проживает в д. Яныпаль Берёзовского р-на.; Самбиндалов Д.С., сосьв. манси, род. в 1959 г. в п. Няксимволь, живёт в лесу на угодьях на р. Северная Сосьва. Запись 2019 г.

Волдина Татьяна Владимировна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник.

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок.

Ул. Мира, д. 14А, г. Ханты-Мансийск, Ханты-Мансийский автономный округ, 628011.

E-mail: tatyana.voldina@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 24 октября 2021 г.

T. V. Voldina

REFLECTION OF THE MULTICOMPONENT CULTURE OF THE KAZYM KHANTS IN FOLKLORE MATERIALS O GODDESS VUT IMI

The most important component of the traditional culture of the Ob Ugrians are the cults of patron spirits-outstanding heroes-ancestors. In ancient times, the deified person gradually turned into a means of existence of society, the organization of its life. The cult of the ancestor can be considered as a cultural factor and even a cultural model of traditional society, which served the goals of survival and adaptation of people to new historical conditions, building relationships with the surrounding world.

The article considers the image of one of the patron spirits of the Khanty people-the Kazim warrior goddess (also known in literature as Vut-imi or Kasum-nai, etc.), reflected in the folklore of the Kazim and other Khanty groups, Sosva Mansi and Nenets. The “history” of her life points to constant migrations and the development of new territories in ancient times, explains the contacts of the ancestors of the Kazim Khants with neighboring ethnic groups.

The purpose of the work is to reveal the nature of interethnic and intraethnic relations of the Kazym Khants on the basis of folklore texts about the Vut by them, based on cultural-historical, descriptive, functional-semantic and typological methods, taking into account existing developments on this topic.

As a historical and ethnographic source containing information about the intercultural communications of the Kazym Khants, the author considers both previously published songs, legends and legends about the Vut-im, including information about its zoomorphic images, attributes, epithets; as well as new material recorded by the author from informants. The author notes that the image of the main patron spirit of R. Kazym shows Permian features. Stable contacts with the Mansi territory are clearly expressed in the language, folklore, and cultural traditions. Khanty legends also indicate a significant influence of the Nenets culture (primarily in the field of reindeer husbandry). The mythology of the marriage relations of the goddess with the Khanty heroes reflects the kinship and

nature of the intra-ethnic relations of the Khanty: the Kazim group with other local formations (Irtysh, Pim and other Khanty).

Keywords: Kazym goddess, Kazym Khanty, Sosva Mansi, Nenets, patron spirits, interethnic contacts.

References:

- Baulo A. V.** Nyaras-nay-ekva [Nyaras-goddess-woman]. *Mifologiya mansi* [Mythology of Mansi]. Novosibirsk: Institute of Archeology and Ethnography SB RAS Publ., 2001, pp. 103–104. (In Russian)
- Baulo A. V., Fedorova N. V.** Figura dukha-pokrovitel'ya kazymskikh khantov [The figure of the patron spirit of the Kazym Khanty]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, ethnography and anthropology of Eurasia], 2005, no. 3, pp. 140–150. (In Russian)
- Dmitrieva T. N.** Kazym i mansi [Kazym and Mansi]. *Onomastika i dialektnaya leksika: sb. nauch. trudov* [Onomastics and dialect vocabulary: collection of articles. scientific]. Ekaterinburg: Ural University Publ., 1999. vol. 3, pp. 53–66. (In Russian)
- Erenburg B. A.** Zagadki i mify zverinogo stilya [Riddles and myths of the animal style]. Perm': Senator Publ., 2017. 56 p. (In Russian)
- Erenburg B. A.** Zverinyy stil' [Animal style]. Perm': Senator Publ., 2014. 212 p. (In Russian)
- Ernykhova O. D.** Kazymskiy myatezh: Ob istorii Kazym'skogo vosstaniya 1933–1934 gg. [Kazym rebellion: On the history of the Kazym uprising of 1933–1934]. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf Publ., 2003. 160 p. (In Russian)
- Fedoseeva E. L.** Onomasiologicheskii portret koshki (kan) v kul'ture i yazyke komi-permyakov [Onomasiological portrait of a cat (kan) in the culture and language of the Permian Komi]. *Molodaya filologiya — 2018. Chelovek, kul'tura, sotsium. Materialy konferentsii* [Young philology — 2018. Man, culture, society. Conference materials], Perm': Perm State Humanitarian and Pedagogical University Publ., 2018, pp. 195–201. (In Russian)
- Goleva T. G.** Mifologicheskie personazhi v sisteme mirovozzreniya komi-permyakov [Mythological characters in the Komi-Permian worldview system]. St. Petersburg: «Mamatov» Publ., 2011. 272 p. (In Russian)
- Golovnev A. V., Perevalova E. V.** Vozhdi obskikh ugrov i nentsev (po dannym fol'klora) [The leaders of the Ob Ugrians and Nenets (according to folklore)]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Bulletin of the Tomsk State University. History.], 2017, no. 49, pp. 115–122. (In Russian)
- Golubkova O. V.** Obraz zmei v demonicheskikh predstavleniyakh russkikh i komi [The image of a snake in the demonic representations of Russians and Komi]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territoriy. Materialy godovoy sessii Instituta arkheologii i etnografii SO RAN* [Problems of archeology, ethnography, anthropology of Siberia and adjacent territories. Materials of the annual session of the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS]. Vol. XVI. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN Publ., 2010, pp. 383–387. (In Russian)
- Gribova L. S.** Permskii zverinyi stil' (problemy semantiki) [Perm animal style (problems of semantics)]. Moscow: Nauka Publ., 1975. 148 p. (In Russian)
- Istochniki po etnografii Zapadnoy Sibiri* [Sources on the ethnography of Western Siberia]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1987. 284 p. (In Russian)
- Kratkiy etimologicheskii slovar' komi yazyka* [Brief etymological dictionary of the Komi language]. Avt.-comp. V. I. Lytkin and E. S. Gulyaev. Moscow, 1970. 274 p. (In Russian)
- Legendy i mify khantov* [Legends and myths of the Khanty]. Authors-comp. V. M. Kulemzina and N. V. Lukinoy. Tomsk: Tomsk University Publ., 1973. 146 p. (In Russian)
- Lehtisalo T.** Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoeden [Mythology of the Yurako-Samoyed (Nenets)]. Helsinki: Societe Finno-ougrienne Publ., 1924. 174 p. (In German)
- Lekhtisalo T.** Mifologiya yurako-samoedov (nentsev) [Mythology of the Yurako-Samoyed (Nenets)]. Tomsk: Tomsk University Publ., 1998. 136 p. (In Russian)
- Lobanova A. S.** Yashcheritsa dzodzyv v kul'ture i v yazyke komi-permyakov. Onomasticheskiy i semasiologicheskii aspekty [Lizard Dzodzyv in the culture and language of the Permian Komi. Onomastic and semasiological aspects]. *Vestnik udmurtskogo universiteta* [Bulletin of the Udmurt University], 2017, B. 27, vol.3. pp. 459–467. (In Russian)
- Mify, predaniya, skazki khantov i mansi* [Myths, legends, fairy tales of the Khanty and Mansi]. Translat. Khant., Mans., German. languages, comp., foreword. and note. N. V. Lukina, under total. ed. E. S. Novik. Moscow: Science. Main edition of oriental literature, 1990, pp. 388–400. (In Russian)

- Moldanov T. A., Moldanova T. A.** *Bogi zemli kazymskoy* [Gods of the Kazym land]. Tomsk: Tomsk University Publ., 2000. 114 p. (In Russian)
- Nay-vért putrăt. Legendy zemli bozhestvennoy* [Legends of the Divine Land]. Author-comp R.M. Potpot. Khanty-Mansiysk: Print-Klass, 2011. 52 p. (In Russian, Khanty)
- Sokolova Z. P.** «*Legendy Vut-Imi*». *Puteshestvie po Obi i ee pritokam k khanty i mansi* ["Legends of Wut-Imi". Travel along the Ob and its tributaries to the Khanty and Mansi]. Surgut: «Severnyy dom» and the North-Siberian region. book publishing house, 1993. 77 p. (In Russian)
- Sokolova Z. P.** *Izobrazhenie zhenskogo dukha s r. Kazym* [Image of a female spirit from r. Kazym]. *Itogi polevykh issledovaniy* [Results of field research], Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS Publ., 2000, pp. 189–202. (In Russian)
- Voldina T. V.** *Kartina mira v traditsionnykh kosmologicheskikh predstavleniyakh kazymskikh khantov* [The picture of the world in the traditional cosmological concepts of the Kazym Khanty]. *Uzlovye problemy sovremennogo finno-ugrovedeniya: Materialy I Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii finno-ugrovedov* [Key problems of modern Finno-Ugric studies: Materials of the I All-Russian scientific conference of Finno-Ugric studies]. Ch. ed. T. A. Arkhipov. Yoshkar-Ola: Mari polygraph.-ed. Combine Publ., 1995, pp. 111–112. (In Russian)
- Voldina T. V., Ledkov V. K.** *Khantyysko-nenetskie shamanskii traditsii: opyt sopostavleniya* [Khanty-Nenets shamanic traditions: the experience of comparison]. *Kul'turnye i filologicheskie aspekty genezisa i transformatsii istoricheskikh obshchnostey korennykh narodov Yugry: kollektivnaya monografiya* [Cultural and philological aspects of the genesis and transformation of historical communities of the indigenous peoples of Ugra: a collective monograph]. Vol. 3. Tyumen': «Siti-press» Publ., 2015, pp. 5–25. (In Russian)
- Zenko-Nemchinova M. A.** *Sibirskie lesnye nentsy: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Siberian Forest Nenets: Historical and Ethnographic Essays]. Ekaterinburg: Izd-vo «Basko» Publ., 2006. 272 p. (In Russian)

AFM — author's field materials:

1992–1993, September 2021 notes: Voldina (Vagatova) M. K., kazym. Khanty, b. in the family of a reindeer breeder in 1936 on the Kuryokh river near the village of Yuilsk, Berezovsky (now Beloyarsky) district of the Khanty-Mansiysk district (mother — V. I. Moldanova, a representative of the family of keepers of the sacred place of the goddess *Vut-imí*), lives in the city of Khanty-Mansiysk.

March 2016 notes: G. P. Lapteva, pim. Khanty (mother — Lesnaya Nenka), b. in 1966 in the upper reaches of the Trom-Agan river, village Russkinskaya, Surgut region, lives in the town of Lyantor, Surgut region.

September 2019 notes: A. A. Sambindalov, sosv. Mansi, b. born in 1965 in the village of Nyrokhi, lives in the village of Yanyapaul, Berezovsky district; Sambindalov D. S., sosv. Mansi, b. in 1959 in the settlement of Nyaksimvol, lives in the forest on the lands on the river Northern Sosva.

Voldina Tatyana Vladimirovna, candidate of historical sciences, leading research fellow.

Ob-Ugric Institute of Applied Researches and Development.

14A Mira st., Khanty-Mansiysk, Russia, 628011.

E-mail: tatyana.voldina@yandex.ru