

The background of the entire page is a photograph of a natural landscape. It features several large, mature pine trees with dense green needles. The trees are scattered across a field of dry, yellowish-brown grass. The sky is a clear, bright blue with a few wispy white clouds. The overall scene is peaceful and natural.

Материалы
XIX Югорских чтений

**КОРЕННЫЕ
МАЛОЧИСЛЕННЫЕ
НАРОДЫ СЕВЕРА, СИБИРИ
И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА:
ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ**

Ханты-Мансийск
1 декабря 2020 г.

Департамент образования и молодёжной политики
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок



КОРЕННЫЕ МАЛОЧИСЛЕННЫЕ НАРОДЫ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
XIX Югорские чтения
(1 декабря 2020 года, г. Ханты-Мансийск)

Ханты-Мансийск
2021

УДК 39
ББК 63.529 (253)
К 66

Сборник включён в наукометрическую базу Российского индекса
научного цитирования (РИНЦ)

Редакторы: С. А. Герасимова, д. ист. н. А. Г. Киселев, к. филол. н.
М. В. Кумаева, к. филол. н. Ф. М. Лельхова, д. пед. н.
А. Н. Семёнов

Ответственный за выпуск: д. пед. н. А. Н. Семёнов

К 66 Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы Всероссийской научно-практической конференции XIX Югорские чтения (1 декабря 2020 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», 2021. – 570 с.

В сборнике представлены материалы ежегодной научно-практической конференции XIX Югорские чтения «Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации».

Материалы представляют интерес для специалистов, занимающихся проблемами изучения языка, культуры, истории, педагогики и социально-экономическими проблемами коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

Редколлегия сборника может не разделять точку зрения авторов публикаций. Ответственность за содержание статей несут авторы.

*Рекомендовано Научно-методическим советом
Обско-угорского института прикладных исследований и разработок*

ISBN 978-5-6046202-7-4

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2021
© Коллектив авторов, 2021
© ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск», издание, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Филологические исследования: язык, литература, фольклор

Архипова О. Ф. Тема трагического прошлого в литературе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры..	10
Бахтиярова Т. П. Лексика охотничьего промысла верхнелозьвинского говора мансийского языка.....	13
Гатченко В. Д. Нарты в фольклоре казымских хантов как одно из основных средств передвижения	20
Герасимова С. А. Образ богатыря как помощника нуждающимся и обездоленным в мансийских героических текстах.....	32
Герляк Н. А. История изучения бытовой лексики в славянских языках.....	41
Динисламова О. Ю. Антропный код культуры во фразеологии мансийского и русского языков.....	48
Динисламова О. Ю. Соматический код культуры во фразеологии мансийского и русского языков.....	59
Динисламова С. С. Значение переводной литературы в развитии мансийской литературы	69
Дядюн С. Д. Образы мифологических персонажей небесного бога и жителя подземного мира в хантыйских народных сказках	78

Ерныхова О. Д. Деятельность советских образовательных учреждений на Обском Севере в несказочной прозе казымских хантов.....	85
Жорник Д. О., Харитонов В. С. Модель полисемии глагола <i>патуукв(е)</i> в мансийском языке	91
Исламова Ю. В. Названия озёр в топонимии Кондинского района ХМАО – Югры	110
Каксина Е. Д. Образ медведя в фольклоре казымских хантов	116
Каксина Е. Д. Представления о сомониме йош йит «кисть руки» в фольклоре казымских хантов	125
Карчина В. В. О собирателе фольклора сургутских хантов Раиде Ивановне Ермаковой	134
Карчина В. В. Особенности перевода сказок сургутских хантов	142
Кумаева М. В. Функция обращения в мансийском языке (на материале фольклорных текстов).....	146
Лельхова Ф. М. Зоонимический компонент в названии растений хантыйского языка	158
Молданова И. М. К вопросу о морфонологических явлениях в глагольном словообразовании казымского диалекта хантыйского языка	170
Нахрacheва Г. Л. Дидактический потенциал сказки как средство обучения хантыйскому языку в начальной школе	180

Новьюхова Г. Б. Символические образы птиц в хантыйских сказках.....	188
Новьюхова Г. Б. Табуированные названия животных в хантыйском языке.....	193
Панченко Л. Н. Эпитеты в языке мансийских сказок.....	197
Потпот Р. М. Творчество исполнителя священных песен медвежьих игрищ Андрея Александровича Ерныхова...	210
Пятникова Т. Р. Предания о заселении территории Полноватского Приобья	214
Пятникова Т. Р. Синкретизм человека и природы в фольклоре хантов Полноватского Приобья	222
Семёнов А. Н. Олень как ценность в хозяйстве и художественном сознании (проза Еремея Айпина).....	230
Стрючкова Л. Н. Этнографический аспект в топонимии полуострова Таймыр.....	249
Сязи В. Л. Концепт «любовь» в произведениях Е. Д. Айпина	263
Федоркив Л. А. Неопределенные местоимения в хантыйском языке.....	270
Хорват Чилла «У меня все русские, а я почему-то манси». Роль языка в построении этнической идентичности городских манси.....	283
Шиянова А. А. Семантика имен прилагательных с суффикс =шэк / =шак / =сэк / =сак в хантыйском языке	298

**Историко-культурное наследие
и духовно-материальная культура
народов Севера, Сибири и Дальнего Востока**

Галямов А. А. «Обдорские остяки» из академического труда Г.-Т. Паули в контексте эволюции изображений обских угров второй половины XVIII–XIX в.	303
Егорова С. Б. Историко-культурное наследие как одна из ценных связующих форм передачи информации с древних времен до современности.	308
Ершов М. Ф. Образы аборигенов Югры в советской исторической прозе.	317
Кашлатова Л. В. Синкретизм в религиозных верованиях среднеобских хантов: к постановке вопроса	325
Кашлатова Л. В. Эволюция культа женского божества: к постановке вопроса (на основе анализа фольклорных текстов)	338
Киселев А. Г. Тезисы о научной конференции «Индустриальное наследие России» и методологии изучения истории промышленности Югры	346
Кугаевская Т. В. Религиозное мировоззрение как основа духовности коренных народов Югры.	353
Куклина М. П. Формирование национального самосознания у школьников через работу школьного музея (из опыта работы)	361

Леднева С. А., Билоус В. В., Хлопова Т. А. Приобщение дошкольников к историческому наследию и культурным традициям народов Севера.	373
Михайлова Р. Р. Методические основы формирования представлений о традициях народов ханты и манси у детей старшего дошкольного возраста	382
Панченко Л. Н. Социальные функции детской игры.....	388
Пестов А. В., Пестова М. С. Особенности влияния менталитета народов севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на развитие этнической толерантности личности.....	396
Попова С. А. Гендерные стереотипы в медвежьем празднике северной группы манси.....	401
Прокопенко В. И. Современный этносport коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)....	410
Пятакова А. А. Знакомство с культурой народов Югры через изучение мансийского языка в общеобразовательной школе.....	426
Сподина В. И. Этнодифференцирующие свойства одежды обских угров: рубаха-платье.....	430
Тарасова П. А., Беспалова Т. Л., Дрокина Л. Н. Объекты историко-культурного наследия на территории природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича, их разнообразие и использование в эколого-просветительских проектах.	440

Тимошук И. В., Ярочкина Т. А. Роль региональной составляющей в системе образования и воспитания современных школьников456

Шаймарданов Р. Х. Организация семейного трудового воспитания у обских угров462

Шалахов Е. Г. Глиняная зооморфная скульптурка с Сутырской IV стоянки в Марий Эл: датировка и интерпретация находки, её западносибирские аналоги468

**Социально-экономическое развитие:
проблемы и пути их решения**

Галямов А. А. Владение родным языком у представителей коренных малочисленных народов Севера: социологический анализ на примере г. Сургута474

Герасимова С. А. Статистический обзор публикаций в научном журнале «Вестник угроведения» за 2020 год.....481

Динисламова Л. И. Межэтнические (межнациональные) отношения на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на примере Октябрьского района489

Иванова А. С. К вопросу о синхронизации социально-экономического развития регионов России (на примере Республики Саха (Якутия))498

Логинов В. Г. Динамика численности коренных этносов Уральского Севера512

Рудаков В. А. О потребности изучения предметов этнокультурного содержания в школах Югры (на основе исследования в Кондинском районе).....	521
Тимофеева Ю. В. Васюганские болота и их роль в парниковом эффекте	530
Ткачук Н. В. Жизнеспособность родных языков коренных малочисленных народов в современных условиях (по материалам социологических исследований в Югре)	536
Чернец Е. Р., Лучкин И. О. Роль зеленых насаждений в границах улиц города Абакан: пылеудерживающая способность	548
Юсифова А. Г. О росте численности коренных малочисленных народов Севера.....	553
НАШИ АВТОРЫ	562

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ЯЗЫК, ЛИТЕРАТУРА, ФОЛЬКЛОР

Тема трагического прошлого в литературе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

О. Ф. Архипова,

*Лангепасский политехнический колледж,
г. Лангепас, Российская Федерация*

Аннотация. В статье затрагивается тема трагического прошлого, нашедшая отражение в произведениях литераторов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Ключевые слова: Казымское восстание, трагическое прошлое, произведения югорских писателей.

Особенности проживания в Ханты-Мансийском автономном округе создали характерную культурную среду и удивительную литературу. Наш округ в XX в. включился в бурную литературную и культурную деятельность. Самобытная литература Ханты-Мансийского автономного округа известна за его пределами и широко представлена поэтами и писателями, в том числе представителями коренных малочисленных народов Севера. В сокровищнице литературы о нашем крае они занимают заметное место и вносят свою оригинальную лепту в национальную культуру, знакомя читателей всей России с землёй Югры. Проблемно-тематическое поле современной прозы очень широко. В своих произведениях литераторы, наряду с рассмотрением злободневных, актуальных проблем, пытаются найти ответы на «вечные» вопросы, обращаются к трагическим событиям в нашем округе, тесно связанным с историей многомиллионной России. В этих произведениях находит отражение история Югры,

города, поэтому они имеют большое значение для культурного развития нынешнего и будущего поколений.

В последнее время тема социалистических преобразований на Севере вызывает интерес у многих исследователей, историков, литераторов. Информация о вооружённом сопротивлении коренного населения приобской тундры – хантов, манси, ненцев – политике советского правительства по ликвидации традиционной социально-экономической структуры этих народов в пространстве складывающегося советского общества долгие годы относилась к числу запретных тем, публично выступить в печати литераторы смогли позже. Во времена перестройки было разрешено освещать в печати кровавые исторические события прошлого столетия, что вынесло на поверхность страшную правду о 30–50 гг. XX в., затронувших судьбы многих жителей нашей страны.

Тема политических кровавых событий в Ханты-Мансийском автономном округе на уроках литературы, истории в современной школе и средних профессиональных учебных заведениях практически не рассматривается. Работа в данном направлении позволит расширить представления о трагических событиях первой половины XX в., познакомит с произведениями югорских писателей, в основе которых лежит подобная тематика.

Исторические факты вызвали интерес в конце 80-х гг. среди журналистов, историков, исследователей. За последние годы было опубликовано большое количество статей, воспоминаний, архивных материалов, освещающих самые трагические моменты истории XX в. Жестокие меры в отношении своего народа коснулись всех слоёв общества, эти мрачные события полно и подробно освещены в произведениях писателей Югры.

В литературе о Казымском восстании первой написала журналистка окружной газеты «Новости Югры» Альбина Глухих. Татьяна Молданова затронула данную тему в повести «В гнёздышке одиноком» в 1995 году [1]. В 2002 году увидел свет

роман Еремея Айпина «Божья мать в кровавых снегах» [2], который был переведён на французский язык.

В 2012 году исполнилось 90 лет со времени начала Казымского восстания [3], сегодня потомки смелых борцов за свои права, выступивших на защиту своей культуры, традиций, проживают на территории современного Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, многие помнят рассказы своих родственников. Самое дорогое и сокровенное, что есть в сердце каждого человека, – это память. Печальные, трагические события оставляют глубокий шрам, накладывают особенный отпечаток на жизни и судьбы людей, народов, поэтому эти страницы истории надо изучать с особым вниманием. Казымское восстание – трагическая веха в истории округа, это наша история, её изучение – символ памяти и знак уважения всем, кто невинно пострадал. Знание всех фактов прошлого даёт ясное представление о нас самих, о современной действительности, поможет избежать ошибок в будущем.

Литература

1. Молданова Т. В гнездышке одиноком // На семи холмах соцветие. – М.: [Б. и.], 1995. – С. 83–105.
2. Айпин Е. Д. Божья Мать в кровавых снегах. – Екатеринбург: Пакрус, 2002. – 304 с.
3. Казымское восстание. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Казымское_восстание (дата обращения: 15.11.2020).

Лексика охотничьего промысла верхнелозьвинского говора мансийского языка

Т. П. Бахтиярова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
д. Русскинская, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье сделана попытка рассмотреть охотничье-промысловую лексику верхнелозьвинского говора мансийского языка. В настоящее время для манси, проживающих на территории Ивдельского района Свердловской области и ведущих традиционный образ жизни, охота является одним из главных составляющих для благоустройства их жизни на родовых угодьях. Для улучшения качества охоты манси используют специально обученных собак. Целью исследования является выявление максимального количества лексики, связанной с охотничьей собакой. Для этого послужит полевой материал автора. Результатом исследования стал данный в приложении словник, который можно использовать для составления (переиздания) словаря по верхнелозьвинскому говору мансийского языка.

Ключевые слова: охотничий промысел, лексика, верхнелозьвинские манси, обычаи, приметы, табу, сезон охоты, мансийские лайки.

Урал с незапамятных времён был заселён малыми народами. Одним из таких народов является малочисленный народ манси. Часть этого народа проживает на территории Северного Урала (Ивдельского района Свердловской области), на правом притоке *Висум-я* 'р. Ушма' и левом притоке *Кѣрасколын-я* 'Керасколья' реки *Лусум-я* 'Лозьва'.

На территории Ивдельского района до сих пор живут несколько семей, ведущих традиционный образ жизни. Свою самобытность, культуру, язык они сохранили благодаря тому, что селение расположено достаточно далеко от цивилизации, таким образом и сохранился охотничий промысел. В настоящее время оленеводство невозможно в связи с его утратой ещё в начале 90-х гг., причиной тому послужили волки, а сегодня уже молодое поколение не имеет достаточного опыта, чтобы заниматься оленеводством. Рыболовство также утратило свою значимость из-за большого потока туристических групп. Сейчас для манси, чтобы добыть хоть одну рыбу, в лучшем случае, нужно простоять полдня у берега со снастями.

Являясь единственным источником благосостояния многих семей, охота и по сей день не утратила своей актуальности для коренного населения Урала. В настоящее время у верхнелозьвинских манси основными видами охоты остались следующие: *кўтювыл вўраяукв* ‘охота с помощью собаки (букв. собакой вести охоту)’ и *нўлил алыцлаукв* ‘охота с помощью ловушек (букв. ловушкой добывать)’.

Охота с собакой является наиболее приемлемой и популярной среди охотников. Роль собаки в культуре манси всегда имела весомое значение. Для манси она всегда была незаменимым помощником и защитником. С образом собаки связано много сказок, легенд, пословиц. Ведь для человека собака не только помощник и защитник, но и друг. Благодаря своим качествам особой популярностью у манси пользуется западносибирская лайка. «Западносибирские лайки произошли от охотничьих собак-аборигенов, которые с древних времен проживали в Сибири за Уральскими горами. До XX века в тайге обитало множество лаек смешанных пород, однако от селения к селению все они имели свои особенные черты. Местные охотники использовали их во время своих вылазок за дичью. Конечно, никакой речи о делении пород тогда идти не могло, ведь собаки

абсолютно свободно скрещивались, а человек отбирал наиболее «удачных» щенков. Только к 1939 году специалисты всерьез озаботились стерилизацией и целенаправленным ограничением пород: их внимание привлекли в первую очередь мансийские и хантыйские собаки. Они показывали себя лучше, чем остальные породы, во время охоты» [1]. Такой вид собаки неприхотлив и легко поддаётся дрессировке. Есть первостепенные элементы подготовки и обучения собаки, которые должен знать каждый охотник манси. Без этого знания сложно достичь результатов в дальнейшей работе. Помимо этих знаний существуют некоторые мансийские охотничьи приметы и поверья, которые также необходимо знать и соблюдать. Прежде чем отправиться на охоту, каждый охотник должен обратить внимание на собаку. Для охотника главное, чтобы собаки на данный момент не были замечены в гоне, так как они могут испортить всю охоту, гоняясь друг за другом, или сбежать домой в разгар охоты. Всему этому молодого охотника обучают в юном возрасте.

Второй фактор, о котором должен знать каждый начинающий или молодой охотник, – это строгое соблюдение сроков охоты *вõраян пора* ‘время охоты’. Не полагалось охотиться в весеннее и летнее время года. Охота начиналась частично с конца октября и заканчивалась в ноябре. Запрещалось охотиться на молодняк, стельных самок, на боровую дичь во время вывода птенцов. В период запрета охоты манси занимались бытовыми делами: мастерили лодки, лыжи к следующему сезону, заготавливали бересту, дрова и др.

Для того чтобы подготовить собаку для охоты, есть определенные этапы, которые нужно пройти во время выбора и воспитания пса.

Первый этап связан с выбором щенка. Верхнелозьвинские манси руководствуются следующими наблюдениями:

1. Если у щенка гортань полностью тёмная или серая – *сэмьл турхарину*, то щенок будет охотничьим. Собаки с полностью

тёмной гортанью способны облаивать не только малого зверя, но и лося и медведя, с такой собакой можно охотиться на любого зверя и быть уверенным, отправляясь в лес.

2. Если у собаки гортань белая или частично серая – *вуйкан турхариу*, то она полезна только в малом промысле, будет идти на белку и на мелкую боровую дичь. Такая собака будет отпугивать крупного животного своим лаем. *Вуйкан турхариу кўтюв* ‘со светлой гортанью собака’ чаще держат дома или на стойбище как сторожа.

3. Если у собаки не длинный хвост и закручивается кольцом – *цакариу лэгыу*, то такая собака тоже пригодна во время охотничьего промысла. Шерсть у пса не должна быть слишком длинной, это будет ему мешать во время *малтып хõталыт* ‘сезонных спадов температуры’. В этот период снег становится мягким и липким. Поэтому у собак с длинной шерстью лапы и брюхо полностью залипают снегом, передвигаться в таком виде проблематично. Она будет отвлекаться от охоты, а в вечернее время, когда снег покроется коркой, собака может повредить свои лапы из-за намёрзшего комками снега на них.

4. Если у собаки острые кончики ушей, и они поставлены близко друг к другу, то по внешним признакам эта собака считается *сака палиу* ‘с очень острым слухом’. Такие собаки полезны, когда охотишься с двумя псами, часто бывают случаи, когда сложно определить, в каком направлении лает вторая собака, так как находится очень далеко, и своим слухом не определить.

5. В некоторых случаях щенки рождаются *арыг коскерыуыт* ‘с лишним когтем’. Нормой для собаки является наличие пяти пальцев и когтей на передних лапах, а на задних – четыре. Если вовремя не удалить пятый коготь на задних лапах, то собаке будет проблематично передвигаться по лесу. Поэтому некоторые верхнелозьвинские охотники-манси считают их непригодными и предпочитают не оставлять таких щенков.

Вторым этапом для охотника является натаскивание щенка. Для этого используют взрослую охотничью собаку. Натаскивать щенка начинают примерно в возрасте пяти месяцев, когда собака немного подрастёт. Лучше всего её натаскивать в осенний период. Первоначально во время обучения нужно сразу дать понять собаке, что от неё требуется, какой вид дичи предпочтительнее для хозяина. Она не должна искать мелкую дичь (рябчиков, куропаток, белок, бурундуков). Вот поэтому обычно берут на натаскивание взрослую охотничью собаку с необходимыми навыками и знаниями охоты. Она ищет и облаивает именно того зверя, на которого должен идти щенок. На основе вышесказанного разберем лексико-семантическую группу слов, связанную с внешностью, характером собаки и командами, что обязана выполнять охотничья собака:

1. Внешность: *пунуу липи* ‘длинношерстный’ (букв. клок шерсти), *сэмыл турхаруиу кўтюв* ‘собака с черной гортанью’, *вуйкан турхаруиу кўтюв* ‘со светлой гортанью собака’, *щакариу лэ́г* ‘хвост крючком’, *арыг коскерыу* ‘с лишним когтем’, *хоса лэ́гыу кўтюв* ‘собака с длинным хвостом’, *карс кўтюв* ‘высокая собака’, *талква* ‘низкая’, *карс палиу* ‘с близко посаженными и острыми ушами собака’.

2. Характеристика собаки: *ёл-я́ртхаты* ‘упираться, ленится, не хочет идти, не выполняет команду’, *кўтювум юв я́ртхатас* ‘моя собака не пошла в лес (по каким-то причинам собака не желает идти в лес)’, *а́прыу* ‘резвая, быстрая, шустрая, резкая собака’, *ня́лыу* ‘прожорливая’, *не́латыу* ‘с острым обонянием’, *не́лат тә́л* ‘со слабым обонянием’, *не́матарн ат тайи* ‘ни на что не годится во время охоты, не идёт на животных во время охоты’, *юйил ва́рхаты* ‘идёт за человеком, боится идти вперёд’, *орвинты* ‘воет’, *аквалаг хорты*, ‘непрерывно облаивает’, *акваг у́ты* ‘постоянно облаивает на дереве сидящее животное’, *воким хорты* ‘глухой лай, приглушенный, лает, прислушиваясь’, *вуянтахты* ‘не подпускает других; защищает что-либо’, *молях*

койлахты ‘быстро преследует, ищет зверя по следам’, *мōт хōтпан ляпан ат рōви* ‘не подходят близко к посторонним’, *ляпан рōвалахты* ‘постепенно подползает к хозяину, чтобы поласкали или покормили’, *пунанэ нōх хорсалтас* ‘насторожена агрессивно (букв. подняла шерстку)’, *юйил харттахты* ‘идёт сзади охотника’, *нас вуцкасахты* ‘бросается наутёк за зверем’, *ат сўлынъты* ‘не бежит галопом’, *молях койлыгтахты* ‘быстро преследует зверя по следам’.

3. Команды: «*Кāт пинэн!*» ‘Дай лапу!’, «*Кас!*» ‘Пошли! Вперёд!’, «*Кастыг!*» ‘Ко мне! Рядом! Сюда!’, «*Пыр!*» ‘Фу! Уйди! Нельзя! Перестань!’, «*Пыр юв!*» ‘Иди домой!’, «*Пыр юйил!*» ‘Следуй за мной! Сзади!’, «*Та! Тайх!*» ‘Возьми! Фас!’, «*Уцкуптаукв! Уц!*» ‘Голос! Фас!’, «*Хорт!*» ‘Голос!’, «*Хуен ёл!*» ‘Лежать!’, «*Я-тайх!*» ‘Замолчи!’.

Таким образом, для народа манси в условиях тайги собака играет важную роль. Во многом, конечно, зависит от самого человека, как сам хозяин научит свою собаку, так она ему и будет служить. Только опыт охотника на охоте и в воспитании своей собаки приносит удачу в этом промысле. Основными видами охоты для лозьвинских манси принято считать – охоту капканами и охоту с собакой.

Приметы, запреты, поверья и обычаи, связанные с охотой, – это одни из главных компонентов культуры, отражающие мировоззрение народа. Тем более уровень развития каждого общества, национальности определяется богатством лексики языка, ведь чем больше развита материальная культура, тем больше слов в языке. Охотничье-промысловая лексика верхнелозьвинского говора мансийского языка мало изучена, поэтому является актуальной для дальнейшего изучения.

Информанты

Бахтияров Прокопий Тимофеевич, род. в 1956 г. в д. Кимың-щупа павыл Ивдельского района Свердловской области. Проживает в д. Кимың-щупа павыл.

Литература

1. Западносибирская лайка. – URL: <https://kinpet.ru/zapadnosibirskaya-layka> (дата обращения: 17.11.2021).

Нарты в фольклоре казымских хантов как одно из основных средств передвижения

В. Д. Гатченко,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. Человек в процессе своего существования приспосабливается к окружающей среде через создание материальных средств. На их формирование оказывают влияние природная среда, особенности образа жизни и хозяйственные занятия. В материальной культуре хантов есть множество локальных вариантов, со своими особенностями, выражающимися в конструкции, материале и т. д. В данной статье рассматривается нарта как одно из основных средств передвижения казымских хантов, начиная с древнейших времён по настоящее время. Материалом для работы послужили полевые материалы автора, собранные у жителей территории бассейна реки Казым, и литературные источники.

Ключевые слова: казымские ханты, нарты (детская, грузовая, священная, свадебная), нарта для перевозки покойника, фольклор.

Ханты издавна вели кочевой образ жизни, и для них нарты – это основной вид средства передвижения.

Рассмотрим описание разновидностей нарт в литературных источниках. В. Штейниц в своём словаре «Диалектологический и этимологический словарь хантыйского языка» выделил несколько лексических единиц, которые имеют отношение к лексеме *өхәл* ‘нарты’: *ампи өхәл* – нарты вместе с запряжёнными собаками; *йүрән өхәл* – лёгкие гоночные нарты с отрывной доской; *ай өхәл* – маленькие нарты; *кән өхәл* – лёгкие нарты; *хүләл өхәл* –

рыбой гружёные нарты; *кўкәр өхәл* – пошевни (широкие сани, обшитые лубом или тёсом) [1].

В толковом словаре русского языка С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой даётся следующее определение: *на́рты* – длинные узкие сани, употр. на Севере для езды на собаках, оленях [2, с. 383]. В хантыйском языке называется *өхәл* ‘нарты’.

В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина в своей книге «Знакомьтесь: ханты» рассматривают детали нарт, изготовление нарт, виды грузовых нарт юганских хантов [3]. С. В. Онина в монографии «Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством», исследуя оленеводческую лексику хантыйского языка, наиболее полно выявила названия грузовых нарт, её детали на материале шурышкарского диалекта [4]. З. И. Рандымова описала названия деталей нарт, виды легковых и грузовых нарт и их предназначение у приуральских хантов [5].

На казымском диалекте хантыйского языка данная тема не была предметом исследования. В настоящей статье приводится описание нарт, используя тексты из хантыйских сказок, загадок, а также примет казымских ханты.

Для оленеводов, ведущих традиционный образ жизни, нарты являются основным видом транспорта, используемым в течение всего года. В оленью упряжку запрягали от двух до пяти оленей. От езды на многочисленных оленьих упряжках дороги становились широкими и накатанными. Подтверждение находим в текстах опубликованных хантыйских сказок: *Лўв муй ар өхәл, лўв муй шимәл өхәл* ‘Опять много ли нарт, мало ли нарт [едет]’ [6, с. 15]; *Көрт күт йөшәл щи мурта вўтүна йис, лўңцән айт питьйәла, йертән айт йертыйәлҗа* ‘Дорога между стойбищами широкой стала, дождём не заливает, снегом не заметает’ [6, с. 15]; *Лўв өхләла кирәс нәл йеүк хопты* ‘Он в нарты запряг четыре белых оленя’ [6, с. 34]; *Данәт өхәлән мәнсәт*. ‘На семи оленьих упряжках поехали’ [6, с. 34]; *Пөмҗы ньөрәм и псләк эвәйт, йўхҗы ньөрәм и псләк эвәйт өхләт йиләт*.

‘С одной стороны безлессой тундры, с одной стороны безтравной тундры упряжки едут’ [6, с. 12]; *Хөлтал, олау өхэл олау цүүка вөлты тэхийэн сатль, лота вөлты тэхийэн – нөмэлта төты сатль* ‘Чувствует, как полозья нарт касаются [земли], где ровное место – поверху пролетают’ [6, с. 48]; *Вүлүеүлэн ци мурт төтан сатль: кәрэц мўвэн тэхийэн өхэл пәтэл ольән хәныйлтал сатль, лел мўвэн тэхийэн өхэл пәтөл нөмэлта мәнтал сатль* ‘Олени с такой скоростью несутся, что в высоких местах полозья нарт касаются земли, а в низких местах полозья нарт над землёй летят’ [7, с. 48].

Для постоянной езды предназначались легковые нарты *йош өхэл*, как для мужчин, так и для женщин. Они были *хө өхэл* ‘мужские нарты’, *не өхэл* ‘женские нарты’, между ними присутствуют некоторые различия: мужские сани более узкие и по длине короче женских. У мужских нарт в передней части имеется бардачок для хранения дорожного инвентаря (лопатка для очистки от снега, верёвки и т. д.). Женские нарты в свою очередь делятся на два вида – *шәнишән өхэл* ‘со спинкой’ и *хурау өхэл* ‘нарты с укрытием от ветра, осадков’.

Широко использовались *хурау өхэл* «нарты с укрытием» женщинами, имеющими детей. Такие нарты служат не только как транспорт, но и передвижное жильё для малолетних детей. Есть в хантыйском языке выражение *һаврәм төтльәты хот*. Во время длительных переездов маленькие дети спят, играют, едят под этим укрытием. К данной категории можно отнести и нарты *шәнишән өхэл* ‘нарты со спинкой’, в которых возят детей постарше, например, *Увәс йурән неүәлән хурау өхәла омәсса* ‘Дочь северного ненца посадила его в свою нарту, имеющую укрытие от ветра’ [6, с. 16]; *Йивләслы пуихийәл мўв пәхрәп эвәлт нух вўсы, өхәл пўшия лелсәлэ* ‘Сиротку-мальчишечку из земляной ямы наверх взяла и подняла, сзади на нарты посадила’ [8, с. 202]; *Ин ими өхәла леләс һаврәмләл пила* ‘Эта женщина с детьми села на нарты’ [9, с. 44].

В традиционной культуре дети с раннего возраста сами управляют оленьей упряжкой. *Ин хөлэм тэй ай пухийэв ци шөшийэй вантыйман, өхлэй-хонэй лэцитэс* ‘Трёхлетний маленький мальчик ходит, смотрит, нарты-лодку приготовил’ [6, с. 20]; *Лүв аущащэйэн өхэйэн, валн, өхэй кэйэн лэцитылса* ‘Дедушка для него приготовил нарты, хорей и упряжь’ [6, с. 17]; *Нән неш өхэйэн йәнхты хотлэн* ‘Ты, оказывается, умеешь управлять оленьей упряжкой’ (Женщина обращается к трёхлетнему мальчику) [6, с. 18].

Ай өхэй ‘маленькие нарты, детские санки’ предназначены для катания детей с горки, перевозки небольших грузов вручную. *Ай өхэйа лэжэс ин акэйэн ци талла* ‘На санки сел, и повёз его дядя’; *Щэйта ай өхэйа лэжтэмса на, и-и-и-и-и, ци төлэ* ‘Посадил её на маленькие сани и повёз’ [10, с. 60]; *Ай ахлунэн вүсүнэн ин нсунэн на вөнта ци шөшэмсэунэн* ‘Взяли саночки и отправились в лес, а там под уклон’ [11, с. 73]; *Шовэр омсэмтэс ай өхлүйэйла на рен эвэйт хятэмас* ‘Зайчиха села на санки и поехала вниз’ [11, с. 73]; *Щикемэн Вухсарлэнкэн сора улэмтэс ай өхлэйа на Шоврыйэ өхтыйа илэ цэжтэс на ин воийэ шйнишэй шөна мөрэмэс* ‘Вухсарлэ быстро легла на свои санки и поехала вниз. Наехала на Шоврые и поломала ей спину’ [11, с. 73]; *Кашэн алэн пухэн мәнэй на йэтэн вөнта рен эвэйт ай өхэйэн хэтэтьлэй* ‘Каждое утро уходит сынок и до самого вечера с горки катается на саночках’ [12, с. 78]; *Долмах ики пул хонэна йухтэс, пөн нух тэйсэйлэ, лэй хуват вөн паннэнэт нух сөхтэслэ, вуййу мухлэй вөн паннэнэт хинтэйла пунтсэйлэ, өхлэйа лэжсэйлэ, така щив хөшсэйлэ* ‘Пришёл злой человек к ловушке, вытащил из воды морды, вынул налимов с большими и жирными максами, длиною в сажень, наполнил кузов, положил на нарту, крепко привязал его к нарте’ [11, с. 84].

В хантыйской культуре существует ещё один вид детских нарт (маленьких санок), об этом говорится в хантыйской загадке: *И ики шөшэй, хэт йошпи, хэт күрпи вүрэсн йулта ньөхэйла* ‘Один мужчина шагает, что-то ужасное с шестью ногами и руками его

догоняет' [13, с. 12]; отгадка к загадке: мужчина, который тянет за собой маленькие сани [13, с. 13].

Эти нарты на языке ханты называются *лӧукӧр ӧхӧл* (букв.: *лӧукӧр* – плечо, *ӧхӧл* – нарты) ‘рабочие нарты’, их использовали для перевозки грузов вручную. *Лӧукӧр ӧхӧл лӧэцитсӧт, вӧнта мӧнты ци сонтӧмӧсӧт* ‘Рабочие нарты для перевозки груза подготовили, собрались идти в лес’ [14, с. 229]; *Лӧукӧр ӧхӧл лӧэцитсӧт* ‘Подготовили рабочие нарточки’ [14, с. 230].

«*Мӧэ нӧ ӧхӧл* ‘нарта невесты’ отличалась от обычных нарт тем, что по краям она имела бортики, сиденье накрывали расшитым из сукна покрывалом с кистями, подвешивали колокольчики, раму саней перевязывали цветными ленточками. Разукрашивали оленью упряжь или лошадиную упряжь, на спину оленя накидывали орнаментированную накидку из сукна. С родительского дома невесту увозили на разукрашенных нартах. В свадебном обозе упряжь невесты следовала за мужем, привязывали её младшие сёстры» [15, с. 148]. Нарты для невесты заказывали лучшим мастерам. Приведём примеры: *Щӧлта ци ӧхӧлӧн версайнӧн, ин неӧл ци лӧлсӧлӧ* ‘Им приготовили нарты, он посадил свою невесту’ [12, с. 42]; *Итӧн хурамӧн ӧхӧла омӧс, ар вӧлӧн, кӧллӧл хурамӧнӧт* ‘Одна на красивые нарты села, много оленей, упряжь красивая’; *Ма, мӧта ӧхӧл, тӧм ӧхӧла, ма тӧм ӧхӧлӧн хӧйӧна мӧнлӧм, тӧм ӧхӧлӧн омӧслӧм!* ‘Ой, какие нарты у меня, я пойду замуж за человека, который ездит на этих санях, я на эти нарты сяду!’ [10, с. 48]; *Щӧлта ци, мӧнты питсӧнӧн, Пурнеӧн ци лӧлӧмтӧс тум ӧхӧла* ‘Ну вот, стали собираться в дорогу, Пурне села в эти [богатые] сани’ [11, с. 49].

Обычно в нарту невесты запрягали белых оленей, символ семейного счастья и благополучия: *н эвӧл лӧлтӧс на, ин ӧхӧлӧл, хӧлӧм йӧнук хопты кирӧм ӧхӧл* ‘Посадил невесту на нарту, запряжённую тремя белоснежными оленями’ [9, с. 20]; «Приданое невесты состояло из оленьей упряжки, нарт, посуды, одежды, постельных принадлежностей, личных вещей невесты,

украшений (кольца, бусы)» [15, с. 55]. Для подтверждения возьмём пример из текста сказки: *Ин икилэжкэн ким етэл, мйттырэн хөлэм йеңк хопты кирэм, йаң вант өхэл, пурмэсэн өхлэт јелтэмэт, вэтсоткем вўлы атэлт тǎхийэн шөшијлјлэт, оңатјлј хурамәңэт, нўндјлј хурамәңэт, цыта хǎншау, цыта йеңк, цыта сыр-сыр вўлы* ‘Ну, мужчина мой вышел на улицу, оказывается, тремя белоснежными оленями запряжённая нарта стоит, десять нагруженных разным имуществом нарт стоит, около пятисот оленей в отдельном месте похаживают, рога красивые, шерсть лоснится, там и пёстрые, там и белые, каких только там нет оленей’ [9, с. 18].

В случае согласия на брак между отцом невесты и сватом начинались переговоры о размере выкупа. Его выплачивали скотом, оленями, пушниной, одеждой [16, с. 55]. *Па эвэл мита йаң өхэл тел јөмәтсәх, хөс өхэл тел на јстәт, на вэтсоткем вўлы* ‘Ну, за дочь просит десять нарт одежды, двадцать нарт продуктов и около пятисот оленей’ [9, с. 18].

В культуре ханты с нартой невесты связано множество различных предписаний, поверий, примет. Например, если невеста при объезде дома жениха упадёт с нарты, то станет неверной женой, если удержится в нарте, то будет верной женой. Если навстречу попадутся сани с дровами – это к несчастью.

В прошлом в традиционной культуре каждая семья имела йемәң өхэл ‘священная нарта’, в котором хранятся сакральные предметы религиозного культа. Существует строгое табу по отношению к данной нарте, ставят их за священной частью чума, при каслании эти нарты в обозе прикрепляют за легкой нартой. При проведении кровных жертвоприношений стол с угощениями ставили на переднюю часть священной нарты. Если обряд проводился на святилище, то эти нарты возили с собой (ПМА 1). Например, *Шǎншау көрт шǎншǎна, шǎншау хот шǎншǎна, йсмәң өхэл сына, цив јатсәңән* ‘За спиной селения, за спиной дома, на переднюю часть священной нарты

приземлились’ [6, с. 29]; *Ким етсээн, хот шайниэна мйнсээн йсмэн өхэл хонэна* ‘Из чума вышли, за чум пошли, к священной нарте подошли’ [6, с. 25]; *Ин лаль пайнта мйнты утнэлэв, мойэн пайнта мйнты утнэлэв ким етсээн, шайншэн хот шайниэна йсмэн өхэла шөшсээн* ‘На военную тропу встающие, на сватовскую тропу встающие вышли из чума, за спину чума (за чум) подошли к священной нарте’ [6, с. 31]; *Мйнэс на вут хот шайниэна сохлэн өхэл сүна омсэс, хэлэнтийа* ‘Пошла за священную часть чума и села на переднюю часть священной нарты, чтобы подслушать разговор’ [17, с. 40]; *Ин хайнашун хунэп лэнт хурлал нух сүхсэлэн, йсмэн өхэла шависэлэн* ‘Они сняли гусиные облачения с пёстрыми животами, в священную нарту сложили’ [6, с. 29]; *Ин йсмэн өхэл эвэлт хайнашун хунэп лэнт хурлал мэс* ‘Из священной нарты шкурки гусей с пёстрыми животами достаёт, им подаёт’ [6, с. 27]; *Йсмэн өхэл кэв сохэл таймал, йира хэтлэтэс, цайлта карты шөп йөхэл нух талэс* ‘На священной нарте, оказывается, железная доска была, он её отодвигает, железный лук достаёт’ [6, с. 27]; *Ин йсмэн өхэл пүнэлэн хайнашун хунпи йухан лэнт хурлан лэмэтсээн* ‘У священной нарты они в шкурки речных гусей с пёстрыми животами облачились’ [6, с. 28]; *Анцациэлэн йсмэн өхэл эвэлт хайнашун хунэп йухан лэнт хурунэн масыйнэн* ‘Дедушка из священной нарты шкуры речных гусей с пёстрыми животами им подаёт’ [6, с. 29]; *Ин пухийэв өхэл сына лольэс, лэнт сурлал лэмтэс на үвман йэллы пөрлэс хайнашун хунуп йухан лэнт хурэн* ‘Мальчик встал на переднюю часть священной нарты, одел на себя шкурку гуся и с криком в образе речного гуся с пёстрым животом полетел’ [6, с. 25]; *Шайншэн көрт шайниэна, шайншэн хот шайниэна, йсмэн өхэл сына, шив латсээн. Карт шөп йөхлэн шависайнэн, хайнашун хунуп лэнт хурлэн цависээн* ‘За спину селения, за спину чума на переднюю часть священной нарты сели. Железную стрелу туда сложили, облачение из шкуры гуся с пёстрым животом туда сложили’ [6, с. 32]; *Алты кэшил сохлэн өхэл лыпийэн тайсэлэн, цайлта мйнэс на цитэл нух вүслэ* ‘Саблю

держали они в священной нарте, пошла она и достала его' [17, с. 40]; *Йа, ци йүнийэн лэсүэн-йацсэүэн, ин килэж ким этэс, йэмэү өхэла мәнэс* [6, с. 26]; 'Ну, как поели-попили, зять на улицу вышел, к священной нарте пошёл'.

Шөкэү өхэл – нарта для перевозки покойника. Мужчину везли на кладбище на его собственной нарте с упряжью, которой он пользовался при жизни. Однако умершую женщину доставляли не на её женской нарте, так как в неё не помещался гроб [18, с. 122]. Для перехода в иной мир значимым предметом является оленья упряжка, позволяющая перебраться человеку в иной мир. Нарты вместе с упряжью оставляли на кладбище. Делали пометки: кто-то отрубал нос нарты, кто-то на ножках делал пометку (ПМА 1). Т. А. Молданов в книге «Кань кунш олаң» *шөкэү өхэл* переводит на русский язык 'печальная нарта'. *Няң, лунийэл, имем-ими цөкэү ар, шөкэү өхэл лэцэтты вутцэлсэн* 'Ты, тетушка, печальную песню чуть не сделала, печальную нарту чуть не сделала' [19, с. 14].

Вант өхэл 'грузовые нарты' – это общее название нарты для перевозки вещей, одежды, продуктов [4, с. 37]. Приведём примеры: *Данэт вөртэл тайлэт йаң шүрэс вүлы, а упийэл тайлэл йош өхэл йүнийэн и өхэл, луй пунлы, паң пунлы хөшман өхэл* 'Семеро дядей имеют десять тысяч оленей, а у сестры есть за ездовой нартой одна [какая-то] нарта [крепко-накрепко так перевязана], что даже пальцы не просунешь' [7, с. 34]; *Ин икилэнкэн ким этэл, мяттырэн хөлэм йсүк хопты кирэм, йаң вант өхэл нурмэсэү өхлэт лэлтэмэт, вэтсоткэм вүлы атэлт тэхийэн шөшилэлэт, онэтлал хурамэнэт, пүнлал хурамэнэт, цята ханшан, цята йсүк, цята сыр-сыр вүлы* 'Ну, мужчина мой вышел на улицу, оказывается, тремя белоснежными оленями запряжённая нарта стоит, десять загрузённых разным имуществом нарт стоит, около пятисот оленей в отдельном месте проживают, рога красивые, шерсть лоснится, там и пёстрые, там и белые, каких только там нет оленей' [9, с. 18].

Анас ‘аргиш’ широко используется оленеводами для перевозки вещей, продуктов и чумов. Аргиш – это обоз, состоящий из нескольких оленьих упряжек, идущих друг за другом. Нарты в аргише располагаются в определённом порядке: впереди мужская нарта, за ней – священная, затем женские и грузовые нарты. Например, *хэллал кирсэт, вант өхэллал кърэтсэт* ‘Запрягли оленей в нарты, грузовые нарты в обоз соединили’ [6, с. 87]; *Тяхэтьесэт, анас хопты өхэллала катэлсэт. Къртэцсэт, цци мәнлэт* ‘Оленей поймали для обоза, в нарты запрягли. Соединили, поехали’ [6, с. 35]; *Вант өхэллал хуу йеңк хоптыйән кирман, лөмэтсухи өхэлән цци ньухлэсэт, цци мәнсэт* ‘Обоз тоже весь запряжён белыми оленями, поехали’ [9, с. 20].

В аргише каждая нарта имела своё название и функцию. Приведём примеры из хантыйских сказок, подтверждающих виды грузовых нарт: *хот йүх өхэл* ‘нарта для перевозки шестов, стоек чума’; *Хөс ухлал, ухлал хотэл лелсэт, цци мәнсэт* ‘С двадцатью жердями чум погрузили и поехали’ [9, с. 44]; *Ньүки хотлал лосэтты питсэт, анаса лелты* ‘Стали чумы разбирать, в обоз складывать’ [6, с. 34]; *Щи ин касэлты йох өхэллал лэщитсэт, хотлал лосэтлэт* ‘Каслающие приготовили нарты, чумы разбирают’ [6, с. 23].

Дунас өхэл (лапка ларац) ‘нарта для продуктов’: *Анас тайлэнэн, вўлы мулты арат пәнэн* ‘Обоз у них с продуктами с собой, сколько-то оленей с собой взяли’ [14, с. 235]; *Кът хө пурмэс, вэлэм вой сухэт йктэс, анасэл къртэс* [14, с. 236] ‘Вещи двоих, добытые шкуры зверей в нарты сложил, обоз соединил’. Для того чтобы перевозить продукты, использовали *сохлән өхэл* нарты, имеющие ящик с крышкой.

Түт йүх өхэл ‘нарты для возки дров’: *Түт йүх таллэты мулты вэвтам өхэллэнки, вант өхэл сывкэл вөйтэс. Щив кирэс* ‘Плохонькие какие-то нарты для возки дров, упряжь для обозной нарты нашла. Туда запрягла’ [7, с. 201].

Хўлы Өхэл ‘нарты, загруженные рыбой’: *Нымэллал сүхэс на өхэл эвэлт щепар хўлы хир вўс* ‘Снял лыжи, из нарты взял мешок чебака’ [8, с. 14].

Сухи өхэл ‘нарта с постельными принадлежностями’: *Нури сух, муй ал алла ким алъелэт, өхэла джеллайэт* ‘Постельные принадлежности, вещи выносят, в нарты укладывают’ [6, с. 23].

Существуют ещё несколько видов грузовых нарт: *хот пурмас, аны өхэл* ‘нарта для перевозки покрышек чума, посуды’; *сохэл өхэл* ‘нарта для перевозки досок пола и некоторых женских вещей’; *сулы өхэл* ‘нарта с солью’; *сохэл лак өхэл* ‘нарты с коробом из досок’; *наврем сух өхэл* ‘нарты с детской одеждой’ и т. д.

Рассмотрев имеющиеся источники, можно отметить, что в традиционной культуре хантов существует множество видов нарт. Нарты делятся на *хө өхэл* ‘мужеские нарты’ и *не өхэл* ‘женские нарты’, *ай эл* ‘маленькие нарты, детские нарточки’ *дйукэр өхэл* ‘нарты для перевозки небольших грузов’, *йсмэн өхэл* ‘священные нарты’, *мэньне өхэл* ‘нарты невесты’, *вант өхэл* ‘грузовые нарты’, *шөкэу өхэл* ‘нарта для перевозки покойника’. *Вант өхэл* ‘грузовые нарты’ в свою очередь в *анасе* ‘аргише’ ставятся в определённом порядке. Каждые нарты имеют своё назначение и выполняют свою функцию.

Информанты

ПМА 1. – Запись 2020 г. с. Казым. Информант Каксина (Тарлина) Евдокия Даниловна, 1968 г. р.

Литература

1. Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. – Berlin: Akademie Verlag, 1966–1991. – 2018 p.

2. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – М.: АЗЪ, 1995. – 928 с.
3. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.
4. Онина С. В. Отраслевая лексика хантыйского языка: словарный состав, связанный с оленеводством. – Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2003. – 154 с.
5. Рандымова З. И. Оленеводческая культура приуральских хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 136 с.
6. Молданов Т. А. Кань кунш олаң. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 1997. – 148 с.
7. Касум мув моньщат-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
8. Сенгепов А. М. Касум ики путрат = Рассказы старого ханты. – СПб.: Просвещение, 1994. – 175 с.
9. Касэм йох путрэт, арэт. Предания, песни казымских хантов / Сост. Р. М. Потпот. – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – 126 с.
10. Сказки Вандымовой Татьяны Ксенофоновны / Сост. С. Д. Дядюн; под ред. В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. – 94 с.
11. Вагатова М. Тей, тей. Сказки, стихи, песни и считалки для детей. – Тюмень: Тюменский дом печати, 2006. – 88 с.
12. Хандыбина О. В. Щащем моньщэт = Сказки моей бабушки. Сборник текстов хантыйского фольклора / Отв. ред. Т. Н. Дмитриева. – Ханты-Мансийск: Информационно-издательский центр, 2011. – 165 с.
13. Соловар В. Н., Морокко С. Д. Хантыйские загадки. Ханты мир моньщуптэт / Под ред. Н. Б. Кошкаревой. – Ханты-Мансийск: Н.И.К., 1997. – С. 7.
14. Земля Кошачьего Локотка. Кань кунш / Тимофей Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 242 с.

15. Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. – Тюмень: Сити-пресс, 2015. – Вып. 3. – 346 с.
16. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.
17. Өхэт йухан арэң ими. Поющая женщина из Эхт югана / Сост. Е. Д. Каксина. – Тюмень: Формат, 2014. – 128 с.
18. Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла в традиционной культуре сынских хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 176 с.
19. Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олӓң / Тимофей Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.

**Образ богатыря
как помощника нуждающимся
и обездоленным
в мансийских героических текстах**

С. А. Герасимова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Жанр «героические песни» особо выделяется в жанровой структуре народа манси. В текстах героических песен речь идёт о прошлом мансийского народа, о его истории, о героях-богатырях и событиях, связанных с ними. Цель данной работы – проанализировать тексты мансийских героических песен и выявить образ богатыря как помощника нуждающихся и обездоленных.

Ключевые слова: богатырь, отыр, мансийский фольклор, героические песни, защитник, воин.

В жанровом многообразии мансийского фольклора особо выделяются героические песни, представляющие собой разновидность эпических песен. В таких песнях повествуется о герое (богатыре), а также о событиях, связанных с героем: защита своего городища и его жителей, подвиги, защита слабых и обездоленных, столкновения с противником (как богатырём, так и существом). Героические песни являются воспоминаниями о прошлом предков. Такие песни занимают важное место в жизни народа.

В персонажной системе главным героем героических песен является богатырь. Образ богатыря описан на материале

эпических и фольклорных текстов разных народов, но не изучен в фольклоре манси. В настоящее время имеется несколько статей исследования персонажей хантыйских героических песен и сказаний ханты [1; 2]. В мансийском фольклоре герои героических песен рассматривались с точки зрения духовной культуры (дети Торума, духи-покровители) [3; 4; 5; 6]. Также образ богатыря рассматривался как часть мифологической картины мира манси [7].

Изучая героические песни, исследователи отмечают сюжетику текстов. Систематизацией сюжетов текстов героического эпоса разных народов занимались многие исследователи, которые выделяли от 3 до 9 сюжетов в текстах героического эпоса. В мансийских героических песнях условно можно выделить 3 сюжета, когда 1) богатырь выступает в качестве защитника своего городища, 2) богатырь совершает набеги на чужие городища с определённой целью, 3) богатырь едет свататься. Во всех песнях богатырь выступает не только как вождь/предводитель, но и как воин (защитник или захватчик). В то же время отыр может выступать и в качестве помощника больных и обездоленных. В настоящей статье мы рассмотрим образ богатыря в таком его назначении.

С первых же строк повествования песни обращает на себя внимание необычное обращение к богатырю, при этом используются эпитеты, независимо от того, сам отыр себя так называет или к нему обращаются: *«Мана намыу бтыр намум намаяве! / Мана суиу бтыр суюм суийяве! 'Вот какой я знаменитый богатырь, моё имя произносится! / Вот какой я прославленный богатырь, молва обо мне разносится!'»* [8, с. 33].

Те, кто болен или нуждается в помощи, знают, что всегда могут обратиться к своим покровителям-богатырям, только они знают, как поступить в определённой ситуации:

<i>Савың сахип сәв хумим,</i>	В убогих одеяниях многочисленных моих мужчин,
<i>Савың сахип сәв нәм</i>	В убогих одеяниях многочисленных моих женщин,
<i>Толың лув мосын ке хәявет,</i>	Немощью тела тяжёлая хворь если их сразит,
<i>Мосың лув мосын ке хәявет:</i>	Недугом костей тяжёлая болезнь если их настигнет:
<i>Ам апәлтум пойқицуңкве әхтәгьт</i>	Все ко мне молиться идут' [8, с. 35].

В героической песне сына Торума – богатыря устья реки Сакв один *пуңке вәтым бәйка* ‘седовласый мужчина’ обращается к богатырю: «*Тәрум-Пыг-Әйка, ам наңян Нәхс-пәйк пинәгум, үй-пәйк пинәгум / Наң аңум вос пусмалтаслын мәнт!* ‘Сын Торума – богатырь, я тебя Соболиными молитвами умоляю, звериными молитвами умоляю / Вылечил бы ты меня сейчас’» [9, с. 115]. За помощь мужчина обещает «*Акв квәлгын нәгим сәт йирыл ләлидум* ‘С семью жертвенными животными, связанными одной верёвкой, пред тобой встану’» [9, с. 115]. На что богатырь ответил седовласому мужчине: «*Ты хуйнә урынныл мәт урын нумпыл әңхен, / Тувыл нәңх ләлен, кәлтың полых сальген, / Тувыл ты пусмәгын* ‘С этого лежащего бока на другой бок повернись, / Затем встань, кровавую слюну выплюнь, / Затем и вылечишься’» [9, с. 115]. Седовласый мужчина сделал всё, что сказал ему *Тәрум-Пыг-Әйка*, и тут же выздоровел.

Богатырь *Лопың-Үс-Әйка* излечивает заболевших вращением сабли с острым лезвием: «*Хоты әгим, хоты пыгум / Толың*

*нѣвль толнэ-ке х̄би, Мосың лув моснэ-ке х̄би: / Тальхын сырайил
ѣнхилум, Элмиң сырайил ѣнхилум* ‘К любой из дочерей моих,
к любому из сыновей моих, / Слабость тела со слабостью если
придѣт, / Недуг костей с недугом если настигнет, / Вращением
сабли с острым концом исцелю, Верчением сабли с острым
лезвием излечу’» [9, с. 143]. Он же защищает «*уц яныгмам
п̄авыл с̄ав н̄явраманум, / Уц яныгмам ӯс с̄ав н̄явраманум* ‘всех
подрастающих многочисленных детей деревни, / всех растущих
многочисленных детей города’» [9, с. 141], оберегает от злых
недугов, защищает от духов Хуля.

Богатырь *Аяс-Котиль-д̄йка* исцеляет людей от мора:

<i>Кѣрын ке х̄улиглас:</i>	Мор если им угрожает:
<i>Кѣрын-кѣмплыныл н̄оңх- в̄ыганум,</i>	Словно из-под подола одеяния, от мора я их подниму;
<i>Хуль ке х̄улиглыс:</i>	Эпидемия если им угрожает:
<i>Хуль кѣмплыныл н̄оңх-в̄ыганум.</i>	Словно из-под подола одеяния, от эпидемии я их подниму.
<i>Хотты м̄ат л̄агыл мосын ке х̄б̄йнэшум</i>	С любых земель занедуживший хворью ног мужчина,
<i>Хотты м̄ат к̄ат мосын ке х̄б̄йнэхум.</i>	С любых земель занемогший хворью рук мужчина
<i>Ам п̄алтум п̄ойқиуукве ѣхты ке, н̄оңх-в̄ыглум,</i>	Ко мне молиться если придѣт. Вверх его возьму,
<i>Лагыл мост̄ал, к̄ат мост̄ал, пуссын т̄аратылум</i>	От болезней ног, от болезней рук его исцелю [8, с. 35, 37].

или

<i>Савың сахип сәв кўняракенум,</i>	В бедных одеяниях
	многочисленные мои бедняжки,
<i>Катанын тортәл пустәгыл</i>	Ваши руки пусть всегда будут
<i>әлән,</i>	здоровы,
<i>Ләгланын тортәл путсәгыл</i>	Ваши ноги пусть всегда будут
<i>әлән</i>	здоровы [8, с. 51].

За своё излечение люди благодарят богатырей проведением обряда и приношением жертвы и даров:

<i>Әти вәвнә йирум бәвил</i>	На ночь назначенное для меня жертвоприношение
<i>Холытн ат әхтыяныл,</i>	На утро не откладывают,
<i>Алтыл вәвнә йирум-бәвил</i>	На утро назначенное для меня жертвоприношение
<i>Әтишин ат әхтыяныл.</i>	До ночи не оставляют.
<i>Акв квәлгән нәгим сәт йирыл</i>	Одной верёвкой связанные семь жертвенных животных
<i>Тән тотыгләгьт,</i>	Они приводят,
<i>Акв квәлгән нәгим хәт йирыл</i>	Одной верёвкой связанные шесть жертвенных животных
<i>Тән тотыгләгьт</i>	Они приводят [8, с. 35].

Или

Пурлахтункев, йирхатунке
ты ювыт, С угощением, с жертвой для
жертвоприношения идут,

Акв квалгын нэгим сāt аньтыу
уй тотэгыт. Одной верёвкой связанных
семь рогатых зверей ведут.

Ам ляльтум пёнгунке ты
унтыглэгыт Передо мною для моления
расставляют.

Иногда богатыри подсказывают, как правильно провести
приношение, чтобы исцелиться:

Щар хара мән тотэлн, тот
алэлн, В укромное лесное место
отведи,

Хара мāt-ке алылын: Там забивай!

Сэунквын аны сэункве вьгум, В укромном месте коли
забьёшь:

Сэунквын пūt сэнке вьгум. Тогда с ароматом чаши аромат
приму,

Сэунквын аны сэункве винэм
юи-пāлт Тогда с ароматом котла аромат
возьму.

Акв нурпа сāt пūt тагатэн, После того как аромат чаши
аромат приму,

<i>Витыл исылтәлн; пұтыт пәялтәләгьт,</i>	Семь котлов, имеющих по одной ручке, над костром подвесь,
<i>Лильпииг яныгманэ мәнй ййв тытән</i>	Воду согрей в них; как котлы закипят,
<i>Тув сәсән; сәңквыу пұт сәнве</i>	У корня молодого деревца Слей их; ароматного котла аромат
<i>Нуми-Сөрни Ащинна нәүх вә пұхыты!</i>	К Нуми-Сорни – отцу твоему – вверх пусть поднимается!
<i>Сәңквыу пұт сәңкве нәүх пұхтаме юи-пәлт</i>	Ароматного котла аромат как наверх взойдёт, после этого,
<i>Вотым пұнкпа бйкарищ,</i>	Седовласый ты мой человек,
<i>Калтащ ләвум сормын әхтнәнэ мус</i>	Сколько предсказано Богиней Калтащ жить, так до самой смерти Никогда болеть не будешь [9, с. 117].
<i>Вәссыг әгмна ат патәгын.</i>	

Таким образом, в героических текстах богатырь может быть не только защитником городища и воином, защищающим свои территории. Он также защищает больных и нуждающихся в помощи жителей земли. В такой роли отыр предстаёт не просто сильным и крепким духом богатырём, часто безжалостным,

убивающим врагов, но и добрым. Он помогает всем нуждающимся, кто обращается к нему с какой-либо просьбой.

Литература

1. Успенская С. С. Ям Алие – герой хантыйской богатырской сказки // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность»: сб. статей. – М.: ИКАР, 2005. – С. 63–70.
2. Исаева Т. А. Тонья-богатырь: образ героя в локальной мифологии ханты // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность»: сб. статей. – М.: ИКАР, 2005. – С. 71–80.
3. Попова С. А. От Урала до Оби: героический путь вождя-богатыря Намың Отырға (к вопросу о миграциях и сложении сосвинско-ляпинской группы манси) // Вестник угроведения. – 2018. – Т. 8, № 4. – С. 741–754.
4. Динисламова С. С. Героический эпос манси как фактор духовно-нравственного развития личности // Современная финно-угорская филология: теория и практика: сб. матер. конф. XIV Югорские чтения. – Ижевск: Принт-2, 2016. – С. 46–55.
5. Динисламова С. С. Героический эпос народа манси – свидетельство древней культуры и искусства народа // Материалы VIII научно-практической конференции, посвященной памяти А. А. Дунина-Горкавича (г. Ханты-Мансийск, 10 апреля 2012 г.). – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2012. – С. 83.
6. Динисламова С. С. Дети Торума – богатыри героического эпоса манси // I Сибирский форум фольклористов: тез. докладов. – Новосибирск: Академиздат, 2016. – С. 77–78.
7. Герасимова С. А. Образ богатыря как часть мифологической картины мира в мансийском фольклоре // Современное педагогическое образование. – 2020. – № 11. – С. 228–233.

8. Именитые богатыри Обского края. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – Кн. 1. – 150 с.

9. Именитые богатыри Обского края. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – Кн. 3. – 204 с.

История изучения бытовой лексики в славянских языках

Н. А. Герляк,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается история изучения бытовой лексики в славянских языках. Проведён анализ основной литературы и научных статей по теме исследования.

Ключевые слова: аспекты исследования, бытовая лексика, история изучения, славянские языки.

Истории изучения лексики в лингвистике уделяется большое внимание. Лексика прямо или косвенно отражает действительность, реагирует на изменения в общественной, материальной и культурной жизни народа, постоянно пополняется новыми словами для обозначения новых предметов, явлений и процессов, понятий. Так, расширение и совершенствование различных областей материального производства, науки и техники приводит к появлению новых специальных слов-терминов или целых терминологических пластов; подобные слова нередко переходят в область общеупотребительной лексики, что связано, в частности, с расширением общей образованности и научной осведомлённости среднего носителя языка. В лексике находят отражение социально-классовые, профессиональные, возрастные различия внутри языкового коллектива, а также отражается принадлежность носителей языка к разным территориальным диалектам, сохраняются специфические местные особенности речи. Исследование лексики открывает путь и к решению проблем номинации. Большое значение имеет также анализ семантической

стороны лексики, сложных взаимоотношений, значений слов в смысловой структуре.

Особое место в любом языке занимает лексика, относящаяся к бытовой сфере, в которой имеют место сконцентрированные факты, наиболее важные для наименования предметов и явлений.

Исследование бытовой лексики любого языка позволяет не только выявить лексико-семантические особенности, характер функционирования данного разряда лексики, но и познакомиться с материальной культурой народа, с его настоящим и историческим прошлым.

Славянские языки – группа родственных языков индоевропейской семьи. Распространены в ряде стран Центральной и Восточной Европы и Северной Азии. К ним относятся: русский, белорусский, украинский, польский, словацкий, болгарский, старославянский, церковнославянский, сербский, хорватский, славяносербский, черногорский, словенский языки [1].

В целях системного описания лексики лингвисты пользуются различными приёмами, одним из которых является изучение различных групп слов языка.

Бытовая лексика тоже представляет собой одну из таких тематических групп слов, и её исследованию в различных языках посвящены многие труды отечественных и зарубежных лингвистов.

Наиболее полно она изучена в различных говорах русского и белорусского языков. Эти работы в основном различаются по охвату анализируемого материала. Имеются работы, в которых описывается сразу несколько лексико-семантических групп слов бытовой лексики: Е. И. Тынтуева [2], Е. З. Марченко [3], О. М. Галай [4], О. Н. Гауч [5], Е. И. Пляскина [6], Е. С. Дедова, Е. С. Булахе [7] и др.

Например, в своей работе «Бытовая лексика говора “семейских” Забайкалья» Е. И. Тынтуева рассматривает

следующие лексико-семантические группы слов: названия жилища, термины жилищно-хозяйственного строительства, названия одежды, названия головных уборов, обуви и украшений [2].

Исследователь Е. З. Марченко на материале старобелорусского языка также рассматривает несколько лексико-семантических групп слов бытовой лексики: название оград, построек, предметов домашнего обихода, мебели, домашней утвари, названия одежды и её частей, украшений и драгоценностей, головных уборов, обуви, названий тканей, столового белья и некоторых комнатных принадлежностей [3].

О. М. Галай, анализируя бытовую лексику немецкого происхождения в старобелорусском языке, выделяет следующие лексико-семантические группы: а) названия построек и их частей, б) названия предметов и приспособлений хозяйственного употребления, в) названия материалов и изделий из них, г) названия посуды и мебели, д) названия видов тканей и изделий из кожи, е) названия одежды, обуви и ткацких изделий, ж) названия украшений и отделок, з) названия людей по их занятиям, и) названия напитков и приправ [4].

Предметом исследования в диссертации О. Н. Гауч «оказались непосредственно лексические единицы, называющие кухонную утварь, предметы быта, одежду, ткани и т. п. на территории Притоболья, семантико-структурные объединения, группы и микрогруппы слов, формирующие отношения между лексическими единицами в составе структурных подразделов» [5].

Объектом исследования в монографии Е. И. Пляскиной является бытовая лексика. «Под термином “бытовая лексика” автор понимает совокупность слов и словосочетаний, служащих названиями предметов и явлений, относящихся к быту, к домашнему обиходу, к хозяйственной деятельности. В работе проанализирован языковой материал, собранный автором в сёлах Борзинского района Забайкальского края» [6].

В статье Е. С. Дедовой, Е. С. Булахе на материале текстов белорусских народных сказок проведено исследование бытовой лексики в лингвокультурологическом аспекте [7].

Также имеются работы, в которых рассматриваются отдельные лексико-семантические группы слов. Так, например, в исследованиях Т. Л. Беркович [8], И. В. Пантелеева [9], Л. А. Власовой [10], М. Н. Трубаевой [11] представлен анализ развития и функционирования лексико-семантических групп «головные уборы», «одежда», «обувь», «столовые сосуды».

В пособии Г. В. Судакова «Были о словах и вещах» рассмотрены отдельные этимологии слов, называющих предметы быта и одежды [12].

Особенностям функционирования иноязычных слов, называющих одежду и обувь, в русском языке посвящены диссертационные исследования И. Н. Гераниной [13], и Ваша Сайнбаяр [14].

Наименования текстильной промышленности – тканей, изделий из тканей, применяемых в быту, посвящены работы Г. Н. Лукиной [15], И. А. Малышева [16].

Наименования аксессуаров к одежде, а именно драгоценных камней, украшений, в составе предметно-бытовой лексики обследованы Г. Н. Лукиной [15], М. В. Паниным [17].

В работах О. Н. Трубачева представлен обзор наименований посуды, сосудов и столовых приборов, широко употребляемых на территории Древней Руси и Российского государства [18].

Описанию тематической группы слов старославянского языка, связанных с названием сосудов, посвящена работа Чун Чин Ву «Предметно-бытовая лексика старославянского языка: сосуды, одежда, обувь, напитки» [19].

Широко известна работа, в которой рассматриваются особенности употребления и функционирования региональной бытовой лексики: А. М. Кошкаревой «Материалы для областного

словаря (специальная лексика северных районов Тюменской области)» [20].

Имеются специальные работы, в которых описываются названия жилища и жилищно-хозяйственных построек: Н. Г. Шубина [21] и др.

Итак, проведено комплексное описание лексики, относящейся к основному словарному фонду и отражающей реалии материальной культуры аборигенного этноса с привлечением лингвистических и этнокультурных данных.

Таким образом, в данной статье предложена теоретическая интерпретация лексико-семантических классификаций предметно-бытовой лексики, аспектов её структурирования. Такого рода иерархию уровней, на наш взгляд, можно строить и в отношении исследуемого нами материала – бытовой лексики хантыйского языка. Такое изучение данной группы лексики позволяет охарактеризовать фонетические, морфологические и словообразовательные особенности живой разговорной речи, а также проследить не только этапы становления хантыйского национального языка, но и изменения в жизни его носителей.

Литература

1. Славянские языки // Большая российская энциклопедия. В 35 т. / Гл. ред. Ю. С. Осипов. – М.: Большая российская энциклопедия, 2004–2017.
2. Тынтуева Е. И. Бытовая лексика говора «семейских» Забайкалья: дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1974. – 271 с.
3. Марченко Е. З. Бытовая предметная лексика в старобелорусских памятниках деловой письменности XV–XVI вв.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Вильнюс, 1965.
4. Галай О. М. Бытовая лексика немецкого происхождения в старобелорусском языке: на материале письменных памятников XV–XVII вв.: дис. ... канд. филол. наук. – Минск, 1976. – 285 с.

5. Гауч О. Н. Семантико-этимологическая интерпретация предметно-бытовой лексики второй половины XVIII в.: на материале ТФГАТО: дис. ... канд. филол. наук. – Тюмень, 2009. – 255 с.

6. Пляскина Е. И. Бытовая лексика говора: опыт систематизации материала. – Чита: Забайкал. гос. ун-т, 2016. – 222 с.

7. Дедова Е. С., Булахе Е. С. Бытовая лексика в языке белорусской народной сказки как источник национально-культурной информации // Витебский государственный университет имени П. М. Машерова. – 2018. – Т. 26. – С. 171–176.

8. Беркович Т. Л. Из истории названий головных уборов в русском языке (капор, картуз) // Этимологические исследования по русскому языку: сб. / Под ред. Г. А. Хабургаева. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – Вып. X. – 93 с.

9. Пантелеев И. В. Диалектные названия бытовых емкостей из древесных и травянистых растений: дис. ... канд. филол. наук. – Белгород, 2003. – 22 с.

10. Власова Л. А. Лексика кухонной утвари и посуды в орловских говорах: дис. ... канд. филол. наук. – Орел, 2002. – 269 с.

11. Трубаева М. Н. Названия обуви в лексике смоленского диалекта // Современные научные исследования и инновации. – 2015. – № 12. – Режим доступа: <https://web.snauka.ru/issues/2015/12/61806> (дата обращения: 12.04.2020).

12. Судаков Г.В. Были о словах и вещах [из истории сев. нар. быта]. – Архангельск: Северно-Западное кн. изд-во, 1989. – 268 с.

13. Геранина И. Н. Процесс заимствований и его упорядочение во второй половине XVIII века: дис. ... канд. филол. наук. – М., 2001. – 163 с.

14. Ваша Сайнбаяр. Иноязычная лексика и особенности её использования в путевых записках Петровского времени: дис. ... канд. филол. наук. – М., 2007. – 200 с.

15. Лукина Г. Н. Предметно-бытовая лексика древнерусского языка XI–XIV вв. – М.: Наука, 1990. – 180 с.
16. Малышева И. А. Памятники деловой письменности XVIII века как объект лингвистического источниковедения. – Хабаровск: Изд-во Хабаровского пед. ун-та, 1997. – 182 с.
17. Панин Л. Г. Из истории лексики русских сибирских говоров // Лексика и фразеология говоров Сибири / Отв. ред. А.И. Федоров. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 9–26.
18. Трубочев О. Н. Ремесленные терминологии в славянских языках: этимология и опыт реконструкции. – М.: Наука, 1966. – 416 с.
19. Чун Чин Ву. Предметно-бытовая лексика старославянского языка: Сосуды, одежда, обувь, напитки и продукты питания: дис. ... канд. филол. наук. – М., 1999. – 218 с.
20. Кошкарева А. М. Материалы для областного словаря (специальная лексика северных районов Тюменской области): в 4 ч. – Нижневартовск: Изд-во Нижневартовского пед. ин-та, 1993–2001. – 691 с.
21. Шубина Н. Г. Наименования жилых и хозяйственных построек и их частей в говорах Старооскольского района Белгородской области // Молодые голоса. – В. 3. – Елец, 2003. – С. 104–115.

Антропный код культуры во фразеологии мансийского и русского языков

О. Ю. Динисламова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается антропный (человеческий) код культуры, определяемый как совокупность наименований человека в целом и представлений о нём, связанных с ментальными, интеллектуальными и эмоциональными проявлениями, их названиями, соответствующими действиями, во фразеологии мансийского и русского языков. Целью статьи является построение иерархической модели антропного кода культуры в мансийском языке на фоне русского языка на материалах исследований в области современной лингвоантропологии.

Ключевые слова: антропный код культуры, код культуры, культурный код, мансийский язык, фразеологизмы, фразеологизмы мансийского языка, фразеологизмы русского языка, человеческий код культуры.

Научные достижения в изучении системы кодирования, классификации кодов культуры, предлагаемые исследователями (В. Н. Телия [2; 3], В. В. Красных [4], Д. Б. Гудков [5; 6], М. Л. Ковшова [6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13], Л. В. Савченко [14; 15; 16; 17], С. М. Толстая [18], М. В. Пименова [19], Е. Г. Кольовска [20], Н. А. Симбирцева [21] и др.), дают возможность выделить базовые группы, которые объединяют в своём поле целый пласт кодов. При этом в качестве естественной точки отсчёта в языках, так или иначе, выступает человек как творец и создатель новых языковых единиц, новых речевых форм, автор обновлённой

семантики. Именно посредством него формируется и особый код, используемый для обозначения предметов, явлений и отношений, существующих в мире, – антропный. Н. Д. Арутюнова пишет, что «почти в каждом слове можно найти след человека» [22, с. 3].

В данной работе мы имеем возможность продемонстрировать многообразие закодированных компонентов и семантики фразеологических единиц (ФЕ) в виде антропного, или собственно *человеческого*, кода культуры, занимающего ведущее место в иерархической системе кодирования. Рассматриваемый культурный код является наиболее сложным, так как именно человек представляет собой центр мироздания, ту многогранную квинтэссенцию, отражаемую в базовом слое фразеологической системы того или иного языка.

По словам В. Н. Телия, «фразеологический состав языка является наиболее прозрачным для воплощаемых средствами языка концептов “языка” культуры, поскольку в образном основании фразеологизмов отображаются характерологические черты мировидения, рефлексивно соотносимые носителями языка с “этим” языком» [2, с. 9].

Антропный код культуры рассматривается в статье как «совокупность наименований человека в целом и представлений о нём, связанных с ментальными, интеллектуальными и эмоциональными проявлениями, их названиями, соответствующими действиями» [14], например: манс. *Этэ пöри ялушке* ‘делать всё наоборот (букв.: ночь поперёк исходить)’, *сьме сьгты* ‘радуется (кто-либо) (букв.: сердце=его радуется)’; рус. *водить за нос, бабушка надвое сказала*.

В данной работе рассматривается система мансийских кодов и субкодов культуры на основе иерархической модели, предложенной Л. В. Савченко [14], включающей в систему антропного кодирования субкоды культуры (СКК) I уровня: *антропоморфный, антропно-интеллектуальный, антропно-ментальный, антропно-эмоциональный,*

антропно-аксиологический, антропно-сенсорный, антропно-деятельностный.

В рамках *антропоморфного* СКК выделяются следующие СКК II уровня:

- антропно-социальный (манс. *асын вѣтра* ‘бездетная женщина (букв.: продырявленное ведро)’, *хум м̄хум холтӧл ̄анысуп* ‘женщина лёгкого поведения (букв.: для мужчин-людей нескончаемая чашка)’, *матум пыг* ‘холостяк (букв.: старый мальчик (парень)»; рус. *старая дева*);

- антропно-иерархический (манс. *яныг хӧтна* ‘почтенный, уважаемый человек (букв.: большой человек)»; рус. *птица высокого полёта, большая шишка, важная птица, золотая молодёжь, верхушка общества*);

- антропно-национальный (манс. *саран нӗл, пуныу нӗл* ‘зырянин (букв. зырянский нос, волосатый нос)»; рус. *как швед под Полтавой*);

- антропно-профессиональный (манс. *хоса я̄мсык* ‘человек высокого роста (букв.: длинный ямщик)»; рус. *профессор кислых щей*);

- антропно-семейный (манс. *с̄яне-̄а̄се ат с̄а̄литы* ‘жестокый человек (букв.: мать-отца не пожалеет)»; рус. *сатане в дядьки годится*);

- антропно-онимный (манс. *оссам Ванька* ‘бестолковый, глупый мужчина (букв.: глупый Ванька)’, *х̄ӧр Щеня* ‘мужчина с необузданным, диким нравом (букв.: бык Сеня)»; рус. *Фома неверующий, показать кузькину мать*).

В свете современных научных исследований Л. В. Савченко считает целесообразным выделять *гендерное* субкодирование, основой которого является бинарное противопоставление «*мужчина – женщина*». Уместным учёный считает «разделение по основному принципу расслоения: гендерный маскулинативный СКК, аккумулирующий знания о свойствах и качествах, характерных формах поведения, связанных

в обыденном сознании с представителями мужского пола, и гендерный феминативный СКК, который коррелирует в векторе представителей женского пола» [14], например:

- гендерный маскулинативный (манс. *сагум а́нқвал* ‘старый мужчина (букв.: прогнивший пенё)’, *пуня ма́ня* ‘великовозрастное дитя (о мужчине) (букв.: волосатый (пушистый) малыш)’; рус. *маменькин сынок, мальчик на побегушках*);

- гендерный феминативный (манс. *а́мп а́ги* ‘злая женщина (букв.: собачья дочь)’, *матум лувэ́ква* ‘старая женщина (букв.: старая лошадь)’; рус. *мужик в юбке, старая перечница*).

В рамках *антропно-ментального* СКК выделяются СКК II уровня:

- мыслительный (манс. *номтэ вит хольт ови* ‘хорошо думается (кому-либо) (букв.: мысль=его как вода течёт)’; рус. *вертится в голове*);

- мнемонический (манс. *номтыт о́ньсюкве* ‘запомнить (букв.: в уме держать)’; рус. *зарубить себе на носу*);

- восприятия (манс. *посыу номт* ‘умный человек (букв.: светлый ум)’; рус. *светлая голова*);

- внимания (манс. *акваг саме-пале маныгты* ‘подслушивает (кто-либо) (букв.: глаза-уши=свои так и рвёт)’; рус. *с раскрытым ртом*);

- воображения (манс. *нэматыр пуңкыт ат суйты* ‘не идёт на ум (букв.: ничего в голове не слышно)’; рус. *не выходит из головы*);

- воли (манс. *сыме ё́р* ‘волевой, душевно сильный человек (букв.: сердце=его сильное)’; рус. *расправить плечи, расправить крылья*);

- речевой (манс. *нёлмёт ты кос суйты (о́лы)* ‘вертится на языке (букв.: на языке=его вроде и слышится (есть)’; рус. *вертится на языке*);

- сознания (манс. *такви пуңкэтыл о́лы* ‘своим умом живёт (букв.: своей головой живёт)’; рус. *доходить своим умом*).

Будучи тесно связанным с антропно-ментальным, *антропно-интеллектуальный* СКК непосредственно репрезентирует бинарную оппозицию «умный – глупый», например: манс. *в̄ати номтуп* ‘глупый, беспамятный человек (букв.: короткий ум имеющий)’ – *пууке ёмас* ‘умный, сообразительный человек (букв.: голова=его хорошая)’; рус. *чужунные мозги – острый ум*. Высокие умственные способности всегда вызывают восхищение и уважение, низкие – осуждение. При этом отрицательные явления вызывают больший эмоциональный отклик. Возможно, поэтому количество ФЕ с отрицательной оценкой интеллектуальных качеств человека значительно выше ФЕ с противоположным значением.

В рамках *антропно-сенсорного* СКК выделяются следующие СКК II уровня, передающие информацию с сенсорной системы:

- зрительный (визуальный) (манс. *п̄елуп сам* ‘человек с хорошим зрением (букв.: острый глаз)’; рус. *слепая курица*);
- слуховой (звуковой) (манс. *яныг турыл р̄бухууке* ‘громко кричать (от страха) (букв.: большим горлом кричать)’; рус. *кричать не своим голосом*);
- одорический (обонятельный) (манс. *т̄елп атыл пасматас* ‘предчувствие беды (букв.: запахом крови запахло)’; рус. *запахло жареным*);
- вкусовой (манс. *аквтон м̄агл сартым* ‘нечто очень привлекающее внимание (букв.: будто мёдом мазано)’; рус. *хуже горькой редьки*).

Субкод прикосновения (тактильный, осязательный) занимает особое место и противопоставляется всем остальным сенсорным субкодам (особенно СКК зрения), например: манс. *к̄атагум нас т̄орыгтав̄ег* ‘действует на нервы (кто-либо) (букв.: (руки=мои) будто так и трясёт (кто-либо)’; рус. *мурашки по спине ползают*). В классификации ощущений по модальности выделяются СКК III уровня:

- кинестетический (манс. *л̄а̄глыг с̄еприныл виу́кве* ‘бежать сломя голову (букв.: из затылка ноги брать)’; рус. *потирать руки*);
- статический (манс. *а̄хвтасыг овумлас* ‘оцепенел, окаменел (букв.: камнем обтёк)’; рус. *прирос к земле от страха*);
- температурный (манс. *сыме р̄ёгыу* ‘добрый человек (букв.: сердце=его тёплое)’; рус. *обливаться холодным потом*);
- болевой (манс. *сыме касайл яктаве* ‘горюет, печалится (кто-либо) (букв.: сердце=его ножом режут)’; рус. *душа болит*);
- органический (манс. *н̄ёлм ӯянэ хосыгхату́кве патсыт* ‘проголодался (кто-либо) (букв.: язычные червячки=его пошевеливаться стали)’; рус. *заморить червячка*);
- вибранный (манс. *а̄танэ н̄о̄х-а̄лмхатсыт (н̄о̄х-л̄ю̄льсыт)* ‘волосы встали дыбом (букв.: волосы=его вверх поднялись (встали)’; рус. *волосы становятся дыбом*).

Антропно-эмоциональные СКК соотносятся с эмоциональными переживаниями и чувствами человека. Положительные либо отрицательные эмоции в определённой степени ассоциируются с пространственным движением по вертикали и горизонтали, например: манс. *сыме ёл рагатас (патыс)* ‘испугался (кто-либо) (букв.: сердце=его вниз выпало (упало)’; *сыме н̄о̄х-лапи* ‘радостный, счастливый человек (букв.: сердце=его вверх взлетает (поднимается)’; *сыме в̄о̄йт ови* ‘радостный, довольный человек (букв.: сердце=его по маслу течёт)’; рус. *как в воду опущенный, быть на вершине блаженства, мурашки по спине ползают*.

По степени возбуждения / успокоения эмоций выделяются стенический, соотносящийся с ФЕ, эксплицирующими активные действия (уверенность, радость), и астенический СКК, соотносящийся с ФЕ, эксплицирующими пассивные действия (пассивность, бездействие).

Антропно-аксиологический СКК ассоциируется с качественно-оценочными оппозиционными категориями, например:

• *любовь – ненависть* (манс. *сымум сьлтнэ* ‘любимый, возлюбленный (букв.: в сердце=моё входящий)’ – *сыме лавыл нэҕлы* ‘ненавидит (кто-либо) (букв.: сердце=его ненавистью исходит)’; рус. *души не чаять – точить зуб на кого-либо*);

• *добрый – злой* (манс. *хѳтна нуыл ёмас* ‘добрый человек (букв.: в сторону людей хороший)’ – *кантэ ляпат ѳньситэ* ‘злой человек (букв.: зло=своё близко держит)’; рус. *человек большой души – волчье сердце*);

• *высокий – низкий* (манс. *хоса хѳмся* ‘человек высокого роста (букв.: длинная плётка)’ – *талква пѳкиль* ‘низкий, невысокий, приземистый человек (букв.: низкий ствол)’; рус. *пожарная каланча – ростом не вышел*);

• *радоваться – печалиться* (манс. *сыме Эрги* ‘радуется, ликует (кто-либо) (букв.: сердце=его поёт)’ – *сыме тѳрвитыл ёхтувес* ‘печалится, тоскует (кто-либо) (букв.: на сердце=его тяжесть пришла)’; рус. *сердце взыграло от радости – камень на душе*) и др.

Вышеприведённые примеры свидетельствуют о том, что с антропно-аксиологическим тесно связан антропно-эмоциональный СКК.

Антропно-деятельностный СКК, по мнению В. Н. Телия, это «совокупность наименований и их сочетаний, которые обозначают деятельность в целом или отдельные действия и отношение человека к ним» [1, с. 49, 640]. Л. В. Савченко определяет данный код как «совокупность номинатем, обозначающих действия, выполняемые человеком, присущие ему процессы, физические состояния, жесты и мимические движения, пространственные измерения. Этот код соотносится в составе ФЕ с компонентами, выражающимися релятивной глагольной связкой или отглагольным компонентом» [14]. Антропно-деятельностный СКК проявляется в таких ФЕ, как: манс. *пѳт вѳрункве* ‘готовить пищу (букв.: котёл делать)’, *сым тальх лѳстункве* ‘утолить голод

(букв.: кончик сердца подкормить)'; рус. *зализывать раны, поливать грязью, стоять над душой* и др.

В антропно-деятельностном кодировании выделяются СКК II уровня:

- антропно-процессуальный (манс. *восьраме нас п̄сги* 'свиристует, неистовствует (кто-либо) (букв.: желчь=его так и капает)'; рус. *посыпать голову пеплом*);

- антропно-акциональный (манс. *л̄эге л̄юньсь турн яктувес* 'чуть не заплакал (кто-либо) (букв.: хвост=его плачущим горлом перехватило)'; рус. *биться об заклад*);

- антропно-двигательный (*л̄аглыл с̄прин х̄ююкве* 'мчаться (быстро) (букв.: ногами затылок задевать)'; рус. *идти по головам*);

- антропно-жестовый: (манс. *к̄атэ тактапитэ* 'человек, готовый прийти на помощь (букв.: руку=свою сам (быстро) подаст)'; рус. *подать (протянуть) руку помощи*);

- антропно-мимический (манс.: *н̄лэ ё̄хтуюкве патыс* 'обижается (кто-либо) (букв.: нос=свой отворачивать стал)'; рус. *надувать губы*);

- антропно-поведенческий (манс. *н̄ёр хольт конгуюкве* 'неистовствовать, буйствовать (букв.: как пена кипеть)'; рус. *лезть на рожон*);

- антропно-физический (манс. *витыг тотуюкве* 'уничтожить (кого-либо) (букв.: в воду превратить)'; рус. *ломать голову*);

- антропно-досуговый (манс. *суиу л̄а̄т̄уыл ё̄нгуюкве* 'говорить высокопарно (букв.: звонкими словами играть)'; рус. *плясать под дудку*).

Рассмотрев многообразие компонентов и семантики фразеологизмов в системе знакового кодирования антропного кода культуры, мы приходим к выводу, что данный код является универсальным и наиболее сложным и многоплановым во фразеологических системах рассматриваемых языков. Представленная иерархическая модель кодирования в мансийском

языке на фоне русского создаёт целостную картину отражения материального и духовного мира народов во фразеологизмах.

Литература

1. Большой фразеологический словарь русского языка: значение, употребление, культурологический комментарий / Отв. ред. д-р филол. наук В. Н. Телия. – М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2006. – 784 с.
2. Телия В. Н. Первоочередные задачи, методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 333 с.
3. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспект. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 288 с.
4. Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультурология: курс лекций. – М.: Гнозис, 2002. – 284 с.
5. Гудков Д. Б. Прецедентные феномены в языковом сознании и межкультурной коммуникации: дис. ... д-ра филол. наук. – М., 1999. – 400 с.
6. Гудков Д. Б., Ковшова М. Л. Телесный код русской культуры. – М.: Гнозис, 2007. – 285 с.
7. Ковшова М. Л. «Культурный код» как элемент культурной интерпретации фразеологизмов в лингвокультурологической парадигме исследования // Знание. Язык. Культура: материалы Междунар. науч. конф. «Славянские языки и культура». – Тула: Петровская Гора, 2007. – С. 30–33.
8. Ковшова М. Л. «Растительная» метафора во фразеологии (лингвокультурологический аспект) // Научный альманах «Традиционная культура». – 2009. – № 3. – С. 68–72.
9. Ковшова М. Л. Анализ фразеологизмов и коды культуры // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2008. – Т. 67. – № 2. – С. 60–65.

10. Ковшова М. Л. Культурно-национальная специфика фразеологических единиц (когнитивные аспекты): дис. ... канд. филол. наук. – М., 1996. – 244 с.

11. Ковшова М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии: коды культуры. – Изд. 2-е. – М.: ЛИБРОКОМ, 2013. – 456 с.

12. Ковшова М. Л. Пищевой код в культуре и во фразеологии // Язык, культура, общество. V Международная конференция (24–27 сентября 2009 г.). Тезисы докладов. В 2 т. Т. 1. – М.: Московский ин-т иностр. языков; Вопросы филологии, 2009. – С. 164–165.

13. Ковшова М. Л. Семантика и прагматика фразеологизмов (лингвокультурологический аспект): дис. ... д-ра филол. наук. – М., 2009. – 654 с.

14. Савченко Л. В. Модель антропного кода культуры во фразеологической картине мира // Universum: Филология и искусствоведение: электрон. научн. журн. – 2014. – № 7 (9). – URL: <http://7universum.com/ru/philology/archive/item/1454> (дата обращения: 12.10.2020).

15. Савченко Л. В. Модель субстанциональных кодов культуры (на примере фразеосистемы русского и украинского языков) // Культура народов Причерноморья. – 2014. – № 275. – С. 175–178.

16. Савченко Л. В. Репрезентация концептуальных кодов культуры во фразеосистеме // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: сб. ст. по матер. LXIII междунар. науч.-практ. конф. № 8 (63). – Новосибирск: СибАК, 2016. – С. 68–76.

17. Савченко Л. В. Функции соматического кода культуры в формировании фразеосистемы русского и украинского языков // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». – 2013. – Том 27 (66). – № 1. Ч. 2. – С. 88–92.

18. Толстая С. М. К понятию культурных кодов // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина. – СПб.: Издательство Европейского ун-та, 2007. – С. 23–31.

19. Пименова М. В. Базовая метафора «человек – книга» (стереотипы русской культуры) // Ментальность и изменяющийся мир: коллективная монография: к 75-летию В. В. Колесова. – Севастополь: Рибэст, 2009. – 504 с.

20. Кольовска Е. Г. Природно-ландшафтный код в аспекте лингводидактики: дис. ... канд. пед. наук. – М., 2014. – 240 с.

21. Симбирцева Н. А. «Код культуры» как культурологическая категория // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 1. – С. 157–167.

22. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. – М.: Языки рус. культуры, 1999. – 896 с.

Соматический код культуры во фразеологии мансийского и русского языков

О. Ю. Динисламова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается соматический (телесный) код культуры, определяемый как совокупность имён частей тела, несущих культурно значимые смыслы, во фразеологии мансийского и русского языков; приводится список компонентов-соматизмов, наделённых символическим значением с национально-культурной маркированностью.

Целью исследования является построение иерархической модели рассматриваемого кода культуры в мансийском языке на основе имеющихся исследований в области современного лингвантропологического знания (в сопоставлении с русским языком).

Ключевые слова: соматический код культуры, соматизмы, фразеологизмы, соматические фразеологизмы мансийского языка, соматические фразеологизмы русского языка, мансийский язык, фразеология мансийского языка.

Наиболее важным направлением изучения взаимосвязи языка и культуры является направление, основывающееся на рассмотрении основных моментов корреспонденции языка и культуры через понятие *кода культуры*, задающего и предопределяющего метрически-эталонную сферу, участвующую в структуризации и оценке материального мира.

Подчёркивая универсальный характер существования кодов культур, многие учёные отмечают, что данные феномены, стремясь к сохранению универсальных черт, отличаются

национальным своеобразием. По мнению Д. Б. Гудкова, «коды национальной культуры принадлежат национальной части культурного национального пространства, во многом отражают и определяют особенности языкового сознания и языковой картины мира представителей того или иного лингвокультурного сообщества» [1, с. 124].

При описании кодов культуры мы опираемся на авторитетную точку зрения В. В. Красных, которая предлагает два его определения – с точки зрения культуры и языка – код может рассматриваться как «своего рода “сетка”, которую культура набрасывает на окружающий мир, и благодаря которой представители данной культуры этот мир членят, категоризируют и оценивают его. Если отталкиваться от языковой составляющей, то код культуры предстаёт как совокупность имён или их сочетаний, которые обладают, помимо собственно денотативного значения, культуруносными смыслами» [2, с. 172].

В настоящем исследовании под *кодом культуры* мы будем понимать «совокупность знаков материального и духовного мира и их комбинаций внутри историко-культурного периода, получившую вербальное и (или) невербальное выражение в текстах культуры, обладающую интерпретативной устойчивостью» [3, с. 161].

Соматический (телесный) код культуры по праву занимает лидирующее место среди других кодов. По мнению исследователей [1, с. 97; 4, с. 79; 5], он является первым и наиболее древним, поскольку именно через осознание себя человек приходит к описанию окружающего мира, «экстраполируя свои знания о себе самом на окружающую действительность» [6, с. 6].

Важно отметить, что между кодами культуры не может быть жёстких границ: так или иначе, все они являются связующими элементами одного понятия, и в большинстве случаев их следует рассматривать в совокупности. Соматический код тесно связан со всеми кодами и не имеет чётких границ. В большом количестве

случаев в пределах одной ФЕ наблюдается пересечение или наслаивание нескольких кодов. Так, в мансийской ФЕ *алпихаре аквтон поналын хусатаве* ‘покрывается мурашками (букв.: тело=его будто крапивой жалят)’ взаимодействуют соматический, фитоморфный и антропный коды; *самаге сѣуквын вѣглувесыг* ‘ослеплённый яростью (букв.: на глаза=его туман спустился)’ – соматический, природный, пространственный. В русской фразеологической единице (ФЕ) *чёрт ногу сломит* взаимодействуют мифологический, соматический, антропный коды; *медведь на ухо наступил* – зооморфный, соматический, антропный и т. д.

Параллелизм таких связей свидетельствует об универсальном характере сопоставляемых лингвокультур. В то же время проявление, удельный вес каждого кода, а также метафоры, в которых они реализуются, всегда являются национально детерминированными и обусловлены национальной культурой с целой системой уникальных образов.

Моделируя языковую картину мира, соматический код культуры закрепляется в лексическом, фразеологическом, паремиологическом фонде языков. Как отмечает Ю. А. Башкатова [7, с. 221], «при передаче смыслов с одного языка на другой сохранение образов и символики, используемых соматическим кодом культуры, часто становится семантическим камнем преткновения». Например: мансийская ФЕ *мѳт совын патункве* (букв.: в другую кожу (кожу) попасть), означающая ‘испытать сильный страх’, и русская ФЕ *в ногах правды нет* как приглашение присесть при переводе теряют соматическую образность.

Соматические фразеологизмы как знаки языка и культуры рассматриваются в трудах В. Н. Телия, В. В. Красных, Д. Б. Гудкова, М. Л. Ковшовой, С. М. Толстой, М. В. Пименовой, Л. В. Савченко, Ю. А. Башкатовой и др.

В. И. Сподина пишет, что «в обско-угорских и самодийских языках соматический код составляет наиболее продуктивную

группу фразеологизмов. Код культуры определяется по базовому образу в результате обобщения внутренних форм однотипных косвенных номинаций» [4, с. 80]. В мансийском языке наименования тела человека в целом, его внешних и внутренних частей и органов входят в компонентный состав большого числа фразеологизмов, например: манс. *сылув (сылув) āгитэ* ‘дочь, сидящая на шее, нахлебница (букв.: позвоночника (спинной кости) (шеи) дочь=его)’, *нѐлме сака лосьги* ‘сплетник; болтун (букв.: язык=его сильно чешется)’, *пўрысь сампа* ‘маленькие глаза (букв.: свиные глазки имеющий)’, *сьме тѐлпыл пуги* ‘накаляется, злится (букв.: сердце=его кровью стучит)’, *сўне нѐрыл пāялты* ‘кричит, ругается (букв.: рот=его пеной кипит (вскипает)’, *лѐль кāтуп* ‘вор (букв.: плохие руки имеющий)’, *нѐлм ут* ‘жадина (букв.: с языком некто)’ и др.; ср. рус. *хоть кол на голове теши, чужими руками жар загребать, вытаращить глаза, кипит на сердце, пышное тело, иметь зуб, сидеть в печёнках* и др.

С помощью подобных фразеологизмов можно обозначить определённую закономерность. Например, в данных примерах характерные внешние признаки частей тела и внутренние переживания, ощущения и состояния человека коррелируются сознанием с различными представлениями об эталонах бытия, что увеличивает объём этих понятий, отводя для них место в бытовой классификации. Данные примеры демонстрируют, как благодаря антропоцентрической модели восприятия окружающего мира расширяется сфера понятия, а зрительные образы придают ему дополнительные качества и характеристики.

По мнению М. Л. Ковшовой, соотношение слов-компонентов ФЕ является ключевым звеном его культурной интерпретации, поскольку «именно эта процедура обуславливает декодирование культурных смыслов фразеологизма, которые служат интерпретантами фразеологического знака, реконструирует

культурную коннотацию фразеологизма, формирует его роль как знака культуры» [8, с. 65].

В статье на основе имеющихся исследований в области современного лингвоантропологического знания рассматривается иерархическая модель кода применительно к фразеологизмам мансийского языка, поскольку описание структуры кодов культуры и их реализация являются неотъемлемой частью во фразеологической системе любого языка.

Применяя в качестве основы иерархическую модель соматического кода, предложенную Л. В. Савченко [9], основанную в свою очередь на физиологической классификации телесного проявления человека на языковом уровне и реализуемую посредством компонентов ФЕ, представим её в виде следующих субкодов:

1) *собственно соматический* субкод (греч. Σόμα, σόματος ‘тело’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения собственно тела или его частей» [9, с. 90], например: манс. *хотау сыллув* ‘тонкая длинная шея (букв.: лебединая шея)’, *тāтыл тёр нūt* ‘глупый, тупой (букв.: пустой железный котёл)’, *с̄ягтың к̄атын-л̄аглын патуңкве* ‘обрадоваться (букв.: с радостными руками-ногами стать)’; рус. *пышное тело, краска бросилась в лицо, иметь зуб*;

2) *остеологический* субкод (греч. ὀστέον ‘кость’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения костей и их соединений» [9, с. 90], например: манс. *тōсам пēsь* ‘очень худой, тощий, костлявый (букв.: высохшее бедро)’, *тōсам лувнар* ‘тощий, худой (букв.: сухой скелет)’, *тōсам лув кварак* ‘очень худой, тощий, костлявый (букв.: сухих костей связка)’; рус. *живой (ходячий) скелет, мешок костей, костями гремит, перемывать косточки*;

3) *спланхнологический* субкод (греч. σπλάγχνον ‘внутренности’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения внутренних органов» [9, с. 90], например:

манс. *с̄б̄рниңу сым* ‘добрый (букв.: золотое сердце)’, *восьраме нас п̄асги* ‘свирепствует, неистовствует (букв.: желчь=его так и капает)’, *кантум аквтон м̄йтумн ёхтыс* ‘сильно разозлился (букв.: злость=моя будто до печени дошла)’; рус. *мозги набекрень, сидеть в печёнках, выматывать (вытягивать) (все) кишки*;

4) *гематологический* субкод (греч. αἷμα ‘кровь’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения системы кровообращения» [9, с. 90], например: манс. *т̄елне нас п̄йттахты* ‘злиться (букв.: кровь=его так и кипит)’, *т̄елп т̄арсанэ сома я̄нукын хартумтав̄ёсыт* ‘испугался (букв.: кровяные сосуды=его словно льдом затянуло)’, *т̄елп аюнкве* ‘портить кому-либо существование (букв.: кровь пить)’; рус. *кровь вскипает (закипает) в жилах, кровь прилила к лицу, портить кровь*;

5) *сенсологический* субкод (лат. sensorium ‘орган ощущения’, sensus ‘ощущение’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения органов чувств и их функций» [9, с. 90]. Данный субкод коррелирует на одном уровне с антропно-сенсорным субкодом и реализуется через визуальный, звуковой, одорический, вкусовой, тактильный субкоды: манс. *п̄елуп сам* ‘человек с хорошим зрением (букв.: острый глаз)’, *яныг турыл р̄б̄нухуукве* ‘громко кричать (букв.: большим горлом кричать)’, *т̄елп атыл пасматас* ‘предчувствовать беду (букв.: запахом крови запахло)’ и др.; рус. *мурашки по спине (коже) ползают, слепая курица, хоть глаз выколи* и др.;

6) *нозологический* субкод (греч. νόσος ‘болезнь’), определяемый как «совокупность номинантов для обозначения болезней, проявлений человеческого организма и физического состояния человека» [9, с. 90], например: манс. *с̄б̄рге тауралаве* ‘болит живот (у кого-либо) (букв.: живот=его мнёт (кто-то))’, *сыме хот-л̄юльмыс* ‘тошнит (кого-либо)’ (букв.: сердце=его плохим стало)’, *н̄елм ӯит хосыгхатуукве патсыт* ‘проголодался (кто-либо) (букв.: язычные червячки=его

пошевеливаться стали)»; рус. *сыпать соль на рану, валить с больной головы на здоровую, как бельмо на глазу*.

Отражая физическое состояние человека, код трансформируется через противопоставительную антонимию:

здоров / болен: манс. *п̄йтaгe нaс л̄с̄ьл̄э̄г* ‘румяная, розовощёкая (букв.: щёки=её так и блестят), *лувьyн-самьyн* ‘здоровый, крепкий, сильный (букв.: костистый-глазастый)’, *ханлпатгаге я́ге о́ньсям хуритэ́нтыл* ‘здоровый, целый, невредимый (букв.: подмышки=его в том же виде, что и при отце=его были)’ – рус. *богатырское тело, кровь с молоком, дышет (нышет) здоровьем*; манс. *туп самаге ху́лтс̄ы̄г* ‘тощий, болезненный (букв.: только глаза остались)’, *лувт̄а́л-н̄ё̄вьы́лт̄а́л* ‘тощий, болезненный (букв.: без костей–без мяса)’ – рус. *еле-еле душа в теле, кожа да кости*;

старость / молодость: манс. *саюм л̄э̄г* ‘старый, дряхлый мужчина (букв.: сгнивший хвост)’, *акв л̄а̄гл̄э̄ в̄о̄ухат л̄ю̄ли* ‘старый, преклонных лет (букв.: одна нога=его в яме стоит)’ – рус. *стоять одной ногой в могиле, (седина в бороде) бес в ребро*; манс. *м̄ӯни т̄ёр н̄ёл̄э̄т ханы* ‘1) маленький (возрастом); 2) молодой, неопытный (букв.: яйца скорлупа под носом=его висит)’, *полхьyн н̄ёл* ‘1) маленький (возрастом); 2) молодой, неопытный (букв.: сопливый нос)’ – рус. *молоко на губах не обсохло, желторотый птенец*;

холодно / жарко: манс. *п̄ля́м (я́нукьyн) виты́л равтасавес (с̄о̄сы́гнавес)* ‘испугался (букв.: холодной (ледяной) водой плеснули (облили)’, *п̄ля́м р̄э̄г виты́л п̄ёры́глас* ‘испугался (букв.: холодным потом (=горячей водой) завернуло)’ – рус. *бросает в дрожь, мороз по (коже) спине, холодеть от страха*; манс. *р̄э̄гы́л пинвес* ‘испугался (букв.: жаром положило=его)’, *аквтоп исум виты́л равтасавес* ‘испугался (букв.: будто горячей водой плеснули)’ – рус. *в жар бросает, жаром обдало* и т. п.

Исследуя соматический код культуры во фразеологии, в структуре ФЕ можно выделить компоненты-соматизмы, наделённые символическим значением с национально-культурной маркированностью. Они выступают индикаторами образной основы ФЕ как в мансийском, так и в русском языках.

В мансийском языке наиболее функциональными являются этнокомпоненты *сым* ‘сердце’, *май̄т* ‘печень’, *пуук* ‘голова’ (*а̄т* ‘волосы’, *саг* ‘коса’), *сам* ‘глаз’ как знаки языка культуры, которые репрезентативны в этнофразеологизмах *сыме лё̄ньси* ‘горюет, печалится (кто-либо) (букв.: сердце=его плачет)’, *сёрниу сим* ‘добрый человек (букв.: золотое сердце)’, *пõлям сим* ‘жестокий, бессердечный человек (букв.: холодное сердце)’, *сõвыр сим* ‘трусливый, боязливый человек (букв.: заячье сердце)’, *сымтãл–май̄ттãл мõлау* ‘жестокий человек (букв.: без сердца-печени чучело)’, *май̄тум ул пувтãлн* ‘не делай мне больно (букв.: печень=мою не коли)’, *кантум аквтоп май̄тумн ё̄хтыс* ‘сильно разозлился (букв.: злость=моя будто до печени дошла)’, *посыу пуук* ‘умный (букв.: светлая голова)’, *асыу пуук* ‘глупый, забывчивый (букв.: дырявая голова)’, *пууктãлãлн* ‘глупый (букв.: безголовый таймень)’, *лãглыг сё̄приныл вй̄нкве* ‘мчаться сломя голову (букв.: из затылка ноги брать)’, *пуукãтанэ вõтвё̄сыт* ‘поседел от страха (букв.: головы волосы=его обветрились)’, *пãль пуук* ‘густоволосый человек (букв.: густая голова)’, *ãтанэ нõх-алмхатсыт (нõх-лõльсыт)* ‘волосы встали дыбом (букв.: волосы=его вверх поднялись (встали)’, *саге састум сагыуãги (нõ)* ‘девушка (женщина) с красивыми косами (букв.: ровные косы имеющая девушка (женщина) с косами)’, *холам нãнук тãл сёрни саге* ‘золотая коса (букв.: пожухшей хвои лиственницы золотая коса=её)’, *самыу-палиу* ‘умный, смыслённый (букв.: глазастый-ушастый)’, *самыуãнквал* ‘глупый, тупой (букв.: глазастый пень)’, *самаге тãгыг-аё̄г* ‘злобно, с яростью глядит (букв.: глаза=его едят-пыют)’, *пõрысь сампа* ‘маленькие

глаза (букв.: свиные глазки имеющий)', *самын патыс* 'родился (букв.: на глаза попал)', *акваг саме-пале маныгты* 'подслушивает (букв.: глаза-уши=свой так и рвёт)' и др.

В русском языке роль знаков языка культуры выполняют этнокомпоненты *сердце, душа, голова (коса, волосы), рука: от чистого сердца, положить руку на сердце, принимать близко к сердцу, с замиранием сердца, сердце в пятки ушло, говорить по душам, родственная душа, ни гроша за душой, сколько душе угодно, бальзам на душу, светлая голова, без царя в голове, вбивать в голову, очертя голову, идти по головам, рвать волосы на голове, давать голову (руку) на отсечение, висеть на волоске, волосы дыбом, до седых волос (дожить), волосатая рука, подавать (протянуть) руку помощи, золотые руки, рукой подать, с протянутой рукой, умыть руки* и др.

Таким образом, проведённый анализ ещё раз подтверждает, что предлагаемая Л. В. Савченко система субстанционального кодирования соматического кода и субкодов I и II уровней создаёт целостную иерархическую картину отражения материального мира во фразеосистеме языков, в данном случае мансийского и русского.

Соматический код охватывает большую группу компонентов фразеологизмов и их семантических проявлений, интерпретирующих функционально-чувственные стороны бытия и отражающих культурно-антропологические особенности людей тех или иных языковых сообществ. Компонентам-соматизмам свойственна сложная система переносных значений и повышенная продуктивность в сфере образования слов и фразеологизмов. Установлено, что чаще всего этот процесс затрагивают соматизмы, называющие наиболее функциональные части тела человека.

Литература

1. Гудков Д. Б., Ковова М. Л. Телесный код русской культуры: материалы к словарю. – М.: Гнозис, 2007. – 288 с.
2. Красных В. В. Некоторые базовые понятия психолингвокультурологии (в развитие идей В. Н. Телия) // Язык, сознание, коммуникация: сб. статей / Отв. ред. В. В. Красных, А. И. Изотов. Т. 50. – М.: Макс Пресс, 2014. – С. 167–175.
3. Симбирцева Н. А. «Код культуры» как культурологическая категория // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 1. – С. 157–167.
4. Сподина В. И. Соматический код традиционной культуры (на материале обских угров и самодийцев) // Финно-угорский мир. – 2014. – № 2. – С. 79–85.
5. Толстая С. М. К понятию культурных кодов // АБ-60. Сборник статей к 60-летию А. К. Байбурина. – СПб.: Издательство Европейского ун-та, 2007. – С. 23–31.
6. Красных В. В. Коды и эталоны культуры (приглашение к разговору) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. статей. – М.: МАКС Пресс, 2001. – Вып. 19. – 164 с.
7. Башкатова Ю. А. Соматический код культуры как предмет сопоставительного исследования // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 4. – С. 220–228.
8. Ковшова М. Л. Анализ фразеологизмов и коды культуры // Известия РАН. Серия: Литературы и языка. – 2008. – Т. 67. – № 2. – С. 60–65.
9. Савченко Л. В. Функции соматического кода культуры в формировании фразеосистемы русского и украинского языков // Учёные записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». – 2013. – Том 27 (66). – № 1. Ч. 2. – С. 88–92.

Значение переводной литературы в развитии мансийской литературы

С. С. Динисламова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В национальных литературах немалое место занимают переводы. В мансийской литературе, начиная с 1930-х гг., благодаря такому виду литературной деятельности было положено начало созданию письменности и литературного языка.

В наши дни, в условиях массовой утраты родного языка, переводы с русского не потеряли свою актуальность. Сегодня переводческая работа проводится в рамках задачи сохранения интереса к изучению и использованию родного языка.

Ключевые слова: мансийская литература, манси, переводная литература, писатели-манси.

История зарождения национальных литератур не лишена белых пятен. Так, дата зарождения мансийской литературы – 1940 г. – скорректирована выходом первого художественного произведения «Ворыяп хумый» [1] («Два охотника») и связана с именем П. К. Чейметова (Пантелей Еврин). Однако до этого времени в литературных сборниках, а также отдельными книгами для детей уже издавались художественные произведения на мансийском языке – переводы с русскоязычных текстов. Подчеркнём, что любая национальная литература хоть и живёт своей жизнью, обусловленной всеми обстоятельствами её развития, однако необходимо учитывать в ней контакты с другими литературами. В этих контактах немалое место как раз занимают переводы. Об их значении для развития оригинальной

литературы И. Бехер писал: «...значительная национальная литература немислима без хорошей переводной литературы. Создание высокой культуры перевода способствует росту данной национальной литературы и созданию ею своего национального характера» [2, с. 63]. Таким образом, перевод является одним из звеньев литературного процесса. И это не простое копирование, а вид литературного творчества. Как и писатель, переводчик несёт ответственность за каждое слово, фразу, т. к. является посредником между разными культурами. Переводчик должен создавать новый литературно-художественный текст, используя для этого все богатства своего родного языка.

В целом, обращаясь к истории национальных литератур Севера, Сибири и Дальнего Востока, известно, что даты официального их зарождения являются условными, но показательным может быть следующий факт: официальное зарождение литератур произошло в стенах Института народов Севера в Ленинграде. Стартовым считается 1927 г., когда прошёл IV расширенный Пленум Комитета Севера, в котором приняли участие студенты и слушатели рабфака северных народностей Ленинградского института живых восточных языков. Именно тогда заявили о себе юкагир Н. И. Спиридонов (Тэки Одулок), эвенки А. М. Салаткин и Д. Нергунеев. Впоследствии благодаря инициативе и усилиям первых учёных-североведов Г. М. Василевич, А. К. Подгорской, Е. П. Лебедевой, М. Г. Воскобойникова в Институте стали издаваться рукописные студенческие журналы «Тайга и тундра» (1928, 1933), сборники студенческих рассказов «О нашей жизни» (1929), литературные альманахи «Раньше и теперь» (1938). Обзор первых журналов и альманахов, где дебютировали начинающие поэты и прозаики, показывает, что в них не попали работы мансийских авторов. Можно предположить, что в данный период времени студенты-манси ещё не обращались к созданию собственных – авторских произведений, при этом под руководством старших наставников

(В. Н. Чернецов, А. Н. Баландин) они активно занимались литературной деятельностью – переводили на родной язык произведения русских классиков, современных советских писателей. В данном случае значение переводной литературы в том, что на основе художественных переводов, появившихся после 1930-х гг., было положено начало созданию учебной литературы, письменности и литературного мансийского языка.

Так, с 1932 по 1940 г. (до времени выхода в свет первого авторского произведения в литературе манси) ежегодно издавалось на мансийском языке в среднем 2–3 издания, в том числе и фольклорных сборников. Особо обозначим первые переводные издания на мансийском языке, являющиеся для нас памятниками зарождения литературы. Для детского чтения, помимо сказок, составителями сборников и редакторами которых были В. Н. Чернецов, И. Я. Чернецова, А. Н. Баландин, на мансийском языке издаются: в переводе В. Н. Чернецова рассказы Е. И. Чарушина «Regъn mat olne ыjt» [3] («Животные жарких стран»), В. Тамби «Elmholas numl jaluqve hanjsuvlas» [4] («Как человек научился летать»); А. Якобсона «Lui mat olne mir» [5] («Люди Севера»); в переводе Е. Вынгилева повесть А. С. Пушкина «Stancija punk hum smotritel» [6] («Станционный смотритель»); в переводе П. Вынгилева рассказы А. И. Ульяновой-Елизаровой «Ильич мань порат ос ханисьтахтам порат олум таланэ» [7] («Детские и школьные годы Ильича»); в переводе А. Н. Баландина и Е. Монины произведение С. Я. Маршака «Школа юртвахум» [8] («Школьные товарищи»); в переводе А. Н. Баландина сказка А. С. Пушкина «Хул алисьлан хум ос хулкве мойт» [9] («Сказка о рыбаке и рыбке»), рассказы Л. Успенского «Нила хонтлын нак» [10] («Четыре боевых случая. Ворошилов в годы гражданской войны»); в переводе П. К. Чейметова и В. С. Леткова рассказы Г. Байдукова «Полюс улта Американ» [11] («Через полюс в Америку»), «Юртхум Сталин ет хонтхатыглам вармалит» [12] («Встречи с товарищем

Сталиным»); в переводе П. К. Чейметова и И. Яркина рассказ М. Горького «Матум эква Изергиль» [13] («Старуха Изергиль»), рассказ А. Ляпидевского «Челюскинцыт» [14] («Челюскинцы»). До 1938 г., как известно, мансийские издания были на основе латинской графики, с 1938 г. книги на всех северных языках начинают издаваться на основе русской графической системы.

Повторимся, что рассказ «Ворыяп хумый» («Два охотника») П. К. Чейметова издан в 1940 г. В. В. Огрызко отмечает, что «“Два охотника” стали первой повестью, не продиктованной лингвистами, а собственноручно написанной представителем народа манси на своём родном языке» [15, с. 18]. Перевела рассказ на русский язык В. Наумова. Так в литературе манси произошла обратная связь – перевод с мансийского языка на русский, когда русскоязычные читатели на основе фольклорно-этнографического содержания описательного рассказа П. К. Чейметова смогли в художественной форме ознакомиться с картиной мира народа манси. Следующее имя в мансийской литературе, чьё произведение также было переведено на русский язык, – М. П. Вахрушева, авторами перевода её повести «На берегах Малой Юконды» [16] (1949) стали Г. Гор и А. Н. Баландин.

Но обратимся к переводной литературе с русского на мансийский язык как к процессу становления художественного перевода в мансийской литературе, который продолжается до сегодняшнего дня. С 1940-х гг., помимо вышеперечисленных произведений, на язык манси были переведены и изданы отдельными книгами рассказы и стихотворения А. Голубева, Д. Мамина-Сибирияка, С. Маршака, А. Гайдара, К. Д. Ушинского, Н. Носова, В. Маяковского, С. Михалкова, Г. Скребницкого, И. Д. Папанина, переводчиками выступили П. К. Чейметов, И. С. Летков, М. П. Вахрушева, Н. М. Садомин, П. П. Кимлобазов, Е. И. Ромбандеева. Помимо отдельных изданий, творчество многих русскоязычных авторов в переводах было представлено

в учебно-образовательной литературе: книгах для чтения, хрестоматиях.

В сравнительном плане количество переводной литературы довоенных и послевоенных лет превалирует над современным процессом. В те годы в данный вид литературной деятельности активно включались студенты под руководством своих наставников – учёных-североведов. Главным для всех начинающих переводчиков было приобщение к новой культуре, работа над переводами способствовала преодолению противоречий между традиционными и новыми элементами национальных культур и сыграла определяющую роль в формировании мировоззрения национальной интеллигенции.

В наши дни, в условиях массовой утраты родного языка, переводы с русского, казалось бы, потеряли свою актуальность. Однако наблюдения показывают, что в рамках задачи сохранения интереса к изучению и использованию родных языков такой вид деятельности в обско-угорском мире всё же проводится. Так, например, в Обско-угорском институте прикладных исследований и разработок сотрудниками переведены на мансийский язык и изданы: рассказ С. А. Поповой «Горькая ягода» [17] («Восьрамың пил», пер. Е. И. Ромбандеевой), русская народная сказка «Зимовье» [18] («Тэлы павыл кол», пер. А. Н. Алгадьевой); в первом томе Антологии «Литературное наследие обских угров» – стихотворения А. С. Тарханова «Паруса снимает с лодок осень» [19, с. 388] («Парсыт тараты хапытныл таквсы», пер. С. С. Динисламовой) и «Я стою на тропе ярко-рыжей» [19, с. 389] («Ам ань лэхъясыт люлегум, амти», пер. С. С. Динисламовой).

Примечательно и то, что на мансийский язык по просьбе руководителей различных проектов переводятся отдельные работы поэтов, чаще всего для издания в сборниках одного стихотворения. Так были переведены стихотворения украинского поэта Степана Руданьского «Повея, ветер, на Украину»

(«Украинан воткве вотэн»), карела Александра Волкова «Слово о ливах» («Ливыт урыл латынг»), осетина Коста Хетагурова «Элалъ олънэ латынг» («Завещание»), марийки Светланы Григорьевой «С тихим шелестом падают годы» («Туп суйтым талыт патэгыт») и др. Пополнилась мансийская литература и переводами стихотворений Д. А. Мизгулина, А. С. Тарханова, А. Иштимировой-Посоховой и др.; рассказами В. Л. Михайловского, М. К. Анисимковой, О. А. Кошмановой, С. В. Карнаутовой, А. М. Коньковой, Н. Большаковой и др.

Особо значимым считаем работу переводчиков-манси в проектах «Переводы 50 самых красивых венгерских стихов и 12 венгерских рассказов на финно-угорские языки» и «Переводы 12 лучших стихов финно-угорских поэтов на языки народов других финно-угорских стран и регионов Российской Федерации», инициированных в 2015 г. президентом ассоциации финно-угорских писателей венгром Яношем Пустаи. В данных проектах в числе 32 книг, изданных на разных финно-угорских языках, два сборника представлены на мансийском: «12 сяр ёмас потрыт венгрыт литературанылт» и «12 сяр ёмас финно-угор махум стихыт». Автором данной статьи на мансийский переведены стихотворения известных коми-поэтов: И. Куратова, В. Савина, В. Чисталёва, С. Попова, В. Тимина, А. Мишариной, Г. Бутырёвой, А. Лужикова, Н. Обрезковой, А. Елфимовой, А. Ельцовой; известных эстонских поэтов: Лидии Койдуло, Юхана Лийва, Анны Хаава, Эрнста Энно, Густава Суйтса, Марие Ундер, Бетти Альвер, Карла Ристикиви, Керсти Мерилаас, Хандо Руннеля, Паул-Ээрик Руммо, Дорис Карева. Переводы прозаических текстов выполнены Е. И. Ромбандеевой (4 рассказа), по одному рассказу перевели Л. Н. Панченко, Т. П. Бахтиярова, С. С. Динисламова. На мансийском языке сегодня читатель может прочесть произведения венгерских прозаиков: Мора Йокаи, Кальмана Миксата, Фридьеша Каринти, Дежё Костолани, Гезы Оттлика, Ивана Манди, Петера Хайноци.

Отметим также и то, что на территории ХМАО – Югры седьмой год издаётся детский журнал на мансийском языке «Витсам», на страницах которого дети знакомятся на мансийском языке не только с переводным литературным творчеством, но и с фольклорным. Для детского чтения переводятся сказки разных народов, в последних выпусках журнала дети ознакомились с саамскими, ненецкими, селькупскими сказками.

В завершение отметим, что сегодня, когда в мансийской литературе пишущих на родном языке всего два-три человека, значение переводной литературы трудно переоценить. Именно переводы обогащают во многом литературу новыми стилистическими, языковыми и другими художественными возможностями. Благодаря им читатели получают возможность ознакомиться на своём родном языке с различной тематикой, человеческими драмами и жизненными конфликтами. И в этом тоже состоит основное значение переводов, когда произведения того или иного автора становятся доступными носителям разных языков и культур.

Литература

1. Чейметов П. К. Ворьяп хумый = Два охотника. – Л.: Гос. учеб.-пед. изд-во наркомпроса РСФСР, Ленинградское отделение, 1940. – 78 с.
2. Бехер И. Р. В защиту поэзии [Пер. с нем.]. – М.: Изд-во иностр. лит., 1959. – 373 с.
3. Чарушин Е. И. Regъn mat olne ujt [Животные жарких стран] / Пер. на манс. яз. В. Н. Чернецов. – Л.: Огиз: Детгиз, 1935. – 8 с.
4. Тамби В. Elmholas numl jaluqve hanjsuvlas [Как человек научился летать] / пер. на манс. яз. В. Н. Чернецов. – М.; Л.: Центральный Комитет Всесоюзного Ленинского

Коммунистического Союза Молодёжи, издательство детской литературы, 1937. – 34 с.

5. Jakobson A. Lui mat olne mir [Люди Севера] / Пер. на манс. яз. В. Н. Чернецов. – Л.: Detgiz, 1935. – 23 с.: ил.

6. Пушкин А. С. Stancija punk hum (smotritel) [Станционный смотритель] / Пер. на манс. яз. Е. Вынгилев; под ред. А. Емельянова. – Л.: Художеств. лит., 1936. – 25 с.: ил.

7. Ульянова А. И. Ильич мань порат ос ханисьтахтам порат олум таланэ [Детские и школьные годы Ильича] / Пер. на манс. яз. П. Вынгилев; под ред. А. Емельянова. – М.; Л.: Центральный Комитет Всесоюзного Ленинского Коммунистического Союза Молодёжи, издательство детской литературы, 1938. – 56 с.

8. Маршак С. Я. Школа юртмахум [Школьные товарищи]: на манс. и рус. яз. / Пер. на манс. яз.: А. Баландин, Е. Монин. – Л.: Детгиздат, 1938. – 20 с.: ил.

9. Пушкин А. С. Хул алисьлан хум ос хулкве мойт [Сказка о рыбаке и рыбке] / на манс. и рус. яз. / Пер. на манс. яз. А. Баландин; худож. И. Билибин. – Л.: Гослитиздат, 1938. – 27 с.: ил.

10. Успенский Л. Нила хонтлын нак [Четыре боевых случая. Ворошилов в годы гражданской войны]: на манс. и рус. яз. / Пер. на манс. яз. А. Баландин. – Л.: Детгиздат, 1938. – 40 с.

11. Байдуков Г. Полнос улта Американ [Через полюс в Америку]: на манс. и рус. яз. / Под ред. В. Чернецова; пер. на манс. яз.: П. К. Чейметов, И. С. Летков. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 44 с.: ил.

12. Байдуков Г. Ф. Юртхум Сталин ёт хонтхатыглам вармалит [Встречи с товарищем Сталиным] / Пер. на манс. яз.: П. Чейметов, И. С. Летков; ред. А. Баландин. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 36 с.: ил.

13. Горький М. Матум эква Изергиль [Старуха Изергиль: рассказы]: на манс. и рус. яз. / Пер. на манс. яз.: П. Чейметов,

И. Яркин; под ред. А. Баландина. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 76 с.: ил.

14. Ляпидевский А. Челюскинцыт [Челюскинцы]: на манс. и рус. яз. / А. Ляпидевский; ред. И. Чернецова; пер. на манс. яз.: П. Чейметов, И. Яркин. – Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. – 56 с.: ил.

15. Огрызко В. В. В начале было слово // Мансийская литература: сборник. – М.: Литературная Россия, 2003. – 380 с.

16. Вахрушева М. П. На берегах Малой Юконды. – Тюмень: Тюменское кн. изд-во, 1963. – 43 с.

17. Попова С. А. Горькая ягода [Восьрамың пил] / С. А. Попова; пер. на манс. яз. Е. И. Ромбандеевой. – Тюмень: Формат, 2017. – 16 с.

18. Зимовье (русская народная сказка) = Тэлы павыл кол / Сост., перевод на манс. яз. А. Н. Алгадьевой; ред. манс. текста к. филол. н. М. В. Кумаева; пер. на англ. яз. О. Ю. Динисламовой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – 20 с.

19. Литературное наследие обских угров. Том 1. Мансийская литература / Сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. – Ижевск: Принт-2, 2016. – 564 с.

Образы мифологических персонажей небесного бога и жителя подземного мира в хантыйских народных сказках

С. Д. Дядюн,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Представления хантов о строении вселенной разнообразны. Большинство сведений указывает на её вертикальное членение: Верхний (небесный) мир, Средний (земной) и Нижний (подземный). В верхнем мире обитают только добрые существа, в Среднем – злые и добрые (включая людей), в Нижнем – только злые, главным из которых является дух болезней, смерти. Образы мифологических персонажей небесного бога Төрэм и духа смерти и болезней Хинь в сказочных текстах встречаются в различных употреблениях. Понятийные составляющие «Торум» и «Хинь» противопоставлены друг другу. В данной статье будет описано представление хантыйского человека о жизни персонажей небесного бога и жителя подземного мира в картине мира народа ханты.

Ключевые слова: небо, подземный мир, пространство, Торум, ханты, хантыйская сказка, Хинь.

Целью данного исследования является описание основных представлений о Торуме и Хине в хантыйской языковой картине мира, которые прослеживаются в народных сказках.

Как считает Е. А. Алешенко, «понятие картины мира, в том числе языковой, строится на изучении представлений человека о мире. В фольклоре эти представления реализуются своеобразно, преломляясь через призму мифологического, наивного, а затем и религиозного мышления. Наряду с отражением

в фольклорной языковой картине мира народного опыта, в ней заключается достаточно древний взгляд на мир, воплотившийся в многочисленных условностях, которыми изобилует сказка» [1, с. 25].

Феномен пространственной ориентации относится к параметрическому типу концептов, который представляет собой универсальное видение мира, некие основные координаты измерения или ориентации человека и потому лишён какой-либо оценочности или экспрессивности. Это несуществующий в природе концепт-конструкт, который накладывается на действительность. Представление о пространстве, производным от которого является пространственная ориентация, зависимо от уровня развития человеческого сознания, в связи с чем в работе дается краткое описание генезиса понятия «пространство». Отмечено, что современная концепция о пространстве предопределена первоначальным, мифопоэтическим пространством, наделённым одухотворенностью и качественным богатством и породившим множество бинарных пространственных оппозиций и основные параметры членения мира (небо–земля, внутренний–внешний, высокий–низкий, далекий–близкий и т. п.) [2, с. 226].

Одним из базовых противопоставлений в параметризации концепта «пространство» в русском фольклоре является верх–низ. Р. Гжегорчикова предлагает категориальную структуру оппозиции верх–низ [3, с. 78]. В хантыйском представлении о мире Вселенная делится на три зоны: *төрәм* ‘небо’; *мўв* ‘земля’; *мўв илти, пйтлам мўв* ‘подземный мир’. «В соответствии с этим троичным членением выделяются три главных божества. Пантеон возглавляет небесный бог, его самые известные названия – *Төрәм* (*Тором*, *Турым*, *Торэм*) и *Нўм-Торум*. Слово *Төрәм* имеет несколько значений ‘небо’, ‘вселенная’, ‘край’, ‘погода’, ‘эпоха’, ‘высшее существо’; *нўм* ‘верхний’, ‘южный’; *Нўм Төрәм* ‘верхний бог’. Небесный бог является создателем земли, подателем

дневного света, охранителем морали и миропорядка» [4, с. 14]. Описание жителя нижнего мира приведено у Н. В. Лукиной: «Нижний мир – мир мёртвых, царство болезней и смерти, место обитания брата (или сына) *Нум-Торума*, известного под именами *Куль*, *Кынь-лунк* (хант.), *Хуль-отыр* (манс.). В космогонических мифах он выступает то как партнёр Нум-Торума, то как носитель враждебного людям начала» [4, с. 15].

Наряду с горизонтальным членением мира в мифах имеется и вертикальное, отражающее, вероятно, более ранние воззрения. «Как пространственный архетип река маркирует направление север-юг, но иногда и запад-восток. Северная и западная стороны ассоциируются с миром мёртвых (“ночная сторона”), юг и восток – стороны поддержания жизни (“дневная, солнечная сторона”)» [5, с. 37].

В каких пространствах предстают Төрэм и Хинь у народа ханты, что их окружает, мы увидим в следующих текстах народных хантыйских сказок: *Йа, ин Төрэм ики йухи ши мўва́ла мǎ́нас, вǎ́лты шǎ́шǎ́л, вǎ́лты тǎ́рма́ла. Йа, ин лǎ́хсǎ́л – Хинь ики – хўв-ван вǎ́с, ши ин нумǎ́с верǎ́с па Тǎ́рэм лǎ́хсǎ́л ху́ща ши мǎ́нǎ́л* ‘Ну вот, этот мужчина Торум домой на свою землю, на свое небо пошёл, на место своего обитания. А через некоторое время его друг – мужчина Хинь – надумал навестить Торума. Поднялся на землю, поднялся на небо, к другу Торуму пришёл’. Таким образом, представитель подземного царства поднялся в другое пространство. В данном же тексте также имеется и вертикальное деление Вселенной: *Увǎ́с щǎ́рǎ́слухǎ́н Тǎ́рэм лǎ́хǎ́с тǎ́йǎ́л* ‘В заливе Северного моря у Торума друг есть’; «В заливе Северного моря мужчина Хинь ики жил» [6, с. 38]. На севере, в низовьях Оби, по представлениям обских угров, располагается царство холода, болезней и смерти. Его хозяином считается Хинь ики ‘Дух смерти и болезней’, он же Увǎ́с вот ики ‘Северного ветра мужчина’. Таким образом, верхний и нижний миры относятся к области «духовного бытия».

Рассмотрим описание пространства, окружающего Торума: *Хүв мйнсэнэн, ван мйнсэнэн мүй илпи эвалт тылцэн төрэм, хйтлэн төрэма нүх ци питсанэн* ‘Долго ли ехали, быстро ли ехали из-под земли на лунное небо, на солнечное небо вверх прибыли’; *Төрэм лөхсэл вөлты йицкэн, вөлты мүйэн мухэлайя вантыйэл.* *Төрэм лөхсэл вөлты мүйэл ци: ланат ов хөрэн и сорни хот, вух хот на немэлт ан тайэл.* *Мухэлайя вантыйэллэлэ: ипүша на сэй, ипүша на хиш на немэлты нүхлы лольци турэн антө, варэс антө* ‘Осмотрелся мужчина Хинь вокруг. Видит Хинь: на земле стоит только один золотой дом, серебряный дом с семью дверями и больше ничего нет. Ещё раз кругом осмотрел: крупный песок, мелкий песок и ни кустарника, ни травинки нет, одна пустыня’; *Хотэл, мйттырэн, ай лор, ай ас малаткэм: цимэщ вөн сорни хот, вух хот вөлмал.* *Хот хярэл, хот луваттыйэн хулуйэ васэмэн төтлэсдэ.* *Хот хяры күйтэпэн немэлт сема питты ут антө.* *Немэлт тащ ай тайэл, вүни ай тайэл ин Төрэм лөхсэл ики* ‘Дом, оказывается, как маленькое озеро, как маленькая речка величиной: такой большой золотой дом, серебряный дом был. Пол, внутри дома, всё обвел глазами. Посреди пола ничего не попало на глаза. Никакого богатства не имеет, никаких вещей нет у его друга Торума’.

На первый взгляд, открываются качества характера и равнодушное отношение к роскоши Торума, а его умеренность к излишествам характеризует древнего хантыйского человека.

Следующий текст – явно позднейшая вставка рассказчика, так как он не совпадает с картиной жизни хантыйского человека, живущего традиционной жизнью: *Ким этсэнэн, ин Хинь икэл вантыйэл: ци вөнэт оцэт тайтэл, олэнлал төп кэллэт – ипүш авөлты нүви карты, нүви вух оцэт.* *Мулт арэт шурсал ширэн мис, мйттырэн, тайтал ин Төрэм лөхсэл ики.* *Летут кавэрты йох щайта рөпитлат, мис йицк пөсты нецэт.* *Ин Төрэм икэл поцкайэн карты йүхтэлэн вош хуват ванттыйэл: вошэл мүйты вушн суханл, кимлал на анкэл, вут аттэл на ан кэл.* *Инмөнты*

йүхэтмэлэн, вантэл: ипүйш авөлты сэй, ипүйш авөлты хиш. Немэлт пурмэс, немэлт ут сема на ан хойэс. Көрт, вош на ан тайгэл. Ват, митра на митра ци ‘Вышли на улицу, мужчина Хинь смотрит и удивляется: такие большие огороды из белого железа, нет им ни конца, ни края. Несколько тысяч коров, оказывается, у его друга Торума. Повара там работают, доярки. По большому городу мужчины Торума, построенному из бочкового железного дерева, идёт Хинь, смотрит: нет городу ни конца, ни края. Такой большой город! А ведь когда пришёл, то увидел всюду вечный песок-пустыню. Никакого имущества, никаких предметов в глаза не попадалось. Деревни, города даже в глаза не видел. Вот это диво так диво, чудо так чудо!’.

Пространство Торума на лексическом уровне прописано детально. Обживание территории, постепенное превращение его в жилую площадь (реалии быта даны в нарастании) осуществляется при параллельном, столь же детализированном движении времени. Обратим внимание на место, где обитает Хинь ики (мужчина подземного мира): *Ин Хинь лөхсэл ики цитлан вөлты пйтлам щорэс лухала ци мйнэс. Увэс щорэс лухалэн, антэм на немэн, мүй илпийэн, ин на ци вөл...* ‘И друг – мужчина Хинь – с этим в тёмное море залива вернулся. В Северном море залива, не на земле, а под землей до сих пор живёт...’; *Йа, ци, ин талта, – лупийэл, – ланэт щорэс таймпийа питсумэн. Хынь ики иллы йәнхийэлты йөш хуват ци иллы лундумэн на Хынь воша йүхатлумэн* ‘Ну, вот, – говорит, – оказались мы за семью морями. Сейчас по дороге Хиня, уходящей под землю, все вниз пойдём и придём в город Хиня’.

Соотношение двух этих «миров» – верхнего и нижнего (комплементарные антонимы, подчеркивающие невозможность одновременного существования в рамках заданного пространства) – создает параллельные линии.

Вышеназванные примеры свидетельствуют о том, что это не тот мир, где живёт сказитель. В любом случае этому миру

противопоставлен другой, который находится «на небе» или «под землей». В текстах мы не нашли подробного описания города или описания дома Хинь ики. Очевидно, что рассказчики, исходя из элементарных правил этикета, определённых запретов, касающихся хантыйского народа, не касаются этой темы вообще. Перемещение из верхнего мира в нижний и наоборот является основой многих мифологических мотивов.

Расстояние до небесных дверей весьма неопределённо: *Хўв мйнсаңән, хўйән вөлы, ван мйнсаңән, хўйән вөсы* 'Долго ли ехали, никто не знает, коротко ли ехали, никто не знает'; *Хўв төрэмән хўв мйнсәлжэ, ван төрэмән ван мйнсәлжэ, тўнкәң лупасуән хотыйэ омәсәл* 'Долго ли шла, коротко ли шла, вышла к лабазу'. Данное словосочетание «долго ли шла, коротко ли шла» указывает на пространственную неопределенность.

Таким образом, понятия Төрэм и Хинь в хантыйском фольклоре противопоставлены друг другу, но в то же время в текстах акцентируется внимание на том, что данные персонажи являются друзьями. У них создан рукотворный мир: имеются собственные дома, различные постройки, невидимые, но в то же время необходимые предметы обихода. Нами была рассмотрена только та часть пространства, которую занимают в хантыйском самосознании Төрэм и Хинь.

Литература

1. Алещенко Е.И. Этноязыковая картина мира в текстах русского фольклора (на материале народной сказки): дисс. ... канд. ист. н. – Волгоград, 2008. – 432 с.
2. Евтушенко Е. Н. Пространственная ориентация // Антология концептов / Под ред. В. И. Карасика, И. А. Стернина. – Волгоград: Парадигма, 2005. – Т. 02. – 356 с.
3. Гжегорчикова Р. Понятийная оппозиция верх – низ (пол. 'wierzch' – 'spyd') и языковая модель пространства // Логический

анализ языка. Языки пространств / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова, И. Б. Левонтина. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 413–424.

4. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немец. языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – 568 с.

5. Волдина Т. В. «Долгой жизни вековечный танец»: реинкарнация в контексте мифоритуальных традиций обских угров. – Ч. I. – Тюмень: ФОРМАТ, 2016. – 206 с.

6. Рассказы старого ханты / А. М. Сенгепов. – СПб.: Просвещение, 1994. – 175 с.

Деятельность советских образовательных учреждений на Обском Севере в несказочной прозе казымских хантов

О. Д. Ерныхова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Деятельность советских образовательных учреждений на Обском Севере, главным образом на территории бассейна Казым, породила бытование множества невероятных устных историй, прежде всего, среди самих воспитанников школ-интернатов. Целью статьи является рассмотрение жанрового своеобразия этих страшных историй, созданных в советский период, делается попытка выявить темы, героев, жанровые характеристики, специфику развёртывания сюжета.

Ключевые слова: быличка, образовательное учреждение, устная история, хантыйский фольклор, школа-интернат.

В статье используются как опубликованные фольклорные произведения, так и неопубликованные. К вопросу бытования страшилок, связанных с деятельностью школ-интернатов, автор уже обращался в своей статье «Советский хантыйский фольклор как источник изучения постреволюционного периода Югры» в контексте рассмотрения жанровой природы агитационных и личных песен ханты, страшилок, отражающих социальную жизнь хантов в советский период [1].

Из архивных документов следует, что Казымская школа-интернат была открыта ещё в январе 1931 г. Заведующей школой-интернатом была назначена Просвирнина, вторым учителем работал двадцатилетний Апполон Иванович Шутов. Первые учителя Казымской школы-интерната хантыйским языком

не владели, и уроки проводились в школе через переводчика. Первоначально в школе-интернате были собраны дети школьного и нешкольного возраста, некоторым было далеко за шестнадцать лет. Школа временно находилась в строящемся «Доме туземца», и в этом здании не было возможности устроить ни настоящие классы, ни спальни. Одна и та же комната служила одновременно и классом, и спальней, и столовой. В ней же ставились различные спектакли во время праздников и проводились концерты для работников культбазы. Уже в декабре 1931 г. были построены для проживания школьников отдельные здание интерната и здание школы. Позже здания школ-интернатов открылись в таких селениях, как Юильск, Нумто, Помут, Кислор.

Записанные фольклорные произведения отражают главным образом мистические события, произошедшие в здании интерната Казымской культбазы, однако бытуют страшилки, в которых упоминаются образовательные учреждения, находящиеся в малочисленных поселениях казымского региона.

Рассмотрим сюжеты, связанные с проживанием в школе-интернате на Казымской культбазе. В первую очередь обратимся к опубликованным фольклорным произведениям. К ним относятся произведения, помещённые в сборник, составителем которого является Т. А. Молданов «Как пугали в интернате» [2, с. 97]. Данный фольклорный сюжет является достаточно устойчивым, он, видоизменяясь, повторяется во всех его вариантах. «Костяк» самого сюжета остаётся прежним, меняется только периферийная часть в зависимости от исторического периода. Причиной происходящих мистических событий носителями фольклора всегда называлось нарушение запрета, что все школы построены либо на древнем хантыйском кладбище, либо рядом с какой-либо одиночной могилой. Согласно героям страшных историй, там здание нельзя было строить, но всё же эти образовательные учреждения были построены.

«...Только дети лягут спать, на полу какой-то комок начинает кататься. Ведь тогда дети только ханты были, сильно боятся, так и росли дети, всего боясь. В то время электричества не было, темно. Каждый день их пугали. Дети совсем стали напуганными. Только начнутся уроки, дети спать хотят. Приехало из района начальство, говорит: – Это предрассудки. Потом стали писать везде. Районо приехало, ночью сидят, в двенадцать часов увидели какой-то шар, это ведь комсомольцы увидели. Комсомольцы шамана пригласили. Вот смешно. Шаман весь дом посмотрел и говорит: – Здесь нельзя было строить дом. Здесь нельзя. После его ухода все это прекратилось, стали дети нормально спать» [2, с. 97].

Далее приводим неопубликованные страшные истории, произошедшие с воспитанниками школы-интерната на Казымской культбазе. Одна воспитанница интерната по имени Даша, проживавшая в интернате в конце 1950-х гг., рассказывала такую невероятную историю. В одну из ночей некто стал тянуть её одеяло под кровать, девочка начала тащить одеяло обратно. В результате сопротивления она упала с кровати, после чего некая неведомая сила потянула девочку к выходу. Окончательно проснувшись, Даша никого рядом с собой не увидела. Скомкав одеяло, она снова легла в кровать и тут же уснула.

Героями страшных историй могли быть и взрослые, в данном случае сотрудница интерната. Случай с ней произошёл во время её ночной смены. В дальнем коридоре неожиданно она услышала тяжёлые шаги взрослого человека, которые раздавались достаточно чётко в ночной темноте. Однако при обходе и освещении лампой коридора женщина никого не обнаружила. Во время этого происшествия она испытала сильный страх. В другое время подобные шаги могли слышать и воспитанники интерната, но героем страшной истории становились обычно «один мальчик» или «одна девочка».

Подобные невероятные события происходили и в школах, которые одновременно служили детям и интернатом, и столовой в маленьких поселениях, таких как Юильск, Нумто, Кислор, Помут. Например, в школе Нумто ночью воспитанники видели, как неожиданно начинали скрипеть и подниматься доски пола, словно к детям начало рваться из-под пола «что-то непонятное и ужасное». Но вскоре всё стихало, и этот же сюжет мог повториться уже с другими участниками. Страшилки, трансформируясь, продолжают бытовать и сегодня. Рассказчиком в данном случае уже являются пережившие жизнь в интернате взрослые и пожилые ханты. Например, одна рассказчица рассказывала, что мистические события происходили с ней уже не в самом здании, а в пищеблоке интерната во время выпекания хлеба в ночное время. Неожиданно в ночной тишине из умывальника, в котором не было воды, послышался шум падающих капель, затем послышался гул в виде множества голосов, которые звучали на хантыйском языке. Рассказчица испытала неподдельный страх, однако после проведённого ею обряда очищения все голоса стихли и шум падающих капель прекратился. Эту ситуацию носительница хантыйского фольклора связывает с тем, что нарушила запрет на работу в ночное время: ни жила выделывать, ни вязать, ни выпекать хлеб ночью нельзя. В противном случае нарушение запрета грозит приходом или проделками зловредных существ, таких как нити выделяющая женщина и др.

Следующий эпизод произошёл в селе Юильск уже со взрослой женщиной, бывшей воспитанницей этой же школы. Она пришла поздно вечером в пустое здание школы-интерната, чтобы затопить печь, и услышала посторонние звуки, не характерные для пустого помещения. Шум напоминал движение множества невидимых лиц, которые носились по зданию, обдувая ей лицо и руки. Спустя некоторое время гул стих.

Общим для всех страшилок на хантыйском языке про образовательные учреждения является то, что сюжеты всегда со счастливым концом, и ситуация разрешается практически сама собой, например, в отличие от страшилок на русском языке. Хантыйские фольклорные сюжеты представляют собой законченные произведения со своей темой. Место происшествия указывается рассказчиком точно, здание интерната, школы-интерната, пищеблок школы-интерната. Действия в указанных страшилках происходят ночью или поздно вечером. Угроза часто исходит из-под пола (половые доски прогибаются, тянут с кровати на пол и т. д.), либо нечто ходит по полу, печатая шаг. Указывают на присутствие потустороннего существа и дуновение ветра, гул, шум разговоров, а также звук капающей воды. Рассказчик страшную историю преподносит таким образом, чтобы сформировать установку на достоверность и реальность происходящего. При этом нельзя не отметить сходство детских рассказов с традиционными быличками и сказками, бытовавшими до октябрьского переворота у народа ханты. Известны мифические предания у хантов о женщине, выделывающей жилы (Пун верты ими), и других персонажах, концовка которых оставляла желать лучшего [3, с. 51–52]. Расправа с нарушившими запрет хантами в быличках и сказках была куда более трагичной.

Страшилка передаёт нам детское видение действительности того периода. Происходящие и непостижимые события объясняются результатом воздействия зловредных и мифических существ, которых невозможно увидеть. Ребёнок, живший до жизни в интернате с родителями, испытывает тревогу и беспокойство, он испытывает ужас, но тем не менее стремится передать свой опыт другим детям. Страшилки продолжают будоражить сознание воспитанников, слушателей и при определённых обстоятельствах пересказывались старшими учениками новичкам, и бытование страшилки в интернате могло являться неким тренингом изживания страхов. В зависимости от возраста наблюдалось

активное или пассивное отношение к страшным историям: дети младшего возраста являлись слушателями и выказывали своё эмоциональное отношение к событиям. Старшие уже являлись авторами истории в разных её вариантах, трансформируя текст под воздействием опыта.

В заключение можно отметить в бытовании страшилок закономерность в использовании языковых средств: множество существительных, местоимений, что может указывать на фольклорную природу этого жанра, и отметить их сюжетную схожесть с быличками и сказками, в основе которых всегда лежит нарушение запрета.

Информанты

1. Иночкина Екатерина Михайловна, 1971 г. р., с. Казым Березовского района;
2. Каксина Евдокия Даниловна, 1968 г. р., д. Нумто Березовского района;
3. Спиридонова Татьяна Романовна, 1951 г. р., с. Казым Березовского района.

Литература

1. Ерныхова О. Д. Советский хантыйский фольклор как источник изучения постреволюционного периода Югры // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – Вып. 2. – С. 34–41.
2. Земля кошачьего локотка. Кань Кунш ојаң / Сост. Т. А. Молданов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.
3. Өхәт йухан арәң ими. Поющая женщина из Эхт Югана / сост. Е. Д. Каксина. – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – 128 с.

Модель полисемии глагола *патуукв(е)* в мансийском языке¹

Д. О. Жорник,

*Институт языкознания РАН,
г. Москва, Российская Федерация;*

В. С. Харитонов,

*Томский государственный университет,
г. Великий Новгород, Российская Федерация*

Аннотация. Мансийский глагол *патуукв(е)*², помимо лексического значения ‘падать’, имеет также употребление как вспомогательный глагол со значением начинательности действий или переключения фазы состояний. У него есть особые значения в идиоматических выражениях, а также некоторые трудноинтерпретируемые ситуации использования. Нами предложена модель полисемии данного глагола, связанная со значением изменения состояния.

Ключевые слова: глаголы падения, грамматикализация, мансийский язык, полисемия.

Введение

В статье пойдёт речь о полисемии глагола *патуукв* ‘упасть’ в мансийском языке³. Статья основывается на данных корпуса⁴ текстов на верхнелозьвинском диалекте, собранных

¹ Исследование поддержано грантом РФФИ № 18-012-00833 «Динамика фонетических и грамматических систем обско-угорских языков».

² В сыгвинском и сосьвинском диалектах инфинитивы произносятся полностью: *патуукве*, в верхнелозьвинском происходит редукция инфинитивов, возможны фонетические и письменные варианты от *патуукв* до *патук*.

³ Под «мансийским языком» понимается живая ныне северная группа мансийских диалектов.

⁴ Мансийский язык. <http://mansi.pro> -> поиск в корпусе.

в экспедициях¹ нашего проекта в деревни Ушма и Тресколье Ивдельского района Свердловской области в 2017–2019 гг. путём анкетирования носителей этого диалекта. Также приводятся некоторые примеры из словаря Т. П. Бахтияровой [1] и для сопоставления привлекаются также данные текстов на литературном мансийском языке, базирующемся на сосьвинском диалекте.

Структура статьи следующая: сначала предлагается интерпретация различных случаев употребления глагола *патуукв*, своего рода формальный подход: *патуукв* с разными типами подлежащих, с показателем каузатива и превербами, далее влияние аргументной структуры и наличие адъюнктов на значения конструкций, пассивная деривация и роль *патуукв* в аналитической конструкции с инфинитивом смыслового глагола. Затем предлагаются анализ и модель полисемии с точки зрения функционального подхода и в заключении статьи – конкуренция глаголов *ёмтуукв* и *блунув* с *патуукв*.

1. Патуукв среди других глаголов падения

Глагол *патуукв* – один из глаголов падения в мансийском языке. Также в этой лексико-семантической зоне существуют другие глаголы, например, *раятаукв* и *повараукв*. В данной работе мы не ставили цели изучить зону падения целиком – это может стать предметом следующих исследований, например, как это делается для хантыйского языка [2] (ср. также специальный корпус по глаголам падения бессермянского диалекта удмуртского языка²).

¹ Участники экспедиций: Д. О. Жорник, С. В. Покровская, Л. С. Козлов, В. С. Харитонов. Выражаем также благодарность Е. Л. Клячко за работу над корпусом, Н. Д. Филиппову, А. Н. Ахметовой, А. Р. Илялетдинову и Г. В. Коротких – за работу над архивными текстами, а также за обсуждение статьи Д. А. Рыжовой. Разумеется, все недочёты остаются на совести авторов статьи.

² см. <http://web-corpora.net/falling/>

(1) *Щёра туйт патыс.*

сoга туйт пат-эс
 пороша снег упасть-NPST[3SG]

‘Выпал первый снег’.

2. Патууҗв с разными типами подлежащих

Как «падение» интерпретируются случаи, когда подлежащее – человек, животное, артефакт. Но есть также случаи понимания как «появление», если это явление или событие, см. примеры (2) и (3)¹.

(2) *Исколат хōлыт кас вāраве, ёсал каснэ вāрмаль паты.*

iskola-t хōl-эт кас вār-awe
 школа-LOC завтра-LOC соревнование делать-PASS
 [NPST.3SG]

josa-l kas-ne вārmal' pat-i
 лыжа-INS соревноваться-NMZ дело упасть-NPST[3SG]

‘В школе завтра состязание будет, на лыжах будут соревноваться’.

(3) *Акв мат такем туйт шахъл патьс, туй².*

akw-mat ta-kem туйт сахъл пат-эс туй
 один-INDEF тот-APPR снег туча упасть-PST[3SG] лето

‘В какой-то момент такая снежная туча появилась, летом’.

3. Патууҗв с каузативом

Патууҗв может сочетаться с одним из каузативных суффиксов – *-t-*, давая предсказуемое значение «уронить», см. пример (4)³.

¹ Интересно, что пример (3) был забракован одним из наших языковых консультантов.

² Фонд В. Н. Чернецова, тетрадь № 40, с. 49.

³ Каузатив с другими дериватами, например, аргументом в лативе или превербам, даёт особые идиоматические выражения, см. об этом ниже.

(4) *Асн паттуңкв.*

as-n pat-t-unkw
отверстие-LAT упасть-CAUS-INF
'Уронить в дырку'.

4. Патуңкв с превербами

В мансийском языке существуют превербы, которые могут участвовать в деривации глагола и, в частности, сочетаются с исследуемым нами глаголом. Так, примеры (5) и (6) близки по значению, но в примере (5) преверб указывает на оценку падения с точки зрения ориентира 'наблюдатель', а в примере (6), с хот-¹ 'от' ситуация оценивается с точки зрения ориентира 'дерево'. Но есть и другие случаи, когда преверб может достаточно сильно изменять значение глагола, отдаляя его от зоны падения в сторону изменения состояния. Например, преверб нōх- 'вверх' изменяет значение на «подняться» в примере (7) и «победить» в примере (8). Есть и более абстрактный семантический переход в сторону ментального изменения состояния: преверб тāра- 'через' в сочетании с каузативом даёт лексему «понимать», см. пример (9):

(5) *Таквсы лўптат ёл-патыйласыт.*

takws-i lўpta-t jol=pat-iyl-as-ət
осень-ATTR лист-PL вниз=упасть-ASP-PST-3PL
'Осенние листья уже опали'.

(6) *Ййв тāланэ пуссын хот-патмыт.*

jiw tāl-an-e pussən хот=pat-m-ət
дерево хвоя-PL-POSS.3SG весь от=упасть-MIR.PST-3PL
'С дерева опала вся хвоя'.

¹ Этот преверб может значить «отпадение» также и в составе других глаголов падения, например, хот-раятас или хот-поварас (о крышке, отлетевшей от бутылки).

(7) *Ам кўтьвум ханьцувлас нёхс утууќв, ань кўтьвум тыне нёх-патыс.*

am	kut'w-um	хан'ё-uwł-as	p'oxs
1SG	собака-POSS.1SG	учиться-ASP-PST[3SG]	соболь
ut-uŋkw	ан'	kut'w-um	
лаять на зверя-INF	сейчас	собака-POSS.1S	G
tin-e	нох=pat-əs		
цена-POSS.3SG	вверх=упасть-PST[3SG]		

‘Моя собака научилась гонять соболя и стала стоять дороже’.

(8) *Тыхотал акв каснэ хотпа туп нёх-паты.*

ti-xōtal	akw	kas-ne	хōтра	tup
этот-день	один	соревноваться-NMZ	личность	только
	пōх=pat-i			
	верх=упасть- NPST[3SG]			

‘Сегодня победит только один спортсмен’.

(9) *Ётыл ам тāра-паттыслум.*

jotəl	am	tāra=pat-t-əs-l-um
затем	1SG	через=упасть-CAUS-PST-SG.O-1SG.S

‘Потом я догадался’.

5. *Патууќв* с лативным аргументом

Значение латива в мансийском языке соответствует обычно двум семантическим зонам: цель – для неодушевлённых существительных (предметов, ареалов и др.) и бенефактив – для одушевленных существительных (человека, включая имена собственные, существ, животных). Поэтому в сочетании с лативом, который может «прозрачно» интерпретироваться как цель, так и происходит: у *патууќв* возникает значение «попасть в»¹ «оказаться в (ситуации)», см. примеры (10), (11).

¹ Одной из метафор является также *мань колын патууќв* ‘попадание в маленький дом’, для женщины в определённые периоды в традиционной мансийской культуре.

(10) *Х̄а̄пыл витна патс.*

х̄а̄р-əl wit-na pat-əs
лодка-ABL вода-LAT упась-*PST*[3SG]
‘С лодки в воду упал’.

(11) *Л̄е̄ӯхын патана̄кв.*

л̄’о̄рх-ən pat-ар-а̄кв
путь-LAT упась-*ASP-*INF**
‘Выйти на тропинку.’

(12) *С̄о̄с хосыт я̄н ояс, я̄н паттанахтас.*

s̄ōs xosit j̄ā-n ōj-as j̄ā-n
ручей длина река-LAT убежать-*PST*[3SG] река-LAT
pat-t-ар-ахт-ас
упась-*CAUS-ASP-REFL-*PST**[3SG]
‘По ручью на речку убежал, на речку перебрался.’

(13) *Сукыр э̄тпосыт р̄упатан патхатсум.*

sukər ētpos-ət r̄upata-n pat-xat-s-um
щёкур месяц-*LOC* работа-LAT упась-*REFL-*PST-1SG**
‘В сентябре устроился на работу’.

(14) *В̄е̄цкат л̄а̄тыӯ сымын паты.*

w̄ēckat l̄ā-tə̄j sim-ən pat-i
честный слово сердце-LAT упась-*NPST.3SG*
‘Правдивая речь на сердце ложится’.

В примере (14) заметна тенденция идиоматических выражений, которые существуют с небольшим количеством слов, но частотны в мансийском языке. Это словосочетания *самын патӯкв* ‘родиться’ (досл. ‘упась на глаз’), *сорумн патӯкв* ‘умереть’ (досл. ‘упась в смерть’), *к̄атн паттӯкв* ‘схватить’ (досл. ‘уронить в руку’), *косн паттӯкв* ‘добыть’ (досл. ‘уронить

на коготь’). Последнее выражение имеет распространение в сказках, когда людей схватывают иные существа, а также, например, из-за того, что глагол алуңкв ‘убить, добыть’ табуирован в отношении медведя, заменяет его. Например, в нашем корпусе встретилась оговорка языкового консультанта, после чего последовала самопоправка, пример (15):

(15) *He ali, a kosn patti rupārēikew.*

не al-i	а	kos-n	пат-t-i
не убить-NPST.3SG	а	коготь-LAT	упасть-CAUS-NPST[3SG]
руп-ārēi-ke-w			
идол-младший.брат-DIM-POSS.1PL			

‘Не убьёт, а добудет медведя’.

В корпусе был обнаружен интересный пример со словом «вино» в лативе, см. пример (16), сперва возникла гипотеза, что это «ментальное изменение состояния», как в примере (17), но впоследствии путём работы с носителем были найдены другие примеры «употребления чего-либо внутрь» со значением «дорвался до (вина, еды, сигарет)».

(16) *toes moεεaknuw atəŋ wīnan patsalsuw.*

toes	моεεа-kw-nuw	at-əŋ	wīna-n	pat-sal-s-uw
иногда	немного-ADV-CMPR	вкус-PROPI	вино-LAT	упасть-ASP
				-PST-1PL

‘Иногда немного пили вкусное вино’.

(17) *Homtēn ta-natys.*

nomt-ē-n	ta=pat-əs
ум-POSS.3SG-LAT	PTCL=упасть-PST[3SG]

‘Очнулся’.

Возможно, переходной между предыдущими случаями метафорой является следующий пример (18):

(18) *Хōла турэн паттилув.*

хōла	tur-e-n	pat-t-i-l-uw
мёртвый	голос-POSS.3SG-LAT	упасть-CAUS-NPST-SG.O-1PL

‘До безумия громко делаем (о музыке)’.

6. Патункв с транслативом

Значение падежа транслатива в мансийском языке ограничено зоной перехода в иное качество или состояние и тесно связано с расширенным значением глагола *патуукв*¹. Значение изменения состояния может распространяться как на подлежащее (19), так и, например, при нулевом подлежащем, на всю ситуацию (20):

(19) *Tuwəl ate eol-əŋ-iŋ pati ate nūsaj pati.*

tuwəl ate	eol-əŋ-iŋ	pati
потом NEG.PRED	богатство-PROP1-TRANS	упасть-NPST.3SG
ate	nūsaj-iŋ	pati
NEG.PRED	бедность-TRANS	упасть-NPST.3SG

‘И ни богатым не стал, ни бедным не становится’.

(20) *Суйтāльый патыс.*

suj-tāl-iŋ	pat-əs
звук-CAR-TRANS	упасть-PST[3SG]

‘Стало тихо’.

7. Патункв с адвербиалами

В ряде случаев семантику конструкции с глаголом патункв определяют адвербиалы: наречия (21), существительные с каритивами (22):

(21) *Тав, воскей, вус тащир паты.*

taw	woskej	wos	ta-εir	pat-i
-----	--------	-----	--------	-------

¹ Существует также другой глагол – ёмтункв, который также выражает близкую семантическую зону, см. об этом ниже.

3SG пускай OPT тот-способ упасть-NPST.3SG
'Ну, ладно уже, пусть так будет'.

(22) *P̄npat̄māl pat̄suv.*

pat̄at-tāl pat-s-uw
работа-CAR упасть-PST-1PL
'Мы остались без работы'.

8. *Патуукв* в пассивном залоге

При пассиве происходит изменение синтаксического статуса участников¹. Пассивизация возможна у непереходных, переходных и дупереходных глаголов. При транзитивном глаголе агенс при пассиве маркируется лативом, а объект оказывается в немаркированной форме и контролирует глагольное согласование. При дитранзитивном глаголе в позицию подлежащего продвигается участник с ролью реципиента / бенефактива, агенс при пассиве также маркируется лативом, а тема / пациенс получает инструментальный падеж. В примере (23) мы видим *патуукв* в значении «попасть», в котором «восстанавливается» аргумент с лативом из контекста:

(23) (*k̄ern'āl k̄ern'ālt taj xum ōn'ceyum jānyət taml'e utət xōt at-wisanum*) *ērəŋ pat-awe.*

ērəŋ pat-aw'e
наверно упасть-PASS[NPST.3SG]
'(капканы-то есть, большие такие не убрал), может, что-то попадётся'.

Интересным является маркирование участника², ставшего причиной «негативной затронутости», двумя разными аргументными стратегиями – инструменталисом (24), (25)

¹ Жорник Д. О. Пассивные конструкции в мансийском языке: диахрония и вариативность. Магистерская диссертация. – МГУ, 2020. (Рукопись)

² См. «нули Мельчука» в [4, с. 75].

и лативом (26). Причём если в примере (24) значение конструкции вполне конкретное, «попадание (грязи)», то в примере (25) – более абстрактное:

(24) *Нюлмин лүптал лап-пинэлын, пӧрсыл ул вус патаве.*

n'urmi-n lūpta-l lap=pin-ē-l-ən pōrs-əl
рана-POSS.2SG лист-INS за=положить-IMP-SG.O-2SG грязь-INS
ul=wos=pat-awe
ПРОН=ОПТ=упасть-PASS[NPST.3SG]

‘Заложи рану листком, чтобы не попала грязь’.

(25) *Полхыл патвёсум.*

polx-əl pat-we-s-um
сопли-INS упасть-PASS-PST-1SG

‘У меня случился насморк’.

(26) *Тав эсырман ат патыйлаве.*

taw ēsirma-n at=pat-iyl-aw'e
1SG стыд-LAT NEG=упасть-ASP-PASS[3SG]

‘Ему стыдно не бывает’.

9. Патуукв с инфинитивом

Частотно употребление глагола *патуукв* как вспомогательного при смысловом глаголе в инфинитиве. Выражается значение начальной фазы, то есть инхоатива (см. [3, с. 312]). Это может интерпретироваться также и как изменение состояния (см. пример (27) с хабитуальным значением) и как начало действия (28):

(27) *Рүңкәң өвлә ке висте, сакә сәү алуңкв патнуw.*

pūŋk-əŋ öwl-e ke wi-s-t-e
голова-PROP1 начало-POSS.3SG COND взять-PST-SG.O-3SG.S
saka säw al-uŋkw pat-nuw
очень много убить-INF упасть-IRR[3SG]

‘Головную часть если взял бы, очень много добывать начал бы’.

(28) *Sāṅkwəltəŋkw patawe ta jīkwī.*

sāṅkwəlt-əŋkw pat-awe ta=jīkw-i
играть.на.санквылтапе-INF упасть-PASS[NPST.3SG] PTCL=
 танцевать-NPST.3SG

‘Начнёшь играть на санквылтапе, он пляшет тогда’.

10. Сочетание конструкций

При внешней схожести некоторые примеры требуют понимания их с точки зрения синтаксических конструкций. Так, пример (29) интерпретируется как «обычная» пассивная конструкция, где «земля» – пациент в немаркированной форме, а снег – агент в инструментальном падеже. Пример (29а) – сочетание инфинитива и глагола *патууқв* (в пассивной форме), что даёт инхоативное значение при восстанавливаемой конструкции (29b). Вообще, в конструкции с инфинитивом *патууқв*, означающий инхоатив как вспомогательный глагол в аналитической конструкции, совершенно нормально используется в пассиве, см. примеры (30) и (31). В примере (31) в предложении два аргумента в лативе, один связан с пассивной деривацией, а другой – «обычное» лативное употребление.

(29) *Mā tūjtəyl patwec.*

mā tūjt-əl pat-we-s
земля снег-INS упасть-PASS-PST[3SG]

‘Земля покрылась снегом’.

(29а) *?Ĵ ĵāŋkəyl patwec pōljūkw.*

jā jaŋk-əl pat-we-s pōl'-uŋkw
река лёд-INS упасть-PASS-PST[3SG] покрыться льдом-INF

‘Река покрылась льдом’.

(29b) *Я̄ я̄нукыл п̄львес.*

jā jaŋk-əlpol'-we-s
река лёд-INS покрыться.льдом-PASS-PST[3SG]
'Река покрылась льдом'.

(30) *Мāн̄»εitn an» taj хот=joruwlaŋkw patwes.*

mān»εi-t-n an» taj хот=joruwl-aŋkw pat-we-s
манси-PL-LAT сейчас это от-забыть-INF упась-
PASS-PST[3SG]
'Манси сейчас это стали забывать'.

(31) *Каŋк̄-ēн в̄орн ёт-тотыйлаӯкв патвес.*

kaŋk-ē-n wōr-n jot=tot-iyl-aŋkw pat-we-s
старший.брат-LAT лес-LAT вместе=брат-ASP-INF упась-
PASS-PST[3SG]
'Брат её стал с собой брать'.

Пассивной деривации также подвергается, например, «превербная» форма глагола патӯнкв с лексикализированным значением «понять», см. пример (32).

(32) *Wērmējit naməl taεir lāwuŋkw nēmхот'utn tāra-ul-wos-pattaw'e ul-wos-xōntaw'e.*

wērm-ēj-ət naməl ta-εir lāw-uŋkw
мочь-NPST-3PL нарочно тот-способ сказать-INF
nēm-хот'ut-n tāra=ul=wos=pat-t-aw'e
NEG.PRON-кто-LAT через=PROH=OPT=упась-CAUS-PASS
[NPST.3SG]

ul=wos=xōnt-aw'e
PROH=OPT=найти-PASS[NPSR.3SG]

'Могут специально так говорить, чтобы никто не узнал, чтобы не нашли'.

Связь патунќв с адвербиалом более тесная, чем с инфинитивным глаголом, поэтому наблюдаются случаи, когда инфинитив оказывается в постпозиции к финитному глаголу (33) или адвербиал оказывается между инфинитивом и патунќв (34):

(33) *Vāytāl patsum ēmuŋkw.*

wāy-tāl pat-s-um jom-uŋkw

сила-CAR упасть-PST-1SG шагать-INF

‘Устала идти пешком’.

(34) *Kim ūruŋkw taeir patējum xōt-āt’i eoprət kaj-uŋkw patēyət.*

kim ūr-uŋkw ta-eir pat-ēy-um xōt-āt’i

глухари ждать-INF тот-способ упасть-NPST-1SG где-NEG.

PRED

eopr-ət kaj-uŋkw pat-ēy-ət

глухарь-PL возиться-INF упасть-NPST-3PL

‘На глухариный ток так начинаю ходить, везде глухари начинают токовать’.

11. Модель полисемии глагола патунќв

Глагол *патууќв* охватывает широкий спектр значений смены состояния, которые реализуются в зависимости от окружающих элементов следующим образом:

- упасть, отлететь, опасть (о листьях)
 - при отсутствии изменяющих в сторону другого выбора элементов (аргументов, адвербиалов, инфинитивов) и если субъект – человек, животное или артефакт (примеры 1, 4, 10, 29);
 - в частности при наличии уточняющего преверба ёл- ‘вниз’, а также *хот-* ‘от-’ (примеры 5, 6);
- попасть, перебраться, оказаться
 - с аргументом в лативе, означающем ЦЕЛЬ (примеры 8, 11, 12, 13, 14, 23, 24);

-
- в сочетании с каузативом некоторые частотные «идиоматические выражения» для ‘убить’ (пример 15);
 - с превербом *nōx-* (пример 7);
 - статья
 - с транслативами (примеры 19, 20);
 - с адвербиалами (примеры 21, 34);
 - в т. ч. каритивами: «стать без-...» (примеры 22, 33);
 - изменение состояния (подлежащего), в т. ч. непроизвольное
 - с превербом *tāra-* ‘через’: *tāra-patтункв* ‘понять’ (примеры 9, 32);
 - конструкции с пассивом: инструменталис или латив, не интерпретируемые как «обычные» пассивные конструкции (примеры 25, 26);
 - изменение внутреннего состояния (подлежащего), получение чего-либо желаемого (для употребления внутрь)
 - с аргументом в лативе: то, что можно употребить внутрь (примеры 16, 18);
 - появиться, смена фазы существования (также исчезнуть)
 - если подлежащее – явление (например, облако) (пример 3);
 - с аргументом в лативе: то, в какое иное состояние можно перейти (пример 17, а также ‘родиться’, ‘умереть’);
 - наступить, быть
 - если субъект – событие (пример 2);
 - начать, смена фазы, инхоатив смыслового глагола
 - с инфинитивами (примеры 27, 28, 29а, 30, 31, 32).

Таким образом, значение *патункв* восстанавливается из контекста, выбирая из вышеприведённой модели подходящий вариант, и пример (35) может быть понят двояко:

(35) *Am patwēsum.*

am pat-we-s-um

1SG упасть-PASS-PST-1SG

‘Я проиграл (во время игры в карты)’.

На меня упало дерево (во время движения возле ненадёжного дерева).

12. Конкуренция глагола *патууќв* с другими глаголами (ѐмтууќв и ђлууќв)

В мансийском языке есть другой фразовый глагол, который также означает «стать» – *ѐмтууќв*. Интересно сравнить зоны их употребления. С транслативным аргументом значения глаголов одинаковые, сравните примеры (36) и (37), (38) и (39а, b, c):

(36) *Янгий патууќв.*

janıy-ıy	pat-uıkw
большой-TRANS	упасть-INF

‘Взрослеть’.

(37) *Та пыйриц хурип тўп яний ѐмтум.*

ta	piy-tic	xurip tıp	janıy-ıy	jěmt-um
тот	сын-PEJ	образ только	большой-TRANS	стать-RES

‘Тот мальчик, только повзрослевший’.

Также носитель АЕД даёт формы как равнозначные:

(38) *Щолыуый ѐмтсум / патсум.*

eołəy-ıy	jěmt-s-um
богатство-PROP1-TRANS	стать-PST-1SG
eołəy-ıy	pat-s-um
богатство-PROP1-TRANS	упасть-PST-1SG

‘Я разбогател’.

(39) *(Нāн тахсын ђвылтауќв хаництахтауќв).*

(39а) *Ань порал патвёсын.*

an'	pora-l	pat-we-s-ən
-----	--------	-------------

сейчас время-INS уасть-PASS-PST-3SG

(39b) *Ань патыс та поран.*

an pat-əs ta рога-n
сейчас уасть-PST[3SG] тот время-POSS.2SG

(39c) *Ань ёмтыс та поран.*

an' jəmt-əs ta рога-n
сейчас статья-PST[3SG] тот время-POSS.2SG
'Ты хотел начать учиться, и вот настало это время'.

При этом синонимия патуңкв и ёмтуңкв ограничена контекстами с транслативным аргументом, так, в примере (40a) возможен ёмтункв и невозможен патуңкв (40b):

(40a) *Аймыл ёмтсум.*

āym-əl jəmt-s-um
болезнь-INS статья-PST-1SG
'Я заболел'.

(40b) * *āym-əl patsum / patwesum*

болезнь уасть-PST-1SG / уасть-PASS-PST-1SG

С другой стороны, при нормальности примера (25) аналогичная конструкция с *ёмтуңкв* невозможна:

(41) * *polx-əl jəmt-s-um*

сопли-INS статья-PST-1SG

Глаголы *патуңкв* и *ёмтуңкв* не только конкурируют, но и сочетаются. В примере (42) они выступают как синонимы, а в примере (43) – просто инхоативная аналитическая конструкция.

(42) *Akw jā ūllta jomeakw jā ūllta patsuw tuw jēmtuw, toposum jā, toposum.*

akw	jā	ūllta	jome-akw	jā	ūllta	pat-s-uw
один	река	через	хорошо-ADV	река	через	упасть-PST-1PL

tuw	jēmt-s-uw	toposum	jā	toposum
туда	статья-PST-1PL	Тошемка	река	Тошемка

‘Через одну реку хорошо переехали, туда доехали, до Тошемки’.

(43) *Ācirmaj jēmtuŋkw pati ōs an' takwsi pālaj ōs akwjuwle wāntlēw.*

ācirma-γ	jēmt-uŋkw	pat-i	ōs	an'
мороз-TRANS	статья-INF	упасть-NPST[3SG]	ADD	сейчас
takwsi	pāl-iγ	ōs	akw-juw-l'e	wāntl-ē-w
осень	сторона-TRANS	ADD	один-назад-DIR	переехать-NPST-1PL

‘Когда похолодает, осенью обратно переезжаем’.

В примере (44) различаются их сферы действия: давно *время* настало (*ēмтыс*), что оленей не стало (*патыс*):

(44) *Sālijane xosaγ jēmtəs āt' umiγ patsət.*

sāli-jan-e	xosa-γ	jēmt-əs	āt'um-iγ
олень-PL-POSS.3SG	длинный-TRANS	статья-PST[3SG]	NEG.EX-TRANS

pat-s-ət
упасть-PST-3PL

‘Оленей его давно уже не стало’.

С *ōлуҗкв* также возможно и синонимичное употребление (45), и предсказуемо инхотативное, если это инфинитивная конструкция, как в примере (46):

(45) *Xum pāl kos xun' lāwi eistijiy wos-pati, sistamiy wos-ōli.*

xum pāl	kos	xun'	lāw-i	eistij-iγ
---------	-----	------	-------	-----------

муж постель CONC когда сказать-NPST[3SG] чистый-TRANS
wos=pat-i sistam-iꞥ wos=ōl-i
OPT=уапсть-NPST[3SG] чистый-TRANS OPT=быть-
NPST[3SG]

‘Мужская кровать всегда говорила, чтобы чистая была, чтобы
была чистая’.

(46) *Тавѐн тыт ёмас патс блуикв.*

taw-e-n tit jomas pat-s ōl-uꞥkw
3SG.OBL тут хорошо упась-
PST[3SG] жить-INF

‘Так ей здесь хорошо стало жить’.

Условные сокращения

1, 2, 3 – первое, второе, третье лицо соответственно.

ABL – аблатив, APPR – аппроксиматив, ASP – аспектуальный показатель, ATTR – атрибутив, CAR – каритив, CAUS – каузатив, CMPR – сравнительная степень, COND – кондиционалис, DIM – диминутив, INDEF – неопределённость, INF – инфинитив, INS – инструменталис, IRR – ирреалис, LAT – латив, LOC – локатив, MIR – миратив, NEG – отрицание, NPST – непрошедшее время, O – объект, OPT – оптатив, PL – множественное число, PASS – пассив, POSS – посессив, PRED – предикативная форма, PROH – прохобитив, PRON – местоимение, PROP1 – проприетив, PST – прошедшее время, RES – результативное причастие, S – субъект, SG – единственное число, TRANS – транслатив.

Литература

1. Бахтиярова Т. П., Динисламова С. С. Мансийско-русский словарь (верхнелозьвинский диалект). – Тюмень: Формат, 2016. – 140 с.

2. Ванеян С. С., Толдова С. Ю., Железнава (Наумова) В. А. Глаголы падения в казымском диалекте хантыйского языка //

Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. – 2020. – Т. XVI. – Ч. 1. – С. 435–461.

3. Плунгян В. А. Введение в грамматическую семантику: грамматические значения и грамматические системы языков мира. – М.: РГГУ, 2011. – 672 с.

4. Циммерлинг А.В., Трубицина М.В. Дативные и сентенциальные подлежащие в русском языке: от внутренних состояний к общим суждениям // Rhema. Рема. – 2015. – № 4. – С. 74–104.

Названия озёр в топонимии Кондинского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры

Ю. В. Исламова,
*Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В работе описываются основные типы названий озёр Кондинского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Выделяются этимологические пласты онимов. Описывается структура гидронимов русского, обско-угорского и татарского происхождения. Выявляется географическая номенклатура, входящая в их состав. Делаются выводы о наличии структурных и лексико-семантических гидронимических универсалий в системе названий озёр в неродственных языках.

Ключевые слова: географический апеллятив, гидроним, Конда, лексико-семантический анализ, озеро, обские угры, ХМАО – Югра.

Топонимические изыскания в отечественной и зарубежной лингвистике, несмотря на многолетнюю историю, не теряют своей актуальности. Географические названия хранят в себе сведения о культуре народов, их контактах. На сегодняшний день топонимия Кондинского района недостаточно изучена, поэтому актуальными представляются сбор топонимического материала, фиксация и его всестороннее описание.

Кондинский район находится в юго-западной части Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Его территория приблизительно равна площади Хорватии, заселена с древних времён. В окрестностях обнаружены археологические объекты 1 тысячелетия до нашей эры. Здесь были расселены племена

охотников, предков современных обских угров. Позднее Конду освоили русские переселенцы.

На территории района находится более 2 000 рек и озёр. Земля, испещрённая руслами рек и чашами озёр, вызывает восхищение тех, кто видит её с высоты птичьего полёта: «...множество больших и малых рек, как глубокие тёмные морщины, буквально прорезают земную поверхность; огромное количество озёр будоражит воображение. Кажется, что суша – это лишь острова среди бесконечной равнины воды» (<http://vgul86.ru/o-kondinskomaione.html>).

Речная сеть территории района принадлежит к бассейну Карского моря. Главной водной артерией является река *Конда*. Она пересекает район с северо-запада на восток, имеет множество притоков, основные её крупные притоки: *Юконда*, *Большой Топ*, *Кума*.

Конда является типично равнинной рекой с небольшим уклоном. В долине реки находятся озера-старицы – вытянутые, дуговидной и серповидной формы, наследующие древние русла рек. Они сохраняют связь с рекой через проток: крупное проточное приустьевое озеро-сор *Кондинский сор* и озёра-туманы – *Леушинский туман*, *Турсунский туман*. Большие и малые озёра занимают около 5 % территории Кондинского района [1].

Этимологически их названия восходят к хантыйскому, мансийскому, русскому и татарскому языкам. Русское происхождение имеют около трети гидрообъектов. В их названиях отражены признаки, по которым озера выделяются из ряда подобных: населяющая фауна, физические свойства самого объекта, расположение на местности и др.

Выявлены следующие лексико-семантические типы озёр:

- 1) названия рыб: *Карасье*, *Сырковое*, *Щучье*;
- 2) конфигурация объекта: *Круглое*;
- 3) размер: *Большое*;

4) названия по смежному населённому пункту: *Деревенское, Домашнее*;

5) особенность воды: *Зеленое*;

6) отсутствие названия: *Безымянное*. Такой оним мог возникнуть, если гидрообъект, названный им, был единичным на определённой территории, и по этой причине его не нужно было дифференцировать именем от других подобных объектов.

7) порядок расположения: *Первое, Второе, Третье*.

Подобные названия образуются путём субстантивации: перехода имени прилагательного в имя существительное. В результате конверсии прилагательное теряет свои основные грамматические признаки, в частности, способность обозначать признак предмета, и приобретает признаки имени существительного: способность быть обозначением предмета и др.

Выделяется группа названий гибридного русско-хантыйского происхождения. В своём составе они имеют географический термин *сор* 'заливаемое при половодье место, залив', от хант. *тор* 'озеро' [2, с. 213] и русские компоненты, характеризующие объект. Русско-хантыйские названия представлены следующими лексико-семантическими типами:

1) названия рыб: *Окуневый Сор*;

2) конфигурация объекта: *Кривой Сор*;

3) размер: *Узкий Сор, Малый Сор*;

4) названия по смежному населённому пункту: *Деревенский Сор*;

5) особенность воды: *Светлый Сор*;

6) размер + название смежного географического объекта: *Большой Окуневский Сор*. Финальные компоненты гибридного названия *Окуневский Сор* сообщают «адрес» обозначаемого объекта, характеризуют его. Лексема *большой* уточняет его местоположение.

7) место расположения: *Крестовский Сор*.

Топонимы с основой *крест* часты в наименованиях объектов, расположенных при дорогах и, прежде всего, перекрёстках дорог, мест. Частотны они и в названиях приграничных объектов, расположенных в местах, где границу пересекала дорога [3, с. 167].

Имена наиболее значительных по размеру озёр имеют мансийское происхождение. Это атрибутивно-именные гидронимы, главный компонент которых выражен географическим термином *туман*, обозначающим заливной луг значительного размера, глубиной до 2 метров. В словаре Э. Фасмера лексема туман интерпретируется как русское диалектное слово, заимствованное из мансийского языка, обозначающее ‘озеро, образованное разливом рек’ [1]. Атрибутивный компонент в подобных названиях характеризует обозначаемый объект по местонахождению, выражен топонимом, образованным от названия смежного населённого пункта: *Леушинский туман* < *Леуши*, *Турсунтский туман* < *Турсунт*, *Юмасинский туман* < *Юмас*.

Значительная часть названий озёр восходит к хантыйским и мансийским топоосновам. В них отчётливо просматривается структура, типичная для топонимии агглютинативных языков: определение + географический термин, географический термин + географический термин, имя существительное + географический термин и пр. По географическим апеллятивам, взятым за основу названия, в гидронимии исследуемой территории выделяются следующие группы:

1) названия с компонентом *-тур* манс. ‘озеро’: Поскантур, Понтур, Ранге-тур, Лахсентур, Ахтур, Неялтур, Картпаутур, Арантур, Яхтур;

2) названия с компонентом *-сунт* манс. ‘устье речки’: Турсунт;

3) названия с компонентом *-я* манс. ‘река’: Сумарья, Неусья, Картопя;

4) названия с компонентом *-кур* от хант. курт ‘посёлок’: Вачкур;

5) названия с компонентом *-ох* от хант. ‘волок’: Шопох. В некоторых названиях с данным апеллятивом содержится русский элемент, образованный от географических названий: Чешох Красноярский < Красный яр, Вершинский Чешох < Вершина;

6) названия с компонентом *-вант*, возможно, хант. ‘лес’: Нахарвант;

На приграничных с Тобольским районом Тюменской области фиксируются названия татарского происхождения с определяемым компонентом в своём составе, выраженным географическим апеллятивом *-куль* тат. ‘озеро’: например, *Порткуль*.

Таким образом, гидронимия Кондинского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры представляет собой уникальную топонимическую систему, содержащую разновременные и разноязычные пласты названий озёр. Наиболее крупные объекты имеют обско-угорскую основу. Известно, что значительные по протяжённости и объёму водные источники сохраняют свои исконные названия, переходя от одного народа к другому сменяющему его народу. Часть подобных гидронимов сохранила только финальный угорский компонент. Определяющий компонент в них мог быть калькирован либо заменён, став неактуальным.

И в угорских, и в гибридных русско-угорских названиях озёр фиксируется преобладание словообразовательных моделей: существительное + прилагательное, прилагательное + существительное. Большинство собственно русских названий являются описательными. Их господство обусловлено универсальным свойством человеческого мышления выделять в географическом объекте наиболее яркие признаки и закреплять их в названиях.

В составе русских гидронимов не зафиксирована русская географическая номенклатура. В гидронимах мансийского

происхождения из четырёх лексико-семантических типов только в двух зафиксированы обозначения разных видов озёр (*туман, -тур*), в других отмечены термины (*-я, -сунт*), обозначающие другие виды гидрообъектов. В гидронимах хантыйского происхождения наблюдается аналогичная картина. Из четырёх лексико-семантических типов в двух зафиксировано обозначение озера (*сор*), в трёх – термины (*-кур, -ох, -вант*), обозначающие другие географические объекты. Имена озёр, определяемым компонентом которых является термин, называющий другие виды водных реалий, перенесены со смежных с ними объектов.

Рамки статьи не позволили рассмотреть все многообразие названий озёр Конды, мы ограничились наиболее интересными примерами. В перспективе исследование будет продолжено.

Сокращения

Манс. – мансийское, тат. – татарское, хант. – хантыйское.

Литература

1. Фасмер М. Этимологический словарь. – URL: <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%82%D1%83%D0%BC%D0%B0%D0%BD> (дата обращения: 30.10.2020).
2. Мурзаев Э. М. Словарь народных географических терминов. – М.: Мысль, 1984. – 653 с.
3. Муллонен И. И. Топонимия Заонежья: словарь с историко-культурными комментариями. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2008. – 242 с.
4. Географическое положение, рельеф и геология. – URL: <https://studall.org/all-209057.html>
5. Природно-ландшафтный потенциал и климатические особенности Кондинского района. – URL: <http://vgul86.ru/o-kondinskom-raione.html> (дата обращения: 30.10.2020).

Образ медведя в фольклоре казымских ханты

Е. Д. Каксина,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. Образ медведя является универсальным для многих народов мира. В данной статье рассмотрим образ медведя в фольклоре казымских ханты. Данное животное является главным героем медвежьих игрищ и поэтому относится к сакральным. В отношении медведя употребляется иносказательная лексика, например, *апицийэ* ‘младший брат’. Его образ находит выражение в священных песнопениях, молитвах, загадках, сновидениях, устойчивых выражениях и т. д. Одно из главных хантыйских божеств *Йем вош ики* ‘Священного города мужчины’ принимает облик медведя. Он является охранителем домашнего очага от нечистой силы.

Ключевые слова: казымские ханты, медведь, образ, фольклор.

Образ медведя является одним из самых распространённых в мифологии, религиозных верованиях, фольклоре и в культуре многих народов.

Культ медведя в ходе этнографических экспедиций достаточно хорошо изучен как отечественными, так и зарубежными исследователями, этнографами, собирателями фольклора. Например, в монографии Ю. А. Кошкаревой рассматривается «Архетипический образ медведя в духовной культуре народов России» [1]; Ф. О. Дзагурова, М. А. Тамерьян анализируют культ медведя и его отражение в языке и культуре на материале русского, осетинского и английского языков [2].

Для обско-угорских народов медведь – священное животное, как потомок небесного божества, как дух-хранитель, предок фратрии, как талисман. Медвежьим игрищам и его главному герою посвящены труды В. Н. Чернецова [3], М. В. Кулемзина [4], З. П. Соколовой [5], Е. Шмидт [6], Т. А. Молданова [7, 8], Т. А. Молдановой [9].

Культ медведя занимает видное место в традиционном фольклоре и культуре обских угров. В работах В. М. Кулемзина [4], Т. А. Молданова, Т. А. Молдановой [8; 9] о происхождении и появлении медведя на земле пишут, что он спустился когда-то с неба и явился людям. В культуре хантыйского народа медведя почитают как предка и покровителя фратрии Пор. По наблюдениям, мужчины данной фратрии считаются сильными, воинственными, как и тотемное животное – медведь.

У народа ханты почитание медведя уходит корнями в глубокую древность, в отношении данного животного применяют различные иносказательные, описательные выражения, например, *атицийэ* ‘младший брат’, *ай пухийэ* ‘сыночек’, *ай эвийэ*.

У многих народов медведь считается «хозяином леса», ханты называют его *мўв хāры вон тарэм* ‘сильное божество на земле’. Приведём выражения, характеризующие силу и мощь этого животного:

Лўв йөрәл тумпи, на йөр вой а́нтө Сўхәу мўв най өхтыйән
‘У него чудовищная сила, нет на земле такого сильного зверя, как медведь’;

Төрәм вон нарән пушәх, лўв күртәм ут а́нт тайәл, лерән йўх вөллә, лерәл эвәтәл, сүхәу мўв вөллә ланәт хөрһәл ара тәмәл
‘Небесного Отца славный сыночек, ему преград нет (букв.: с корнями дерево, корни его срежет, матерчатой земли живущей, семь слоёв перевернёт)’ [ПМА: Тарлин].

Также называют его *вонт пāлтатийән* ‘страх леса’. Ханты, увидев в лесу след медведя, обращаются к нему: «*Нāу Төрәм вон нāрән сорһи, Кўрәс вон нāрән сорһи, кāt йўхи вўрмәл*

сай, хөлэм йўхи вўрмаь сай, нӓн йирӓлта мӓна. Мӓнѐма аӓ ета. Мӓнѐм ѐтмаӓн, ма нӓнѐтты ванты муӓ сӓм тӓйӓлѐм». Щӓӓлта, Лӓв йира ци навтӓсӓл. ‘Ты, Небесного Отца, священное золото, Курс Отца, священное золото, за два дерева, за три дерева ты стороной обойди. Мне ты не показывайся. Встретишься со мной, мне на тебя посмотреть сердца нет». Затем он и уходит от людей подальше [ПМА: Тоголмазова].

В хантыйском языке существует множество устойчивых выражений, описывающих образ медведя как сакрального животного. В священных песнопениях даются следующие эпитеты:

Тӓрӓм Вӓн нарӓн шӓщци, Кӓрӓс Вӓн нарӓн пӓшӓх ‘Небесного Отца – славный сыночек, Курс Торума – священный сыночек’;

Н̄ӓрӓм войи ай пушӓх ‘Тундрового зверя – маленький детёныш’;

Вӓнт войи ай пушӓх ‘Таежного зверя – маленький детёныш’;

Пӓнкӓн вой ай пушӓх, кӓншиӓн вой ай пӓшӓх ‘Клыкастого зверя – маленький детёныш, когтистого зверя – маленький детёныш’;

Пӓнкӓл шӓнкӓлм н̄ӓрӓм вой пушхийӓ ‘С вызревшими клыками, тундрового зверя – сыночек’.

Ханты вновь добытого медведя называют *йиӓна йухтӓм мой хӓ* ‘вновь прибывший гость’. Добыча медведя – это всегда *хот уй* ‘удача дома, семьи, рода’. До сих пор обряды, связанные с поклонением медведю (медвежьки игрища), остаются самым красочным и живым зрелищем, где участие может принять любой желающий.

Во время проведения медвежьих игрищ, относительно медведя, также употребляют следующие выражения:

Сӓна омсӓм сонӓн ай шӓщцийӓв ‘В колыбель вмещающийся грудной деточка’;

Сӓнӓн эвийӓ хӓлӓмӓ лӓтӓмӓ, Онтпӓнӓ пухийӓ н̄ӓл йӓм лӓтӓмӓ... ‘Для деточки (дочери), вмещающегося в люльку, три

славных объятия, Для сыночка, вмещающегося в люльку, четыре славных объятия...’

Колыбель, куда укладывают сакрального животного, именуется как: *йөмийэн йӱхи кӱсәу онтәп* ‘Из черёмухового дерева, с обручем колыбель’. Сакральные выражения, связанные с образом медведя, описаны в монографии Т. А. Молдановой [9, с. 45–50].

Эпитеты медведя также говорят о его сходстве с человеком. В олениводческой лексике представлено такое описание медведя:

Күвицәу ики ‘Мужчина в малице мехом наружу’, например: *Тәм ат па ши күвицәу икәв йухтыләс, вӱлыләв пәкнәлсайәт* ‘В эту ночь снова появлялся мужчина в малице мехом наружу, напугал оленей’;

Ләл ики ‘низенький мужчина’: *Ләл икән лор тумпәләк са мәнәс* ‘Низенький мужчина по той стороне озера прошёлся’;

Лӱу щәхәр пәт вопи ики ‘пастбища навещающий в летний период мужчина’ и другие. К наиболее распространённым названиям медведя относятся: *ай пӱпи пухийә* ‘маленький сыночек медведя’, *йив пухийә* ‘отца сыночек’.

Также медведя называют *аләу вой* ‘утренний зверь’. В поверьях отмечается: *Лӱв киңцаја аләу килты вой па әнтө* ‘Кроме него, до рассвета раньше встающего зверя нет’.

В хантыйской культуре медведь – священное животное, как правило, о нём говорят всегда иносказательно и почтительно, считают его духом-покровителем, охраняющим дом и домочадцев от болезней и нечистой силы. Ритуальную голову медведя держат в священном углу дома или на чердаке, а также некоторые держат его в священном лабазе, предназначенном для хранения прикладов к богам. Клык медведя использовали в качестве оберега, мужчины носили его на поясе, он служил на охоте талисманом удачи. Грудным детям клык медведя клали в изголовье люльки, как оберег от злых духов. Например, когда уезжали куда-либо, оставляя дом ненадолго, обращались к нему:

Ай пухийэ хотэн-йеүкэн дэвлэ кар имэт эвэлт ‘Славное божество, пока мы ездим, охраняй дом-очаг от нечистой силы’. Когда дети болеют, например, заболит зуб, животик, также обращались к медведю со словами: *Ай нүни пухийэ, ай айэн кайшэж йира вүйэ...* ‘Славное божество, сними зубную боль у ребёнка...’. И обычно после молитвенных слов боль стихала.

Образ медвежьего духа-покровителя наиболее ярко выражен у божества *Йём вош ики* ‘Священного города мужчина’. Его образ, функции и место нахождения святилища описаны в книге Тимофея и Татьяны Молдановой [10, с. 73–76]. В данной статье приведём некоторые функции *Йём вош ики* ‘Священного города мужчины’, направленные на защиту людей от нечистой силы. Когда на человека нанесли порчу, в этом случае, обычно с помощью человека с шаманскими способностями, проводят обряд камлания «в тёмном доме», призывают на помощь *Йём вош ики* ‘Священного города мужчину’. Во время обряда *Йём вош ики* появляется в образе медведя, на его присутствие в доме указывают звуки, которые он издаёт. Считается, что в данном образе с помощью когтей он вытаскивает болезни, порчу: *Пенкэн ошни хуралэн на пурьи-хөмьги ньивэл ньашэлэн ши хөмэтлэллэ. Ньашлалэн на ши эл ньухи хор эвэлт нух хурлаллэ* ‘В облике клыкастого зверя (букв.: пешни-сверла восемь крючков) выпускает. Когтями (букв.: крючками) вынимает из тела человека болезни’.

Также, если человек чувствует, что в доме поселились нечистые духи, то на помощь опять зовут *Ем вош ики* ‘Священного города мужчину’. По поверьям он «выметает» их из дома: *Тайрэн хот, намрэн хот лыпийэн вэлты химлы-хөлы утэт иса хирман ким ши төлүйэт. Иса ким төллэ на, иса сей намрэл, пөх намрэл иса вөтшица руватлэллэ на ши шүкатлэллэ* ‘С мусором в доме, с хламом в доме заселившихся нечистых существ (букв.: грязи-хлама) выметает их полностью наружу. Выметает в открытое

пространство, там всех нечистых существ полностью превращает в песчаную пыль, таким образом уничтожает их’.

Медведь именуется младшим братом не только человеку, но и зверям, некоторым птицам. В священных песнопениях (утренней и вечерней) говорится о родстве животных и птиц с медведем. В текстах песен сёстрами являются:

Вөнт лошэк упи неңәл ‘Лесная росомаха сестра (букв.: сестра-женщина);

Вөнт шовәр упи неңәл ‘Лесная зайчиха сестра (букв.: сестра-женщина)’;

Вөнт лаңки упинайәл ‘Лесная белка сестра-най’;

Нохәр летне упинеңәл ‘Кедровка (букв.: шишки поедающая женщина) сестра’.

Также от людей часто слышишь: *Йив пухийән кўшар унийәл өңхәт ара тәмәл* (букв.: медведь-сыночек разрывает норы с запасами бурундука-сестрички).

Братьями считаются:

Щорән вухсар йайәл ики (букв.: лесной лис брат мужчина);

Сойәлсанән хўвнер пух айәл ики (пәсты вой) ‘Тундровый волк’ (данное выражение трудно даётся к переводу);

Лай хөләх пух айәл ики ‘Сыночек чёрного ворона, брат=его’.

В фольклоре казымских ханты образ медведя фигурирует почти во всех жанрах. Например, в приметах:

– если осенью после первого снега кто-нибудь увидел след медведя – то осень будет затяжной, будет много слякоти, при этом ханты говорили: *Йинки сөнән омәсса* ‘Поставили короб с водой’. В этом случае хантыйская примета говорит о том, что год будет тяжёлым, ожидаются болезни и большая смертность.

В сновидениях, т. к. ханты большое значение придавали снам:

– если во сне снится живой медведь – к похолоданию;

– если убить медведя или разделять его тушу – кто-то из близких родственников умрёт;

– если во сне снится, что появился младенец – в скором времени мужчины добудут медведя;

– если знатоку медвежьих песен снится, что он поёт песни родовых духов, значит, скоро он добудет медведя [11].

Ханты с большим уважением относились к медведю, называли его *соръи* ‘золото’. В хантыйской загадке говорится: *Сер вонт, мур вонтан соръау хатьцау йӱх керэтьлэл* ‘В дремучем лесу, в тёмном лесу золотая округлённая палочка валяется’ (отгадка: медвежонок).

В хантыйских поверьях считается, что медведь всё видит и слышит на большом расстоянии. И поэтому никогда о нём плохо не говорили. Поверье: *Нӱн тӱтӱн хот лыпийӱн лупты йувра йасуэн, лӱв тӱта, йӱхӱн вонт, пӱмӱн вонт шӱншӱл хуца, щӱта хӱлӱлӱ* ‘Что ты сказал внутри дома о нём плохо, а «Он» там за спиной таёжного леса услышит’. Приведу для примера некоторые бытовые рассказы, которые на сегодняшний день стали быличками.

Рассказывает мужчина: «Видно, один мужчина, он никогда не встречался с живым медведем. Был уже в преклонном возрасте. И говорит: “Почему хоть он мне не показывался, какой он из себя, я бы посмотрел на него”. И после он отправился в лес, может, проверять рыболовные снасти, может, за оленями. И тут навстречу ему бежит медведь. Приблизился на расстояние примерно десяти метров, ханты это расстояние считают, как длину верёвки (вожжи для управления оленем-передовиком), и поднялся на задние лапы, стоит. Мужчина, испугавшись, начал кричать, стал уговаривать “хозяина”, говорит: “Я теперь увидел твою внешность, уходи...”. Медведь покрутился и ушёл в лес».

Итак, образ медведя занимает одно из центральных мест в фольклоре казымских ханты. Почитание медведя уходит корнями в глубокую древность. Он является сакральным персонажем и поэтому о нём прямо не говорят, а только иносказательно. Ритуальную голову медведя держат в священном

углу дома, как священный атрибут. Его образ запечатлён в священных песнопениях, молитвах, сказаниях, приметах, загадках, сновидениях, устойчивых выражениях и обрядах. Медведь считается младшим братом не только человеку, но и животным и некоторым птицам. Образ данного животного принимает божество *Йём вош ики* 'Священного города мужчины'. В этом образе он является духом-охранителем, охраняет дом и домочадцев от нечистых сил.

Полевые материалы автора

ПМА – Полевые материалы автора, д. Юильск, п. Казым, Белоярский район (информанты: Д. Н. Тарлин, 1931–2002 гг.; А. Г. Ерныхова, 1936 г. р.; Н. Е. Тарлина (Вагадова), 1956 г. р.; Е. К. Тоголмазова (Молданова), 1934–2020 гг.).

Литература

1. Кошкарева Ю. А. Архетипический образ медведя в духовной культуре народов России: монография // Финно-угорский мир. – 2012. – № 3/4 (12/13). – С. 97–101.
2. Дзагурова Ф. О., Тамерьян М. А. Культ медведя и его отражение в языке и культуре (на материале русского, осетинского и английского языков) // Культура и цивилизация. – 2017. – Т. 7. № 6А. – С. 40–50.
3. Чернецов В. Н. Медвежий праздник у обских угров / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – С. 48–49.
4. Кулемзин В. М. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. – М.: Изд-во АН СССР, 1972. – С. 93–98.
5. Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 41–42.

6. Шмидт А. В. К вопросу о происхождении пермского звериного стиля // Сборник. Материалы по археологии и этнографии. – Л., 1927. – Вып. VI. – С. 123–164.

7. Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных ханты. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 140 с.

8. Молданов Т. Кань Кунш олау = Земля кошачьего локотка. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 202 с.

9. Молданова Т. Пелымский Торум – устроитель медвежьих игрищ. – Ханты-Манийск: Полиграфист, 2010. – 224 с.

10. Молданов Т., Молданова Т. Боги земли Казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 114 с.

11. Каксина Е. Д. Приметы как источник изучения языка и культуры хантыйского этноса // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера: материалы международной научной конференции. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. – С. 141–151.

Представления о сомониме йош йит «кисть руки» в фольклоре казымских хантов

Е. Д. Каксина,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье рассматриваются семантические особенности соматизма йош йит «кисть руки» в языковой картине мира хантов. Данный компонент представлен в следующих жанрах хантыйского фольклора: в устойчивых выражениях хантыйского языка, священных сказаниях, поверьях, преданиях, песенных текстах и др.

Новизна исследования заключается в том, что впервые в научный оборот вводится полевой материал автора, собранный у коренных жителей национальных посёлков бассейна реки Казым (с. Казым, д. Юильск), которые говорят ещё на языке наших предков.

Ключевые слова: казымские ханты, лексика, предания, семантика, соматическая лексика (или сомоним), фольклор, фразеологизмы.

Соматическая лексика является одной из универсальных лексических групп и самой древней в языке любого этноса. Она служит для обозначения частей и областей человеческого тела.

На материале хантыйского языка к этой группе лексики обращалась З. С. Рябчикова [1]. В её монографии «Соматическая лексика хантыйского языка» представлена наиболее полная классификация сомонимов хантыйского языка. А. А. Шиянова на материале шурышкарского диалекта хантыйского языка исследует некоторые аспекты соматической

лексики с компонентами «рука», «нога», «сердце» [2, с. 109–110]. Некоторые хантыйские выражения и фразеологизмы с компонентом «рука», например: *Йошнэҗ шйһниша пунман омэсэҗ* ‘Бездельничает (букв.: руки на колени, положив, сидит)’; *Йош йовэҗман ййһхэҗ* ‘Бездельничает (букв.: ходит, машет руками)’ представлены в «Хантыйско-русском словаре» В. Н. Соловар [3, с. 94–95]. Таким образом, соматический компонент *йош йит* «кисть руки» на материале казымского диалекта детальному анализу не подвергался.

Кисть руки человека – это центр активности верхней конечности. Она является не просто средством для манипулирования объектами, а чрезвычайно сложным инструментом межчеловеческого общения и получения информации об окружающем мире [4, с. 49].

В хантыйской языковой культуре для обозначения «кисть руки» (как часть одной из верхних конечностей опорно-двигательного аппарата человека, от нижнего сустава руки до кончиков пальцев) называют *йош йит вуҗау оҗән* ‘важная часть руки’. Кисть руки – как активный орган, выполняющий функции «держатель», «хватать» с помощью пальцев, также в хантыйском языке называют *кәтэҗты утэт ух* (букв.: хватающих (держущих) голова). Расположения частей кисти руки именуется по-разному: *йош лаңэҗ* – тыльная часть руки (букв.: руки покрытие, покрытие); *йош пәты* – ладонь (букв.: руки дно); *лүй* – пальцы; *күһни кар* – ногти; *йош йит* ‘сустав кисти руки’ (букв.: рука отдел); *лүй йит* ‘суставы пальцев’ (букв.: пальца отделы). Сомонимы, обозначающие кисть руки, имеют также значения *лүйх лаңэҗ* ‘верхняя часть копыта’ (букв.: поверхность копыта), *лүйх пәты* ‘нижняя часть копыта’ (букв.: копыта дно).

Лексема *кәтэҗ тый* ‘конечности передних лап медведя’ – подставное, табуированное название конечности передних лап медведя. Также к сакральным домашним животным относится кошка, она охраняет дом и домочадцев. Для обозначения

конечностей передних лап кошки используют следующие выражения: *толан* ‘лапа’; *даймэн-кэшиэн нос пелак* (букв.: с топором-ножом безпарная рукавица); *кань вэжпэс нос* (букв.: кота охотничья рукавица).

В соматической лексике с компонентом лапа по отношению к сакральным животным (кошка, медведь) важная роль отводится к использованию лексемы «когти». Они именуются в хантыйском языке одинаково *наш* ‘крючки’. Например: *Кйтээн ай лауки кйтэлтадэн нашлал ким еслэмтыйэл* ‘Кошка когда ловит мышку, то выпускает свои когти (букв.: крючки) и хватает добычу’; *Тайм вэжэн порхэл йивпухийэнэн нашэн пунумтылэм* ‘Этого оленя медведь хватал, на спине остался след от когтей (букв.: крючки накладывал)’. Когда в доме есть маленькие дети, коту приговаривают, чтобы не царапал, не злился на детей: *Кань пухийэ, нашэн-даймэн шавиман тайэ, хилыйэлана ал кэтма* (букв.: Кота сыночек, крючки-топоры в спрятанном виде держи, маленьких внучат не трогай (не царапай)). У кошки когти называют ещё *дайэм-кэши* (букв.: топоры-ножи).

В старину знахари в своей практике при удалении глазной плёнки (катаракта) использовали когти бурундука. При использовании знахарем когтей бурундука применяли иносказательное выражение *сем хур хурты наш* ‘глазную плёнку оттягивающий крючок’.

В традиционной культуре ханты росوماху называют *Йош пелак шэртэн хэ* ‘мужчина, имеющий знак шаманства на одной руке’, т. е. одна передняя лапа имеет особые свойства, посмотрев на ладонь лапы, можно определить, в каком направлении находится та или иная добыча [6, с. 169].

У хантов существовали некоторые правила по отношению к ногтям человека. Стриженные ногти не разбрасывали, собирали вместе, рядом с домом клали на чистое место. Существовали и запреты: нельзя было стричь ногти поздно вечером; во время траурных дней; в чужом доме. Если в долгой поездке стригли,

то ногти привозили домой. Иначе считалось, что после смерти человек будет ходить по домам и собирать свои ногти. Маленьким детям до года нельзя было стричь ножницами, просто обкусывали.

В хантыйском языке при описании части «кисть руки» большое значение имеет лексема *йош пайт* ‘ладонь’ (внутренняя часть кисти, от запястья до пальцев).

В культуре казымских хантов открытая ладонь, повёрнутая кверху, символизирует божественную силу. В священном сказании о богине Калтащ говорится: *И йош пайты эвэлт пух май, и йош пайты эвэлт эви май* ‘С одной ладони руки она мальчиков дарит, с другой ладони руки девочек дарит’.

В прошлом, когда рожали в домашних условиях, если ребёнок рождался без дыхания, то ему сразу протыкали правую ладонь и иглу с жилами протаскивали через неё, после чего ребёнок начинал кричать (плакать). При этом обращались к богине Калтащ: *Кайтащ Аукийэ, тай пушхийэн, тай пунаң иинтпэл олныйэва, лылэн циви кэртэмтэ, йош пайтыйэл эвэлт иэлы ат лалмэл* ‘Богиня Калтащ, помоги, пусть у этого ребёночка с помощью этой иголки с жилами дыхание откроется, с ладони руки жизненный путь начнётся’.

О магической силе *йош пайты* ‘ладонь’ говорится в одном предании о бедной женщине, оставшейся с маленьким грудным ребёнком: «Муж с женой жили на стойбище. Однажды муж ушёл на охоту и не вернулся. А у женщины маленький грудной ребёнок, который часто болел, и поэтому не было возможности отправиться на охоту в тайгу или на промысел рыбы. Все запасы продуктов закончились, остались лишь последние крошки (мяса, рыбы). И в один день, в полдень, женщина вышла на улицу, поцеловала свою ладонь правой руки, все крошки еды положила туда, и развернула ладонь вверх, к небу, к Небесному Отцу, стала умолять бога со словами: *Вонла Төрэм Ацийэ, ма тай нелы мув сунемэн, хэлы мув сунемэн, и луй олнем йам пила, лелы сурэма ци*

дольжэман. Вэтэн дүйпи, дүйэу йошсэ вантэ, анэл тал... ‘Великий Төрэм Отец, я в безлюдной стороне без женщин, в безлюдной стороне без мужчин, с одним младенцем (букв.: с одним пальцем), мы на грани голодной смерти. [Великий Төрэм Отец] посмотри на мою с пятью пальцами, с пальцами руку, чаша её пуста...’ Затем женщина зашла домой, была так обессилена, легла спать с младенцем, уснула. Видно, настало утро следующего дня, разбудил её непонятный голос, просят её: *Лунаса ййуха, лыпэла йүкэрмижа...* ‘Сходи в лабаз, загляни внутрь...’. Женщина встала, но в доме и на улице не было никого, и следов не было. Затем отправилась к лабазу, открыла дверь, а он наполнен жирным мясом лесного быка, дичью, рыбой. И женщина вслух произнесла: *Муй митра, Төрэм Ацсман ньотсайэм, Калтацэн ньотсайэм, муй па, йош пйтэм щарт?..* ‘Что за чудеса, Небесный Отец Тэрум прислал, богиня Калтац помогла, или волшебство моей ладони?...’» [ПИМА, Е. К. Тоголмазова, д. Юильск, 2016 г.].

В культуре хантов с лексемой *ладонь* связаны некоторые поверья и приметы: если чешется правая ладонь, к приезду гостей, человек с кем-то поздоровается. Левая – к плохим вестям, ханты считают: *атэм вер лунгэлтэл* ‘плохое предсказывает’. У хантов не принято без особой причины хлопать ладонями, считается, что издаваемым шумом напугаешь духов-хранителей дома.

В хантыйском языке существует немало устойчивых выражений с лексемой *мйшэк* ‘сжатая кисть руки’. Например, поведение новорожденного, если держит кисти, сжав в кулачок, значит – спокойный. В поверьях ханты младенец сон хранит в кулачке: *Кайтац аукэл мойлэм олмэл-жерыйэл кўни лытийа тайнэрэман тайлэллэ* ‘Сон, который подарила ребёнку богиня Калтац, хранит в кулачке’. И поэтому при купании деткам старались соринки, накопившиеся внутри кулачка, полностью не убирать, считается, это его *олэм-жер* (букв.: нить сна), иначе потеряет сон, будет капризничать. По наблюдениям, спокойные новорожденные обычно сосут свой кулачок, применяется

выражение: *потэм вуй пўльыйэж шепэл* ‘мёрзлый кусочек сала сосёт’.

В фольклорных текстах лексему *мэйшэк* ‘сжатая кисть руки’ соотносят с вместилищем сохранения семейного тепла. Приведём некоторые примеры из личных песен: *Эвэж хоты йём олныйём, пухэж хоты йём тыхлыём мэйшэк лыпийа ци лавэллём...* ‘С дочерями хорошее начало дома, с сыновьями хорошее начало гнёздышка, тепло [семейного счастья] внутри кулака сжимая, держу...’ В следующем выражении лексема *мэйшэк* ‘сжатая кисть руки’ символизирует «власть» над кем-либо: *Йурэн ай Йэлащ веуыйём мэйшэк лыпийна ци тэйлём, йош пйт лыпийна ци тэйлём* ‘Младшего зятя из рода Ерныховых, внутри кулака сжимая, держу его внутри, сжимая в ладонь, держу его...’ Об агрессивном человеке говорят: *мэйшэк тэйрман шөшийэл* ‘ходит, кулак сжимая’; *мэйшэкэл аж ци турыйэл* ‘кулак всегда наготове’; *мэйшэкэл иса ци лупийэл* ‘кулак его постоянно чешется’.

В языковой картине мира хантов при описании образа соматического компонента *кисть руки* заметное место занимают пальцы. В хантыйском языке наименования пальцев начинаются в следующем порядке. Счёт идёт с большого пальца, который именуется лексемой *пан*. В представлении хантов большой палец занимает управляющее место, так как он противопоставлен остальным, на языке ханты его называют *йэцажт хө* (букв.: встречный мужчина). Он хоть и ростом маленький, но самый активный, который может поздороваться со всеми другими пальцами, прикоснувшись подушечками. В песенных текстах проворных мужчин маленького роста сравнивают с данным компонентом: *Поспан луват ай Вакат, Йош пан луват ай Вакат*, ‘Ростом с большой палец (рукавицы) маленький Вагатов, Ростом с большой палец руки маленький Вагатов...’.

Следующий палец *олэж лүй* – указательный палец; *күтлэж лүй* – средний палец; *вуцна пўнаж лүй* (букв.: мизинца рядом палец) – наименование безымянного пальца; *вуцна лүй* – мизинец.

В традиционной культуре хантов пальцы символизируют семейную связь, уподобляются детям, напоминают количество детей в семье. Например, часто слышишь выражения: *Ма тэйэм лүй олныйэлам* ‘Мной рождённые деточки (букв.: пальчики)’. Семья, имеющая одного ребёнка, часто говорит о себе так: *Мансман партэм, төп и вуцна лүй олныйэ* ‘Нам [бог] предназначил иметь только одного (букв.: палец-мизинец) ребёнка’.

В традиционной культуре хантов, если ребёнок родился с отсутствием каких-либо пальцев, то об этом говорили подставными выражениями: *кятэжты утжан айтөмэт* ‘держашие части отсутствуют’. Если при жизни человек лишился каких-либо пальцев, то применяли выражение *кятэжты утжал вөтшиэс* ‘держашие части потерял’.

В старину ханты могли по пальцам предвидеть судьбу своих детей. Из рассказа информанта: Жил в Осетных юртах Тарлин Афанасий Иванович. В народе его называли Эпнаш Ики. В сентябре 1941 года он проводил на войну трёх сыновей – Вэлашка (Алексей первый), Алексея второго и Степана. Все они пропали без вести. В то время все пожилые ханты были неграмотными, но они умели предсказывать и предвидеть. Эпнаш Ики определил судьбу детей по своей руке. Пальцы на правой руке были распределены так: указательный – старший сын, средний палец – средний сын, мизинец – младший сын. И какой палец на его правой руке заболит, значит, тому плохо, может, ранен. Когда пальцы с болью немели, знал, что сыновей нет в живых. Домой они не вернулись [6, с. 150].

Образ руки с пальцами часто фигурирует в песенных текстах: *Вэтыйэн лүйти, лүйэн кят йош* ‘С пятью пальцами, пальцами рука...’.

Таким образом, исследуемый нами компонент *йош йит* ‘кисть руки’ играет важную роль в жизнедеятельности человека, как центр активности верхней конечности. Расположения частей

кисти руки именуется по-разному, и каждая часть имеет свою магическую силу. Лексема *йош йит* ‘кисть руки’ является табуированной по отношению к некоторым видам сакральных животных: *кӓтӓл тый* ‘конечности передних лап медведя’; у кошки – *толан* ‘лапа’; *лаймӓу-кэшӓу нос пелак* (букв.: с топором-ножом рукавица); *кань вӓлпӓс нос* (букв.: коты охотничья рукавица). Представления о соматическом компоненте *йош йит* ‘кисть руки’ в традиционной культуре казымских ханты нашли отражение в устойчивых выражениях, песенных текстах, преданиях, обрядовой деятельности, в приметах.

Литература

1. Рябчикова З. С. Соматическая лексика хантыйского языка: монография. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2012. – 264 с.
2. Шиянова А. А. Сомонимы ёш ‘рука’, кӓр ‘нога’, сӓм ‘сердце’ хантыйского языка в лексико-семантическом аспекте (на материале шурышкарского диалекта) // Актуальные научные проблемы: сборник научных трудов. – Екатеринбург: ИП Бируля Н. И., 2010. – С. 109–110.
3. Соловар В. Н. Хантыйский словарь (казымский диалект). – Тюмень: Формат, 2014. – 385 с.
4. Бикбаева Т. С., Алешкина О. Ю., Николенко В. Н. Кисть человека как объект морфологических исследований // Современные проблемы науки и образования. – 2016. – № 2. – URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=24404> (дата обращения: 30.11.2020).
5. Каксина Е. Д. Символическое значение образа дороги в фольклоре казымских ханты // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. ст. по итогам науч.-практ. конф. с межд. учас., посвященной 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября

2016 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: Формат, 2017. – Часть 1: Филологические исследования. – С. 161–175.

6. Каксина Е. Д. Приметы как источник изучения языка и культуры хантыйского этноса // Этнокультурное и социально-экономическое развитие коренных малочисленных народов Севера: материалы международной научной конференции. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. – С. 141–151.

О собирателе фольклора сургутских хантов Раисе Ивановне Ермаковой

В. В. Карчина,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Лянтор, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена собирателю фольклора сургутских хантов Раисе Ивановне Ермаковой, которая внесла неоценимый вклад в изучение, сбор и обработку фольклора. Всю свою жизнь Р. И. Ермакова посвятила сохранению и развитию культуры и языка своего народа.

Ключевые слова: Р. И. Ермакова, собиратель, сургутский диалект, хантыйский язык, фольклор.

В наши дни научное и культурное значение имеющихся фольклорных материалов с каждым годом возрастает, поскольку традиционный фольклор стремительно исчезает, уходят из жизни люди, владеющие сокровищами народного творчества. Фольклор сургутских хантов представляет большую ценность для исследователей и специалистов. Начало собиранию произведений устного народного творчества положили известные финно-угроведы О. Э. Балалаева, Н. В. Лукина, Март Мери, Яркко Ниemi и сами представители народа ханты сургутского диалекта – Е. Д. Айпин, А. С. Сопочина, Л. Н. Каюкова, А. Н. Волкова, Ф. И. Смирнова и другие.

Большой вклад в изучение, сбор и обработку фольклора внесла Раиса Ивановна Ермакова, учитель хантыйского языка. В 1980–1990-е годы XX в. совместно с финно-угорскими исследователями приняла участие в научных фольклорных экспедициях по юртам и деревням, расположенным в бассейне рек Большой и Малый Юган. Записывали старейших сказителей тех лет: Усанова

Якова Никитича (1921–1992), Цынганина Николая Гордеевича (1920–1999), Тайлакову Анастасию Алексеевну (1917–2001), Курломкину Агафью Никитичну (1917–1999) и многих других.

Данные записи сказок, легенд, песен из репертуара медвежьих игрищ хранятся в архивах Финляндии, в фольклорном центре Обско-угорского института прикладных исследований и разработок. Рукописные варианты сохранились в личных архивах дочери В. В. Карчиной. Это 11 сказок, 13 песен из репертуара медвежьих игрищ, более 60 загадок и примет, кроме фольклорного материала имеется подробное описание обрядов и поверий, богатый лингвистический материал.

На основе собранных материалов издаются фольклорные сборники, например, в 2021 г. вышел в свет уникальный сборник фольклора «Голоса Югана» [1], авторы-составители О. Э. Балалаева, Э. О. Уигет и ученица Р. И. Ермаковой Е. П. Сурломкина. О. Э. Балалаева пишет, что «сборник бы не смог состояться без людей особого таланта – расшифровывать и переводить хантыйские тексты. Этот талант означает невероятные слух и чуткость к музыке и слову. Наши переводчицы ... – это соль юганской земли, хранительницы устной юганской литературы» [1, с. 17].

Из 17 произведений, вошедших в сборник, Раисой Ивановной было переведено и обработано пять сказок: «Медведь пришёл» П. В. Курломкина, «Два брата», «Поползень», «Тарелка и сопля», «Глаза мои, ко мне, ко мне» Н. Г. Цынганина.

О. Э. Балалаева отмечает, что «Раиса Ивановна была переводчиком старой классической школы, требующей полного соответствия перевода литературному канону русского языка. Она переводила формулы хантыйской Моньть формулами русской сказки и не жаловала повторы» [1, с. 17].

В ближайшие годы планируется публикация сборника «Сказки юганской земли», авторами-составителями которого являются сотрудники Обско-угорского института прикладных

исследований и разработок В. В. Карчина и А. Н. Волкова. В данное издание войдут рукописи сказок, собранных Ермаковой Р. И.

Кроме сохранения фольклора своего народа, Раиса Ивановна внесла большой вклад в дело изучения сургутского диалекта хантыйского языка. На протяжении всей своей жизни она работала над хантыйско-русским словарём. Всюду, где бы ни бывала Раиса Ивановна, она записывала редкие или старинные хантыйские слова, обороты, выражения и их значение.

Велась работа по подготовке учебников и книг для чтения по хантыйскому языку в соавторстве с А. С. Сопочиной и Ф. И. Смирновой [2; 3; 4]. Все переведённые и обработанные Раисой Ивановной тексты написаны простым и доступным для детского восприятия и понимания языком. Рассказы из научно-популярного журнала «Юный натуралист» прививали любовь к природе, бережное отношение к ней. Переведённые произведения о добре и справедливости советских писателей В. Осеевой, С. Баруздина, Н. Сладкова, стихи, сказки и рассказы северных писателей и поэтов М. Вагатовой, Ю. Шесталова, Н. Терешкина, Улуро Адо и других, воспитывали чувство уважения к своей родине и к другим народам и их культуре, осознание гармоничности родного языка и его выразительных возможностей. Несколько поколений детей учились по этим книгам.

Родилась Раиса Ивановна в 1952 г. в п. Ермаково Сургутского района четвёртым ребёнком в семье Анны Степановны Ермаковой (1921–1980) и Ивана Семеновича Ермакова (1922–1969). Семья была большая, семеро детей. Как и во многих хантыйских семьях, мама воспитывала своих детей строго, придерживаясь всех обычаев и запретов. Вот одно из ярких воспоминаний детства Раисы. Однажды в начальных классах на торжественной линейке ей вручили большую красивую куклу. Радости не было предела, а дома мама, Анна Степановна, порубила её на мелкие кусочки.

По поверьям ханты, детские игрушки должны быть безликими. Считалось, что кукла с чертами лица могла навредить ребёнку. Это событие на всю жизнь осталось в памяти у девочки, будучи уже бабушкой, она рассказывала об этом случае своим внукам.

Раиса была любимой дочерью своего отца, ласково он её называл «Ай ланки муҕэли» (т. е. «Маленькой белки бельчоночек») за её рыжие волосы. Иван Семёнович, ветеран Великой Отечественной войны, в 1943 году был демобилизован из-за тяжёлого ранения. Как герой войны, принимал активное участие во всех торжественных мероприятиях посёлка и школы, где училась Раиса Ивановна.

В 1972 г. Р. И. Ермакова окончила Ханты-Мансийское педучилище по специальности «учитель начальных классов». Свою педагогическую деятельность начинала в п. Пим, затем в д. Русскинской Сургутского района. В 1976 году переехала в п. Угут вместе со своей семьёй: мужем, дочерью, младшей сестрой и мамой.

Она очень любила профессию учителя, вкладывала всю свою душу, не жалея ни сил, ни времени. Педагогический дар у неё был от Бога, дети очень любили её. До сих пор бывшие ученики с теплотой, любовью и уважением вспоминают о своём первом учителе.

В посёлке Раиса Ивановна пользовалась большим уважением. Много лет избиралась депутатом сельского совета и посвящала много времени общественной работе. Коренные жители всегда обращались к ней за советом. Она находила время для всех, старалась оказать помощь в решении многих вопросов.

Умерла Ермакова Раиса Ивановна 22 июля 2007 года. В памяти у людей она навсегда останется добрым, отзывчивым, честным и трудолюбивым человеком. Однажды сотрудница Лянторского хантыйского этнографического музея после проведения мероприятия с участием Раисы Ивановны сказала: «Невероятно, от этой женщины исходит такой добрый и тёплый свет...»

Литература

1. Балалаева О. Э., Сурломкина Е. П., Уигет Э. О. Голоса Югана. Сборник фольклора Ёавэн-йах. – Сургут: Печатный мир г. Сургут, 2021. – 140 с.
2. Ермакова Р. И., Смирнова Ф. И. Чтение: учеб. для 2 кл. хант. школ (сургутский диалект). – СПб.: Просвещение, 2002. – 127 с.
3. Хантыйский язык. Кантдк кол: учеб. для 2 класса (сургутский диалект) / А. С. Песикова, Р. И. Ермакова, Ф. И. Смирнова. – СПб.: Просвещение, 2002. – 134 с.
4. Песикова А. С., Ермакова Р. И., Смирнова Ф. И. Хантыйский язык: учеб. и книга для чтения для 2 кл. (сургутский диалект). – СПб.: Просвещение, 1996. – 159 с.



Угутская школа-интернат, 1979 год



г. Ханты-Мансийск. Р. И. Ермакова (в первом ряду первую слева)



Ф. И. Смирнова, Р. И. Ермакова. г. Ханты-Мансийск, 1991 год

Особенности перевода сказок сургутских хантов

В. В. Карчина,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Лянтор, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению особенностей и проблемных вопросов, связанных с переводом хантыйских сказок на русский язык. Перевод представляет собой особую сложность, поскольку сами сказки содержат в себе своего рода лингвистические универсалии и несут в себе информацию о предметах материального мира, образе жизни, духовных качествах и восприятии мира определённого социума.

Ключевые слова: исполнитель фольклора, перевод, сказка, трансформации, фольклор.

«Как известно, перевод – это путь к взаимопониманию между людьми разных национальностей и средство знакомства с культурой других народов и стран. В языковом отношении это средство постижения вариантов языковой картины мира и средство сближения картин мира языков» [1, с. 61].

Как пишет М. В. Осипова, «фольклорные тексты являются источником знаний о происхождении и расселении народов, родственных связях с соседями, войнах, взглядах на этот и “иной” миры, окружающей этнос природе» [2, с. 78].

Поэтому важно помнить, что главной целью переводов является достижение соответствия первоначальному тексту, для чего многие переводчики используют переводческие трансформации.

В. Н. Соловар пишет, что «при переводе фольклорных текстов с хантыйского языка на русский используются четыре основных

способа: дословный перевод, перевод с изменением отдельных компонентов, адекватный перевод, эквивалентный перевод» [1, с. 68]. Несмотря на свои качественные различия, каждый вид перевода должен подчиняться определённым нормам, соответствовать им.

Объектом изучения данной работы является перевод с хантыйского языка на русский на материале 14 сказок сургутских ханты из 18 произведений, опубликованных в фольклорном сборнике «Сказки и рассказы сургутских ханты», автор-составитель Марта Чепреги [3].

Сказка, как древнейший жанр устного народного творчества, представляет собой своеобразный образовательно-воспитательный аспект жизни, она передаёт отношение человека к жизненным ценностям и формирует основы его мировоззрения.

Особенностью жанра сказки является то, что он обладает особым набором лексических средств, таких как олицетворения, неопределённость времени и места, символичность чисел, устаревшая лексика, а также традиционные зачин и концовка. В данной статье мы рассмотрим зачины сказок. Традиционное начало сказки всегда связано с представлением героев, с повествованием, указывающим на время и место действия.

В хантыйских текстах «порядок слов в предложении имеет схему SOV, то есть в начале предложения стоит подлежащее, в конце глагольное сказуемое, а перед ним относящиеся к нему второстепенные члены» [4, с. 34]. При переводе таких предложений происходит изменение порядка следования языковых элементов. Например,

– *Питэнукалихэн-өписахэн вэйдэхэн.* ‘Живёт птичка со своей сестрицей’ [3, с. 59].

– *Эй мэта датнэ ими бодэхусахэн вэйдэхэн.* ‘Жила-была однажды женщина с племянником’ [3, с. 75].

– *Эй мэта датнэ, тэм мэта датнэ, тэм мэта буйэу бө нёпэнтнэ, тэм мэта йохэн бө нёпэнтнэ, эй датнэ онтпэда сэйсэм*

ай пӕхэли вӕд. ‘Один раз в эти ли времена, в пору мужественных мужей, в пору множества людей был однажды заскорузлый мальчик в люльке’ [3, с. 90].

Особенности перевода хантыйских сказок также заключаются в следующем: объёмы смысла формально равноправных лексических единиц могут не совпадать. Например,

– *Эй йӕхсат вӕддэт. Дӕх цӕв вӕдтэ цӕйанэ вуди, дӕх ван вӕдтэ цӕйанэ вуди.* ‘Жили-были братья от одного отца. Долго ли они жили, кто знает, коротко ли они жили, кто знает’ [3, с. 62].

– *Эй мэт[а] датнэ Тӕрэм Ёон вӕд. Цӕдэм пӕх тӕйӕд.* ‘Жил когда-то царь небесный. Было у него три сына’ [3, с. 106].

– *Эй мэта датнэ ими цодӕхсахэн вӕддӕхэн. Дин ванӕнты вӕддӕхэн, цӕйанэ вуди, дин цӕвӕнты вӕддӕхэн, цӕйанэ вуди.* ‘Жила однажды женщина с племянником. Долго ли они жили вместе, кто знает, коротко ли, кто знает’ [3, с. 84].

– *Эй вочнэ тӕца Пэтэр вӕддӕд. Тасӕн Пэтэр вӕддӕд, тасӕн тӕрас цӕ, тасӕн Пэтэр.* ‘В одном городе живёт Пётр. Богатый Пётр живёт, зажиточный купец, богатый Пётр’ [3, с. 68].

– *Эй мэта датнэ тасӕн цӕ вӕд.* *Му тасӕн цӕ вӕдтатнэ, ӕнта мӕв цӕвли вӕдтэ мӕв тасӕн цӕ, ӕнта мӕв ванли вӕдтэ тасӕн цӕ, йӕмат тасӕн цӕ, йӕмат ар вӕди тӕйӕд.* ‘Был однажды богатый человек. Был ли этот человек давно богат или недавно богат, но был он очень богат, много у него было северных оленей’ [3, с. 74].

При переводе имён собственных авторы сборника названия сказочных рек оставили неизменными. Например,

– *Эй мэта датнэ дӕукӕрӕли вӕд. Ми вӕдтат, ти цодтатнэ, Наукӕн йӕвэн, Цӕцӕн йӕвэн пӕнӕднэ вӕд.* ‘Однажды жила мышка. Так живя, так ночуя, она жила на берегу *Науккӕн йӕвэн, Цӕцӕн йӕвэн* [лиственничной реки – чеченг реки]’ [3, с. 60].

– *Кат имицхэн вӕддӕхэн. Ёӕксӕн йӕвӕннэ, Мӕккӕн йӕвӕннэ кат имицхэн вӕддӕхэн. Кит цотӕтнэ вӕддӕхэн.* ‘Живут две женщины.

На берегу реки *Йѳксэу ййвэн – Мѳккэу ййвэн* две женщины живут. В двух (отдельных) домах живут' [3, с. 64].

Мы согласны с В. Н. Соловар, что «в процессе перевода неизбежно возникают лексические, грамматические и стилистические трудности. Они обусловлены лексическими, грамматическими и стилистическими несоответствиями единиц исходного и переводного языков» [1, с. 62].

На основе анализа переводов сказок данного сборника можно сделать вывод, что, несмотря на все трудности, авторы и переводчики хантыйских текстов провели большую работу, они смогли передать содержание сказок, языковой формы с учётом лексики и грамматики.

Литература

1. Соловар В. Н. Проблемы и возможности хантыйско-русского и русско-хантыйского перевода // Вестник угроведения. – 2017. – Т. 7. № 4. – С. 60–69.
2. Осипова М. В. Об особенностях перевода фольклорных текстов бесписьменных народов (на материале айнского фольклора) // Вестник ВГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2014. – № 1. – С. 78–82.
3. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / Авт.-сост. Марта Чепреги; под ред. А. С. Песиковой; пер. на рус. яз.: Т. А. Ефремова и А. С. Песикова. – Тюмень: Формат, 2015. – 118 с.
4. Чепреги М. Сургутский диалект хантыйского языка / Под ред. Н. Б. Кошкарёвой; ред. хант. текста А. С. Песикова; пер. на рус. яз.: Т. А. Ефремова. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 275 с.

Функция обращения в мансийском языке (на материале фольклорных текстов)

М. В. Кумаева,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассмотрены формы обращений, их функции. Материалами послужили тексты устного народного творчества народа манси. На основе анализируемого материала выявлено, что обращениями служат: собственные имена людей (героев/персонажей произведения), названия лиц по степени родства, по взаимоотношениям людей и т. п.

Ключевые слова: лексика, мансийский язык, традиционная культура, фольклор, формы обращения манси.

Обращение – слово или сочетание слов, называющее лицо (реже предмет), которому адресована речь [1, с. 257]. Обращение как своеобразное и интересное явление в речи, отмечает С. М. Ромбандеева в своей статье «Апеллятивы ойка и эква в функции вежливости в мансийском (вогульском) языке» [2], а также Т. Д. Слинкина в статье «Нормы поведения манси в быту» [3]. «Обращениями служат собственные имена людей, названия лиц по степени родства, по положению в обществе, по профессии, занятию, должности, званию, по национальному или возрастному признаку, по взаимоотношениям людей и т. д.; названия или клички животных; названия предметов или явлений неживой природы; географические наименования и т. д. Обращения выражаются именами существительными в форме именительного падежа или субстантивированными словами. Для обращений характерны разные типы интонации: а) интонация звательная (произнесение обращения с усиленным ударением и более

высоким тоном, с паузой после обращения) <...>; б) интонация восклицательная (например, в риторическом обращении) <...>; в) интонация вводности (понижение голоса, убыстрённый темп произношения) <...>. Обращения могут давать оценочную характеристику, содержать экспрессивную окраску, выражать отношение говорящего к собеседнику» <...> [4, с. 257–258].

В мансийском «языке обращениями чаще выступают термины родства. Особенно много таких обращений в произведениях устно-поэтического творчества...» [1, с. 215]: *ākwēkwa* (*ākwumēkwa*, *ākwa*) тётя, тётушка, *aki* (*aki oika*) дядя, дядюшка, *apyg* внучек, племянничек, *kaŋk* брат, *təxam* друг и др. Они отражают доброжелательные отношения «человека к духам-покровителям, к людям, доброе отношение к животным, зверям и иным существам...» [2, с. 210]. Известно, что манси посредством фольклора воспитывали подрастающее поколение. Таким образом дети учились культуре общения, которая «предусматривает выполнение ребёнком норм и правил общения со взрослыми и сверстниками, основанных на уважении и доброжелательности, с использованием соответствующего словарного запаса и форм обращения... (соблюдение правил поведения)» [5, с. 172].

Наиболее употребительны лексемы с уменьшительно-ласкательными суффиксами в колыбельных песнях: *āgirisʹkveŋ* ‘доченька’, *jatil māñ āgirisʹkveŋ* ‘дочка маленькая (миленькая)’, *pygkveŋ* ‘сыночек’, *njəvramakveŋ* ‘дитяtko’. Пример из песни «Ўлум эрыг» («Колыбельная песня»):

Нётнэ сās āпаквен	В люльку берестяную
<i>Āgirisʹkveŋ</i> māнигылум ам,	Спать уложу <i>доченьку</i> ,
Лэңын сов рёгың лэптэл	Покрывалом беличьим
Таве лэпсальлум ам.	Я укрою доченьку.
Ятил māñ <i>āgirisʹkveŋ</i> ...	Дочка маленькая, спи... [6, с. 3]

Приведём пример другой из песни «Ўлылап» («Колыбельная песня»):

Суйпил яныт пыгквем, Как брусничный лист, мой сыночек.
Сэмыл атыу ма́нь Черноволосый мой дорогой... [6, с. 6]
посыгквем...

Термины родства в текстах фольклора часто употребляются в сфере неродственных отношений, что подчёркивает уважение младшего по отношению к старшему по возрасту. Обращение сопровождается особой звательной интонацией, часто выражается формой именительного падежа существительного с притяжательными суффиксами, например: *а́квумэ́кв* (букв. моя тётушка), *акимо́йк* (букв. мой дядюшка) и т. п. «Термин *о́йка* в мансийском языке многозначен, он обозначает: “мужчина”, “муж”, “господин”. Слово *э́ква* в мансийском языке, как и лексема *о́йка*, многозначно. Оно обозначает “женщина”, “жена”, “госпожа”. Лексемы *о́йка* и *э́ква* употребляются: в сочетании с терминами, обозначающими духов-покровителей народа манси (вогулов); в сочетании с терминами, обозначающими сказочных персонажей; в сочетании с терминами, обозначающими лица мужского пола... Сочетание лексемы *э́ква* с терминами, обозначающими вежливое отношение, вежливое обращение к любому пожилому человеку. Термины *о́йка* и *э́ква* в сочетании с нарицательными именами или кличками животных и иных существ выражают их положительные качества» [2, с. 210–215].

Приведём примеры из текстов закличек: «*Тя́ка-а́кв, Тя́ка-а́кв! Ам на́нын ё́мас пу́нк мыгум, На́н а́нум лю́ль пу́нк маен*» / «*Тётушка-огонь, тётушка-огонь! Я тебе хороший зуб дам, А ты мне плохой зуб дай*» [7, с. 6]; «*Вит-хо́н акиязум, а́квазум! А́нум вит маё́н, Ам витум холас!*» / «*Дядюшка и тётушка водного царства! Дайте мне воды (пожалуйста), У меня вода закончилась!*» [7, с. 8]; «*Шахыл-аки, Шахыл-аки! На́н по́хыл миныквен, Ма́нав ул пилтуптэ́н, ул кантлэ́н!*» / «*Дядюшка-гроза, дядюшка-гроза! Ты стороной пройди, Нас не пугай, на нас не сердись!*» [7, с. 10]; «*Шахыл-аки, Шахыл-аки! Тыи тув пылыңыг паты?*» /

«Дядюшка-гроза, дядюшка-гроза! Будет лето урожайным?» [7, с. 18].

Приведём примеры из текстов сказок: «Та порат (āпши) та рōнхувлас: “Каңкум, каңкум! Ам сāгранум юв ёрувласлум, тыг ам палтум лаёлн!” / «Крикнул (младший) брат: “Брат, брат! Я топор дома забыл, брось его мне сюда!” [7, с. 5]. Ещё один пример: “Аквматэрт ань аква тав āпситэ пыгрись: “Аква, аква! Пыгын юв, хўрум нэ тоты!” / И вот сын брата попадьи говорит: “Тётя, тётя! Сын твой возвращается и трёх девушек ведёт!” [9, с. 84–85]. Приведём пример из сказки «Сыг-пуңк-пыгрись мōйт» («Сказка о Сыг-пунгк-пыгрись»): «Ягāгитэ витн минас, вит āмартас, тув вётратэ кīвырн сыг раятас (āмармахтас). Пāг тотыстэ, пāйтыстэ, лўтыстэ. Апситэ юв ёхтыс, апситэ н лāви: “Апси! Ам сыг аласум. Сыг тэгмён...” / Однажды, когда сестра пошла за водой на реку, зачерпнула воды, в ведро попал налиим. Принесла домой, разрешила рыбу, сварила. Брат домой пришёл, говорит она брату: “Брат! Я налима добыла. Налима поедим” [10, с. 24–25].

Приведём примеры из текстов мансийских сказок, где обращениями выступают такие термины родства, как: *пыгквем* ‘сыночек’, *āквум эква* (*āквэква, āква*) ‘тётя, тётушка’, *аки* (*аки ойка*) ‘дядя, дядюшка’, *апыг* ‘внучек, племянничек’, *ома* ‘мама’ и др.: «Сунсы элаль: мёңкв акитэ няльт сунсы, няль вōрты. Тув ёмыс. “А, апыгкве, наң ос хотыл тыг ёхтысын?” – мёңкв акитэ лāви... Пāйтахтас пўтэ, тувыл лāви: “Апыгкве, квāлэн, тэгмён”. Анге нōх-квāлыс, та тэсыг, айсыг. ‘И вдруг слышит: какой-то стук слышен. Смотрит: дядя Менкв слопцы свои смотрит и ставит их. Туда он подошёл. “А, племянничек, это ты пришел?” – Менкв говорит. Сварил он суп, потом говорит: “Вставай, племянничек, поедим”. Встал племянник, поели-попили» [9, с. 58–59].

Приведём пример из сказки «Мёңкв ойка нуйсахи кātпал» («Рукав от нуйсахи Менгкв»): «Аквмат порат олыс Эква-

пыгрись. А́квѣнты́л нусаг, савалым та о́лантэ́г... Ань Мѣнкв-ойкан кáсалаве: “Апыгкве, апыгкве, тыг йиен!” Ань тув акитэ ляпан та минь... Акитэн китыглаве: “Апыгкве, наң ань ялнувын а́квын палт? Ам э́квам палт я́лэн, потыр тотэн: аким ё́л сялтыс...”. В одно время жил Эква-пыгрись. Живут они бедно, тяжело со своей тѣтушкой... И тут менкв его увидел: “Внучек, внучек, подойди сюда!”. Подходит он к дядюшке поближе... Дядюшка спрашивает: “Внучек, сходил бы ты к тѣтушке-менкв? Сходи к моей жене, передай ей: дядюшка тонет...» [11, с. 10–11]. Приведём ещё примеры из сказок: «Пáля-пыгрисѣн та о́ньситэн. Хоса о́лсыг, вáти о́лсыг, аквматэрт пáля-пыгрисѣн лáви: “Ома, вос ялы а́сюм, хон мáнь а́гитэ сáт пис туман колт о́ньситэ, а́нум вос хáйталытэ”. / Держат они барашка. Долго ли жили, коротко ли жили, и вот барашек им говорит: “Мама, пусть папа сходит к царю, младшую дочь его мне сосватает» [9, с. 32–33]. «Тувл хон кол áви сунтын тув та ё́хтыс. Хон кол áви сунтын ё́хтыс. Ё́с ё́лыпал о́йкаг-э́кваг тот лóллэг, ў́нлэг: “Апыгквѣ, маныр я́рм маныр воньц?” “Хон áги щаскан пувѣг ягпыгагум. Сáтыт этпосѣн, хон áги щаскан пувнэтэн”. Я тувыл: “Я, апыгквѣ, юв-сялтэв! – акваге-акияге лáвѣг, – Áти, мѣн халмѣнт, э́лыт сялтэн! Пүри пасан вáраве”. Акитэ юил, áкве э́лыт. / Пришёл он к дому царя. Пришёл к порогу царя, там стоят купцы: муж и жена. “Племянничек, какая нужда, какая беда?” – спрашивают. “Кольцо дочери царя мои братья ловят. Седьмой месяц они кольцо дочери царя ловят”. “Племянничек, зайдём домой, – тѣтя с дядей говорят, – нет, между нами иди, перед нами заходи. Стол праздничный готовят”. Дядя идёт позади, тѣтя перед ним» [9, с. 24–25]. «Кит вóраян хумыг вóрн минэг... Акв хумитэ мóтанэ нупыл лáви: “Наң, тэ́хам, ё́л-хуюнкве патэ́гын, сáр хўргын, сѣранкан ё́л пинэн осма о́вылн”. / Два охотника идут в лес... Один мужчина другому говорит: “Ты, друг, когда будешь ложиться спать, мешочек с табаком, спички положи поближе под подушку» [12, с. 12–13]. «Тот

х̄апн̄елт̄ ӯнлы м̄ань хум, а̄се п̄осумт. “А̄тя, н̄э тотта п̄уинт л̄юли, м̄енам̄ен п̄аг р̄о̄нхит̄э, т̄алӯнкве та̄нхи” / На носу лодки сидит юноша, отец на корме. “Отец, женщина там, на берегу стоит, нас на берег кличет, сесть [в лодку] хочет”» [12, с. 8–9]; «Кулитым х̄онтаве. “Т̄эхам, т̄эхам, сунс̄эн П̄а̄кв посы войкан о̄тыр пыгрисе тыт ты х̄айтыгты, тисыл вуськасэлы̄н” / С хулиганистыми детьми встречается. “Друг, эй, друг, смотри, сынок богатыря Белое Ядрышко Кедрового Ореха здесь бегаёт, обруч бросайте”» [12, с. 28–29].

Следует заметить, что персонажами в мансийском фольклоре часто являются: *а̄ги* ‘дочь’, *н̄э* ‘женщина’, *хум* ‘мужчина’, *о̄йкаг-экваг* ‘муж и жена’, *а̄кваге-акяге* ‘тётушка с дядюшкой’, *ягныгыг* ‘братья’ и др. Имена в мансийских сказках не употребляются, что говорит о том, что многие сказки были созданы в древние времена, когда ещё христианство в местах проживания манси не было распространено, а была в употреблении только родственная терминология.

В мансийских сказках и закличках также наблюдаются обращения к животным и насекомым, например: «(М̄е̄н̄кв) Луве юй-палыт к̄үтюве ё̄ми. К̄үтюве нупыл л̄ави: “Я, к̄үтюв̄екв, ос на̄н матыр х̄унтамласын?...” / Вслед за конём собака идёт. Собаке говорит: “А ты, собачка, услышала что-нибудь?”» [10, с. 8–9]. Приведём пример из сказки «Пуп̄ Экваг-о̄йкаг пыг м̄ойт» («Сказка о сыне попадьи и попа»): «Аквматэрт сунсы: с̄овыр с̄улыньты. Л̄ави: “С̄оврукве, а̄нум н̄о̄х ке хартнувлын!” “Сар ам ял̄эгум охсар в̄ов̄егум. А̄нум Т̄орум ат л̄авыс м̄а хилӯнкв”, – с̄овыр л̄ави. Минас охсар в̄овыс, охсар тыг ё̄хтыс, н̄о̄х-хилвес. Аквматэрт т̄улмах с̄улыньты ос. Пыгрись л̄ави: “Т̄улмахакве, т̄улмахакве! А̄нум н̄о̄х-тотэлн!” / И вдруг видит: заяц бежит. Говорит: “Заяц, помоги мне вылезти!” “Я сбегаю и лису позову. Мне Богом не дано копать землю”, – заяц говорит. Побежал он и лису позвал. Лиса прибежала, выкопала его. И вдруг видит, что росомаха бежит. “Росомаха, росомаха! Помоги мне вверх

подняться!»» [9, с. 84–85]. Другой пример из сказки «Катириь ос кўтюврись мўйт» («Сказка о кошечке и собачке»): «*Хāпēтыл мины, такви тай эрыг эрги. Ос я вāтан аквмат катириь ёхтыс. Кўтюврись кāсаластэ, лāви: “Кўтюврись, кўтюврись, наң хоталь минмыгтасын?”* / Едет в своей лодке, песенку поёт. На берег реки Кошечка пришла, увидела Собачку и говорит: “Собачка, Собачка, ты куда едешь?”» [9, с. 6–7]. Пример из сказки «Эква-пыгрись ос Мēнқв-ўйка» («Эква-пыгрись и Менқв»): «*Эква-пыгрись мāнси пāвылныл āги хōнтас. Та āгитэ ёт-тотыстэ, такви пāвлэн минэг. Минасыг, минасыг, аквмат Мēнқв-ўйка палт ёхтысыг... Ёл та хуясыг. Йти хуимёныл, аквматэрт сōвыр та рōнқалтахтас: “Кāңка! Кāңка!”*. Эква-пыгрись нōх та квāлапас, лāмпа нōх-пēламтастэ... / Эква-пыгрись в мансийской деревне нашёл себе невесту. Эту девушку он с собой взял, в свою деревню возвращается. Шли, шли, и вот к одному Менқву пришли... Легли они спать. Вдруг ночью, когда они спали, закричал заяц: “Брат! Брат!”. Эква-пыгрись соскочил и зажѣг лампу» [10, с. 91]. «*Щēхри-хохри, щēхри-хохри! Товлагын тāкмалтэн, нōх-тыламлэн, Витн воссыг ул патэн! / Стрекоза, стрекоза! Крылья свои укрепи, вверх ты взлети, В воду больше не падай!*» [7, с. 12]; «*Хōссуй, хōссуй! Мēн аквсир, аквсир, аквсир! / Муравей, муравей! Мы с тобой одинаковы, одинаковы!*» [7, с. 14]; «*Юнтун, юнтун! Пукин тāгиньты – ёхтэн! Пукин тāгиньты – ёхтэн! / Игла, игла! Когда живот твой наполнится – вернись (приходи)! Когда живот твой наполнится – вернись (приходи)!*» [7, с. 16].

В личных песнях в целях выражения ласковых отношений используются обращения с уменьшительно-ласкательными суффиксами *пыгкве* ‘сыночек’, *āгикве* ‘доченька’ и т. п., а также используются слова милый, дорогой и т. п. Приведём пример из песни «Мулы пāвыл мāнь Саххарка» («Захарка из деревни Мулы павыл»):

Мулы павыл <u>мань Сахарка</u> ,	<u>Милый Захарка</u> , из деревни Мулы павыл,
Вәрмалъ тотуңкве кос ѣмталастен,	Ты намеревался дела вести,
Вәрмалъ коюңкв кос кусыластен...	Ты намеревался дела налаживать...
Мулы павыл <u>мань Сахарка</u>	Милый Захарка, из Мулы павыл,
Āгитна номантāлаветен,	Девушки тебя помнят,
Пыгытна вāянтāлаветен...	Юноши тебя знают... [13, с. 18–19].

В песне «Хориват Мирри Эрыг» («Песня Дмитрия с берегов Хориват»):

Āгириськвет, āгириськвет,	Девушки, девочки,
Ам тōрум лāвум няр пункумтыл	Над моей Богом начертанной, плешивой головой
Аргѣн ул мовиньтāлэтѣна,	Слишком уж не посмеивайтесь,
Сака ул нессертāлэтѣна...	Слишком уж не насмехайтесь... [13, с. 20–21].

В песне «Анямов Мартин Эрыг» («Песня Анямова Мартина»):

...Ялпың-о тальхупа-го сат- ыго мākве-га Савылта-го хулытыг-о-лāлыг-о-ланэтѣтѣ.	...Много просторов, непости- жимых человеком – Все остаётся внизу.
Хāйтнѣ-го пувис-о нуми-йо пāвыл,	<u>Нюсумнѣ</u> , тебя везут
Ā миннѣ тул-о нуми-йо пāвыл,	Над бегущими облаками,

Нюсүмнэ-го тотыг-о-
лāлыглавен-о,

Над плывущими тучами ты
едешь.

Алгаль та сунсыг-о-
лāлыгтелын...

Посмотри-ка на восток... [13,
с. 28–29].

В песне «Миснэ эрыг» («Песня Миснэ»):

Паньтя-паньтя-паньтя-паньтя,

Шурин-шурин-шурин-шурин,

Анум тāлттыглэлына-го,

Меня посади (на лодку, на
нарту),

Анум тāлттыглāлэна-го,

Меня возьми (замуж).

Ам сāптаң пāл овлума-го

На моих нарах, покрытых
ковром (циновкой),

Аквэ́т унлыглāлылмена-го,

Вместе посидим,

Аквэ́т олыглāлылмена-го...

Вместе проживём... [13, с. 42–
43].

В песне «Сукыр-я āги эргум эрыг» («Песня, спетая девушкой
из (деревни) Щекурья»):

Вбнтыр-я хум мāнь
Латимир!

С (реки) Вонтырья молодой
Владимир!

Сукыр-я яныг пāвылн
эхтэ́гн

(Когда) в большую деревню
Щекурью приезжаешь,

А́гиң колн щалтэ́гн,

В дом с девушками заходишь,

Пыгү колн щалтэ́гн...

В дом с парнями заходишь...

Сымн нэ мāнь сымпāлкем,

Сердца (моего) женского,
маленького

Сердечка половинку,

Майтың нә мәнъ мәйтпәлкем	Печени (моей) женской, маленькой печёночки половинку
------------------------------	---

Пәлл әлмип әлмиң касайл сылаве,	(Как) лезвием, острым лезвием ножа разрезают,
------------------------------------	--

Пәлл әлмип әлмиң кәрыл щуртаве...	(Как) лезвием, острым лезвием железным проводят... [14, с. 24– 25].
--------------------------------------	---

В песне «Томпусум-павлың пұңың Кира ойка щәне Сопья әргум әрыг» («Софья, мать богатого оленевода Кирилла из Томпусум павыл, спела (эту) песню»):

Аңкв ёлыпал мәнъ сасыг,	Младше (моей) матушки молодой дядя,
-------------------------	--

Щәнь ёлыпал мәнъ сасыг,	Младше (моей) матери молодой дядя,
-------------------------	---------------------------------------

Наңки сәграпәлум лунт мәгыл хәпынн	Тобой срубленную, (как) грудка лебедя, в лодку
---------------------------------------	---

Мәнки вос тәлнувамән,	Пусть бы мы с тобой сели,
-----------------------	---------------------------

Мәнки вос хилнувамән!...	Пусть бы мы с тобой сами гребли!
--------------------------	-------------------------------------

[15, с. 32–33].

Таким образом, исследование показало, что в фольклорных текстах в роли обращений выступают: 1) собственные имена людей *мәнъ Сахарка* ‘милый Захарка’, *мәнъ Латимир* ‘молодой Владимир’ и др.; 2) названия лиц по родству *паньтя* ‘шурин’, *нйосумнә* ‘золовка’, *каңка* ‘брат’, *аныгкве* ‘племянничек’ и др.; 3) названия животных, птиц, насекомых в сказках о животных, волшебных сказках, в закличках *күтюврись* ‘собачка’, *сөврукве*

‘заинька’, *тўлмахақве* ‘росомаха’, *хбссуй* ‘муравей’, *щёхри-хохри* ‘стрекоза’ и др. В мансийском языке «обращение почти всегда стоит в начале предложения. Обычно это – термины родства или имена людей, но в фольклоре употребляются и другие слова: названия предметов, мифических существ и т. д.» [16, с. 29].

Основной функцией обращения является привлечение внимания собеседника. При обращении говорящего отражается также и его субъективно-эмоциональная оценка: положительная, отрицательная, нейтральная и т. д. Следует отметить, что обращение на «вы» в мансийском языке отсутствует, но заменяется присоединением к собственному имени или нарицательному имени суффикса «кве»: «*Нинакве*» – Милая Ниночка; «*директор бйкакве*» – (уважаемый) директор; «*кўщаякве*» – уважаемый хозяин, владелец [3, с. 79–90].

Литература

1. Бузакова Р. Стилистическая функция обращения в мордовских языках // Материалы X Международного конгресса финно-угроведов: Лингвистика: IV часть. – Йошкар-Ола: МарГУ, 2007. – С. 215–219.

2. Ромбандеева С. М. Апеллятивы Ойка и Эква в функции вежливости в мансийском (вогульском) языке // Материалы Международной научной конференции «Сохранение традиционной культуры коренных малочисленных народов Севера и проблема устойчивого развития»; ред. Е. И. Ромбандеева, Т. Г. Харамзин. – М.: ИКАР, 2004. – С. 210–216.

3. Слинкина Т. Д. Нормы поведения манси в быту // Вестник угроведения. – 2005. – № 1. – С. 79–90.

4. Розенталь Д. Э., Теленкова М. А. Справочник по русскому языку. Словарь лингвистических терминов. – М.: Изд-во Оникс; Изд-во «Мир и образование», 2008. – 624 с.

5. Балан Д. А. Воспитание культуры общения старших дошкольников в процессе их самовыражения // Современные научные исследования: методология, теория, практика: материалы IX Междун. науч.-практ. конф. (Москва, 21 сентября 2015 г.). – М.: Грифон, 2015. – С. 157–159.

6. Мансийские колыбельные песни / Сост. М. В. Кумаева. – Тюмень: Формат, 2016. – 12 с.

7. Заклички народа манси / Сост., пер. с манс. М. В. Кумаевой. – Тюмень: ФОРМАТ, 2016. – 20 с.

8. Кит пыгыг урыл мӧйт = Сказка о двух братьях / Сост. расшиф. и пер. на рус. яз. М. В. Кумаевой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 12 с.

9. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / Авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. – 176 с.

10. Сказки, песни, загадки народа манси: фольклорный сборник / Сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 164 с.

11. Тагт махум мойтыт – потрыт. Сказания-рассказы людей Сосьвы / В. С. Иванова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 126 с.

12. Тагт ос Сакв махум потраныл-мойтаныл. Рассказы-сказки народа Сосьвы-Сыгвы. Вып. 1. Салы урнэ ойка мойтыт. Сказки оленевода / Пер. с манс., сост., предисл., примеч. С. А. Поповой. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 108 с.

13. Мансийские (вогульские) песни на мансийском и русском языках / Сост. Е. И. Ромбандеева, Л. П. Акст. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 1998. – 56 с.

14. Мансийские «Песни о судьбе» («Личные песни») (В записи Артуру Каннисто, 1901–1906 гг.) / Авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2013. – 110 с.

15. Маньси махум пес йис эргыт = Старинные песни народа манси: В записи Берната Мункачи, 1888–1889 гг. / Авт.-сост.

Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 232 с.

16. Ромбандеева Е. И. Синтаксис мансийского (вогульского) языка. – Л.: Наука, 1979. – 156 с.

Зоонимический компонент в названии растений хантыйского языка

Ф. М. Лельхова,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация

Аннотация: В хантыйском языке названия растений являются малоизученной областью лексикологии, особенно названия ягод, кустарников и травянистых растений. В системе флористической лексики значительное место занимают названия, в составе которых содержатся обозначения представителей животного мира. Данная статья посвящена зоонимическому компоненту в системе названий растений хантыйского языка. Названия отражают непосредственную связь между животным и растительным мирами. В основном фитонимы обозначают кормовые, съедобные растения. Зоонимический компонент в них указывает на тех животных, которые питаются тем или иным растением. В составе хантыйских фитонимов с компонентами-зоонимами выделяется также номинационный признак «ядовитость / несъедобность растений». В статье рассматриваются названия дикорастущих растений, произрастающих на территории проживания народа ханты.

Ключевые слова: видовые и родовые компоненты, диалекты, зоонимический компонент, лексикология, принципы номинации, фитонимы, хантыйский язык.

Названия растений в хантыйском языке не так часто становятся объектом лексикологических исследований. Хантыйская лексикология нуждается в анализе и описании фитонимов, что делает актуальным данное исследование. В качестве материала использованы фитонимы, извлечённые из словарей, а также собранные в полевых экспедициях.

Рассматривая названия растений в хантыйском языке, мы вводим понятие «зоонимический компонент». Под зоонимическим компонентом понимаются названия животных, используемые при наименовании растений. Впервые такой тип словообразования на материале коми языка выделяется А. Н. Ракиным в статье «Зоонимический компонент в системе названий растений коми языка» [1]. Отмечается, что в основе данного типа фитонимов лежит метафора: в значении слова учитывается ассоциативное внешнее сходство животных или их свойств с конкретными растениями. В работе И. В. Бродского на лексическом материале финно-пермских языков описаны названия растений с компонентами-зоонимами (с зоосемизмами) со значением «лошадь (жеребёнок)». Выявлены все значимые модели номинации растений, включающие зоосемизмы со значением, в которых имеется мотивация названием лошади (жеребёнка). Для прибалтийско-финских характерно обилие моделей вида «название лошади» + «название конкретного растения, сравниваемого с номинируемым». Автор приводит названия подобных растений, распространённых во многих языках мира, например: *рус.* конский шавель, *нем.* *Hünner* | *fennich* ‘ежевник’, *фр.* *Raisin de rénard* ‘вороний глаз’, *латышск.* *zak* | *pēdiņas* ‘сушенница топяная’ [2, с. 155].

Структурные типы фитонимов чувашского языка рассматриваются в книге Юдит Дмитриевой «Чувашские народные названия дикорастущих растений», в которой двусоставные фитонимы чувашского языка разделены на четыре структурных типа в зависимости от качества родового и видового компонентов [3].

Для фитонимической лексики хантыйского языка характерны однословные и многосоставные названия. По лексико-семантической структуре фитонимы мы классифицируем в зависимости от качества родового и видового компонентов.

В качестве видового компонента используются зоонимы, то есть названия животных, так называемый зоонимический компонент.

В качестве родового понятия могут выступать:

а) слова, обозначающие общие реалии, т. е. обозначающие растение в целом без указания на конкретный вид или род растения, то есть слова с родовым компонентом *рых, рэх, воьцэм ѓт, воьцтѓт, ул, канэк* ‘ягода’, например: сын. *тохтау рых*, в. *тэхтау ул* (букв.: гагары ягода), *тархул* (букв. ‘журавля ягода’) ‘клюква’, сын. *амп рых* (букв.: собаки ягода), в. *ньѓхсул* (букв.: соболя ягода), в. *мѓнкѓм ики ул* (букв.: медвежья ягода), *йивпѓхийэн воьцэм ѓт* ‘(букв.: собранное медведем)’, *ин икен воцтѓт* (букв.: собираемое стариком (медведем))’, или с родовым компонентом *тѓрэн, турэн* ‘трава’, например, *лунт лэты тѓрэн* ‘букв.: трава, которую едят гуси’, *лов тѓрэн* (букв.: ‘лошади трава’), ‘конопля’, *мис тѓрэн* (букв.: ‘коровы трава’), *ош тѓрэн* (букв.: ‘овцы трава’).

б) собственно фитонимы, т. е. слова, в которых в качестве родового компонента выступает определённый вид или род растения, например: *ньѓхэс морэж* (букв. ‘соболя морошка’) ‘малина’, в. *зѓтэх морэж* (букв.: халея, чайки морошка) ‘малина’, юг. *ньѓвэс мѓрэнж* (букв.: соболя морошка) ‘малина’, *пѓтькис морэж* (букв.: ‘птички морошка’) ‘земляника’, *ньуль вой пухрац* ‘букв.: хвощ птицы ньуль вой’, *ўлы лэты рѓц* ‘хвощ’, с. *амп канэк* ‘букв.: собачья брусника’ ‘толокнянка’, в. *ѓмпкол пѓхрынь’ть* (букв.: собака язык полынь) ‘лопух, репейник’, *ѓмп йом* ‘кустарниковая ягода, похожая на черешню (букв.: собака черемуха)’, *ѓмп йом йўх* ‘кустарник с ягодой, похожей на черешню’, с. *вели лант к. вўлы лант* (букв.: олень мох) ‘ягель’, *кўрэн вой ньѓта* ‘лосиный ягель’, *ньѓх лунти* ‘лосиный мох (зеленоватый на вид, растущий обычно на кочках)’, *ньѓх зэч* ‘лосиный мох (чёрный боровой мох)’.

в) в составе хантыйских фитонимов употребляются названия частей тела животных – метафорические названия,

в которых не различаем ни видового, ни родового компонента, они могут относиться, например, к анатомическим частям животных: в. *ән'чәх пөүк йуу* (букв. 'шиповник зуб дерево') 'куст шиповника'; *күни* 'коготь', например, *кәти күни* (букв. 'кошачий коготь') 'кошачья лапка двудомная'; в. *вас. әмп ньәләм* 'черемша (полевой луг), (букв.: собаки язык)', *әмпкол пәхурьнь'тә* 'букв.: собака язык полынь' 'лопух, репейник'. В ваховском диалекте в описательном названии травянистого растения плаун используется элемент одежды – пояс: *көтәрки әнтәв* 'плаун (букв.: бурундука пояс)'. Названия с переносной семантикой – метафорические и метонимические – отражают своеобразное видение окружающего мира. Посредством метафор человек познаёт и отражает окружающий мир, передаёт свои впечатления и эмоции, связанные с её объектами.

Употребление зоонимического компонента в составе фитонимов хантыйского языка имеет различную мотивировку. Многие названия отражают непосредственную связь между животным и растительным мирами. Фитонимы обозначают кормовые, съедобные растения. Зоонимический компонент в них указывает на тех животных, которые питаются тем или иным растением, а также связь между животными и растениями отражается в зоокомпонентных названиях фитонимов, которые являются опасными для жизни человека. Флористическая лексика отличается разнообразием мотивов и способов номинации растений, ориентированных на определение свойства самого объекта: лечебные, вкусовые, цветковые, форму стебля или листа и т. д. Среди фитонимов, имеющих в своей структуре зоонимы, мы выделили следующие признаки номинации:

Наиболее частотным номинационным признаком является номинация «потребление животными ягод, трав в качестве корма». Ханты рассматривают ягоды, травы, лишайники, ягель как источник пищи животного, птицы ввиду совпадения места произрастания растения с местом его обитания.

Достаточно часто в таких наименованиях ягод присутствует компонент медведь. Согласно народным представлениям, медведь питается ягодами указанных растений, и в диалектах хантыйского языка в названии ягод используются следующие зоосемы: в. *мõүкәм ики* ул ‘водяника’ (букв.: медвежья ягода). В названиях ягод, которыми питается особо почитаемое, священное животное народа ханты – медведь, включено название животного, часто сакральное: сын. *йивпõхийэн воңцэм от* ‘малина (букв.: собираемое медведем сыном) (ср.: в. их ‘медведь’)’, *ин икен лэты от* ‘медвежья морошка, медвежья ягода (букв.: еда старика), *ин икен воцтот* ‘малина’ (букв.: собираемое стариком (медведем))’, сын. *ин икен воцты от* ‘княженика’. Морошку красного цвета, с трёхлопастными листьями, с 2–3 семечками ягод нельзя собирать и есть людям. Учёный-этнограф М. А. Лапина отмечает: «Женщины не брали ягоды с двумя-тремя глазками. Их оставляли для птиц и зверей. Эта традиция была связана с деторождением. Собранные в лесу ягоды иногда оставляли в берестяных коробах кушм. При этом клали крест-накрест две палочки и произносили: “*Мощнэ лэуки йохэтэл ки и-кят сэм ат вул. Пõрнэ кӯльэн ки йõхэтэл, тәм йӯхланэн мõхты ат пелла*”. “Если придёт добрая лесная женщина Мощнэ, пусть возьмёт одну-две ягодки, а если придёт злая женщина Пõрнэ, то пусть проткнут её эти две палочки”» [4, с. 27]. Также в качестве «медвежьей еды» в диалектах и говорах языка рассматриваются ягоды малины, княженики, поленики, ежевики, водяники, толокнянки, можжевельника, жимолости.

Номинация по несъедобности. В хантыйском языке зоосемы используются также для номинации растений ядовитых, токсичных или несъедобных для человека. Зоонимический компонент в составе названий растений сын. *моми рых* ‘волчьи ягоды’, ‘волчягодник смертельный’ (букв.: лесное существо; ягода) указывает на вредные свойства растений, на несъедобность или непригодность растений, плодов указанных растений. *Моми* –

это иносказательное название священных животных: медведь, волк – животные, представляющие опасность для человека. Номинацией *мами рых* обозначают также толокнянку (медвежью ягоду), жимолость. В эту группу можно отнести также ягоды, которыми питаются лесные существа: *кўль рых* ‘жимолости ягоды’, *меңк рых* ‘можжевельника ягоды’.

Ягоды, которые могли нанести вред здоровью человека, особенно здоровью детей, взрослые не разрешали трогать, есть. Родители предупреждали детей, что ягоды можжевельника и жимолости – это пища священного животного или лесных существ, используя при этом иносказательные слова *ин икев воцтот* ‘медведя ягоды’ ‘букв.: собираемое стариком (медведем)’, *ин икен йәм рых* ‘букв.: старика хорошие ягоды’. Так ребятишки усваивали, что эти несъедобные ягоды полезны и необходимы зверям. Не позволялось также трогать, ломать эти кустарники, всегда говорили об этом негромко, боясь наказания. Так с детства ненавязчиво приучали детей к бережному отношению к природе, почитанию животного мира.

Компонент с названием животного – собака – используется для обозначения следующих ягод: сын. *амп рых* ‘водянка’ (букв.: собаки ягода), к. *амп вөл* ‘водяника’, с. *амп канэк* ‘букв.: собачья ягода’ ‘толокнянка’, *әмп ньәләм* ‘черемша (полевой луг) (букв.: собаки язык)’, *әмп йом* ‘кустарниковая ягода, похожая на черешню (букв.: собака черёмуха)’, *әмп йом йүү* ‘кустарник с ягодой, похожей на черешню’ [5]. По представлениям хантыйского народа, ягоду водянику употребляют следующие животные: собака, соболь, медведь: сын. *амп рых* ‘водяника (букв.: собаки ягода)’, в. *ньёхул* ‘водяника (букв.: соболя ягода)’, в. *мөнкәм ики ул* ‘водяника (букв.: медвежья ягода)’.

В восточных диалектах в названии ягод присутствует зооним ‘соболь’. Ягоду малину и ежевику, по представлениям ханты, употребляет в пищу соболь, что подтверждается в названии растений: в. *ньёхэс ул* ‘ежевика’, в. *ньёхул* (букв.: соболя ягода)

‘малина’, в. *ньѳхэс морэу* ‘(букв.: морошка соболя)’ ‘малина’, юг. *ньѳвэс мѳрэу* ‘малина (букв.: морошка соболя)’. тр.-юг. *ньѳхэс мѳрэу* ‘земляника’. На территории проживания восточных ханты малина – это ягода соболя, у северных ханты – ягода медведя, сын. *йивпѳхийэн воньцитѳт*. Ягодой соболя у ваховских ханты считается и ежевика: в. *ньѳхэс ул* ‘ежевика’. В ваховском диалекте для обозначения ягодного растения употребляется компонент с названием чайки, халэя: в. *ѳотэу морэу* (букв.: халэя, чайки морошка) (растение не идентифицировано, название какой-то ягоды, возможно, малины (букв.: серая речная чайка, халей, ягода).

Ягоды рассматриваются носителями хантыйских диалектов и как источник пищи для птиц. Зоонимный компонент *ѳиѳѳки* ‘птичка’ присутствует во всех диалектах языка в названии земляники, княженики, это особенно вкусные и душистые, похожие на морошку ягоды тёмно-красного цвета: сын. *ѳиѳѳки рых* ‘земляника’, ‘княженика’, каз. *ѳиѳѳки вѳл* ‘княженика’, в. *пѳтъки морэу* ‘земляника, ‘ежевика’ (букв.: птичек морошка)’, тр.-юг. *ньѳхэс мѳрэу* ‘княженика’.

В число компонентов фитонимических названий входят зоосемы *тохтау* ‘гагара’, *тарэу* ‘журавль’: сын. *тохтау рых* (букв.: гагары ягода), в. *тэутау ул* (букв.: гагары ягода) ‘голубика’, в. *тарзул* (букв.: ‘журавлиная ягода’) ‘клюква’, название ягоды указывает на место обитания птицы.

В сынском диалекте распространён фитоним с названием птицы *глухарь*, это священная ягода *йэмэу рых*: *лѳк рых* (букв.: глухаря ягода), *лѳк лэты рых* (букв.: ягода, которой питаются глухари). В русском языке эта ягода называется медвежьей ягодой, или толокнянкой. Внешне медвежья ягода похожа на бруснику. Листья, в отличие от брусничных, большие, продолговатые. Ягоды крупнее брусники, ярко-красные, твёрдые. Ягоды растут не гроздьями, каждая ягодка растёт отдельно, как у ягоды водяники. Растёт на возвышенности, в сухих местах, на кочках,

на земле, под берёзами, в бору. При сборе брусники взрослые всегда приучали детей различать эти ягоды, говорили, что нельзя есть, акцентируя внимание на то, что это пища священных животных, ягоды, которые необходимы птицам и диким животным.

Зооним *глухарь* присутствует в восточных диалектах также в названии можжевельника – *лүк төхрән йуу* (букв.: глухарь хвойный куст), *лөх лэвэс йуу* (букв.: глухарь хвоя куст) ‘верес’, или можжевельник обыкновенный – это наиболее широко распространённый вид можжевельников с обширным ареалом распространения [5, с. 240]. Зооним *йәтәрүи* встречается в сочетании *йәтәрүи литәт* ‘букв.: тетерева пища’ ‘почка’.

Съедобность и польза дикорастущей травы *хвоц приречный*, являющейся лакомством дикой и домашней птицы, которая получила в диалектах хантыйского языка название *лунт лэты тёрән*. Зооним *һуль вой* (растение не идентифицировано) присутствует в сынском диалекте хантыйского языка: сын. *һуль вой пухрац* ‘букв.: хвоц птицы *һуль вой*’.

Для хантыйского народа не всегда важно было конкретное название растения, так, номинации *лөв тёрән*, *мис тёрән*, *ош тёрән*, *йлы лэтәт* указывают на травы, растения, которые служили кормом для домашних животных, все травы, поедаемые домашними животными, часто называют общими словами.

В русском языке номинационный признак ‘несъедобность ягод’ отражают фитонимы *волчья ягода*, *медвежья ягода*, *собачья старость* (дерен белый, *Cornus alba* L.). В немецком языке на несъедобность ягод указывают такие компоненты, как *Hund*, *Muni* [1], *Sau*, *Schlange*, *Natter* и *Kröte*, ср. следующие фитонимы: нем. *Hundsbat* (кизил мужской, *Cornus mas* L.); нем. *Hundsbeere*, *-beerstaude*, *Hondskischt*, *Schlangenbeeren* (калина обыкновенная, гордовина, *Viburnum opulus* L., *V. lantana* L.); швейц. *Hundsbi(e)r*, *Hunds-Beri* (ежевика сизая, *Rubus caesius* L.); швейц. *Schlange(n)-Beri*, *Nattere(n)-Beri*, *Chrotä-*, *Chrottabeeri*, нем. *Saubeere* (рябина

обыкновенная, *Sorbus aucuparia* L.); швейц. *Chrotte(n)-Beri* (ежевика сизая, *Rubus caesius* L.).

В финно-угроведении в исследовании И. В. Бродского выявлены слова, которые, входя в состав сложного фитонима, маркируют его несъедобность, ядовитость. Как правило, это названия хищных животных и свиньи, и только в сочетании с детерминантом. Примеры: фин. *sian||puolukka* ‘толокнянка’ (*sika* ‘свинья’), кар. *hukan||marʒja* ‘вороний глаз’ (*hukka* ‘волк’), *hukaccu*, *hukacina*, *hukan||griba*, *hukan||sieni* ‘поганка’, вепс. *koira||marʒad* ‘крушина’ (*koir* ‘собака’). Кроме того, несъедобность может маркироваться словом, обозначающим кал, или определением со значением ‘поганый’: фин., ижор. *sitta||obokka* ‘поганка’, *sitta||kukka* ‘кипрей’ (*sitta* ‘кал’), вод. *pagana||siini* ‘ложноопёнок серо-жёлтый’ (*pagana* ‘поганый’) [2].

Пригодность ягод для животных и их несъедобность для человека актуализируются в русской и немецкой фитонимике также посредством наименований птиц. В русском языке это компоненты *сорока* и *ворон*, ср.: наименования дерена белого (*Cornus alba* L.) – том. *сорочья ягода* и дерена шведского (*Chamaepericlymenum suecicum* (L.) Asch. & Graebn.) – рус. *вороньи ягоды*. В немецкой фитонимике используются компоненты *Vogel*, *Gimpel*, *Drossel* и некоторые другие, например, нем. *Vogelbeer(i)* (боярышник вееролистный, *Crataegus rhipidophylla* Gand., снежнаягодник приречный *Symphoricarpus racemosus* Michx.).

Номинационные признаки некоторых фитонимов требуют дальнейшего исследования, например: в васюганском говоре не идентифицировано растение *ämp йом* ‘кустарниковая ягода, похожая на черешню (букв.: собака черёмуха)’, *ämp йом йӱх* ‘кустарник с ягодой, похожей на черешню’ [5, с. 24].

Таким образом, в основе образования названий растений лежат разные зоонимы, и мотивации образования слов разнообразны. Данная категория обозначений не характерна для группы названий деревьев. Самую большую группу зоонимных названий

составляют ягодные растения – 22: амп канэк ‘толокнянка’. В составе названий травянистых растений зоонимический компонент имеют 11 обозначений: *кётәрки әнтәв* ‘плаун (букв.: бурундука пояс)’. В составе названий кустарников таких наименований 3: *лөү лэвэс йуу* (букв.: глухарь хвоя куст) ‘верес’, или ‘можжевельник обыкновенный’, в составе названий мхов и лишайников 7 обозначений: *порвой* ‘лишайник’. Единичные номинации образованы на основе метафор по сходству. Названия растений с зоонимическим компонентом представляют собой интересную лексико-семантическую группу слов, традиционные представления народа ханты о животном мире оказали влияние на формирование народных наименований ягодных и травянистых растений.

Список сокращений

Букв. – буквально, в. – ваховский диалект хантыйского языка, вас. – васюганский диалект хантыйского языка, вепс. – вепский язык, вод. – водский язык, ижор. – ижорский язык, каз. – казымский диалект хантыйского языка, кар. – карельский язык, нем. – немецкий язык, рус. – русский язык, с. – сургутский диалект хантыйского языка, сын. – сынский диалект хантыйского языка, тр.-юг. – тром-юганский диалект хантыйского языка, фин. – финский язык, швейц. – швейцарский язык, юг. – юганский диалект хантыйского языка.

Литература

1. Ракин А. Н. Зоонимический компонент в системе названий растений коми языка // Исследования по пермским языкам. – Сыктывкар: Изд-во Кола, 2009. – С. 109–120.
2. Бродский И. В. Названия растений в финно-угорских языках: дис. ... канд. филол. наук. – СПб., 2008. – 311 с.

3. Дмитриева Юдит. Чувашские народные названия дикорастущих растений (сравнительно-исторический аспект) // *Stadies in Linguistocs of the Volga-Region.* – 2001. – Vol. I. – С. 116–133.

4. Терешкин Н. И. Словарь восточно-хантыйских диалектов. – Л.: Наука, 1981. – 544 с.

5. Лапина М. А. Этика и этикет хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1998. – 115 с.

К вопросу о морфонологических явлениях в глагольном словообразовании казымского диалекта хантыйского языка

И. М. Молданова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена морфонологическим явлениям в глагольном словообразовании казымского диалекта хантыйского языка. Морфонологические процессы, происходящие на стыке морфем и в корневой основе, детальному анализу не подвергались. В глагольном словопроизводстве при образовании производных слов происходит взаимоприспособление соединяющихся морфем, что приводит к таким явлениям, как усечение и чередование. Для казымского диалекта выявлены следующие морфонологические явления: усечение конечного гласного в отыменных основах, усечение суффиксального элемента, чередование гласных <a>, <э> с нулём звука, чередование гласных <a/э> + усечение конечного гласного.

Ключевые слова: гласный звук, казымский диалект, морфонологические явления, усечение, хантыйский язык, чередование.

1. Введение

Хантыйский язык – один из языков финно-угорской языковой семьи. Казымский диалект входит в западную диалектную группу хантыйского языка. По данным А. Д. Каксина [1], число носителей казымского диалекта в Белоярском районе (на той территории, где они проживают) около 1 700 человек.

В данной статье будут рассмотрены морфонологические явления в глагольном словообразовании казымского

диалекта хантыйского языка. Материалом для анализа послужили примеры из хантыйско-русских словарей [2; 3], а также из диалектологического и этимологического словаря В. Штейница [4]. Некоторые сведения о морфонологических явлениях в западных диалектах представлены в грамматических описаниях В. К. Штейница [5, с. 200–203], К. Rédei [6, с. 28], А. Д. Каксина [1], морфонологическим явлениям в шурышкарском диалекте посвящена глава в диссертационном исследовании С. И. Вальгамовой [7].

1.2. Материалы и методы

Проблемы морфонологии обсуждаются в теоретических работах Н. С. Трубецкого [8], Е. А. Земской [9], В. Б. Касевича [10], О. В. Кукушкиной [11], на материале финно-угорских языков С. И. Моськиной [12]. Морфонология – раздел языкознания, изучающий связи между фонологией и морфологией, т. е. использование фонологических средств в словоизменении и словообразовании. Задача морфонологии – установить: а) фонемный состав морфов разных видов; б) правила соединения морфов в слове, т. е. условия взаимоприспособления (варьирования) морфов при их объединении; в) порядок следования морфов [9, с. 80]. В данной статье будут рассмотрены в основном явления пункта б).

При образовании производного слова происходит взаимоприспособление соединяющихся морфов. В глагольном словообразовании казымского диалекта хантыйского языка на морфемном шве, а также в корневой морфеме могут происходить следующие явления: усечение, чередования.

1.3. Структура производящих основ-корней, связанных корней

Производящие основы могут состоять из одного, двух, трёх слогов, а связанные корни состоят преимущественно из одного слога и редко из двух слогов. Основы в зависимости от финали подразделяются на вокалические и консонантные.

Вокалические основы, корни, состоящие из одного слога:

CV-: *ta-* ‘дать’, *tɔ-* ‘нести’, *wj-* ‘взять’, *le-* ‘есть’, *wɔ-* ‘знать’.

Из двух слогов:

CV-CV-: *wɔ-sj* ‘копоть, пыль’, *χǎ-ni* ‘тайна, тайный’;

CVC-CV-: *lǎr-pi* ‘просторный’, *pǎt-lə* ‘темнеть, стемнеть’.

Из трех слогов:

CV-CV-CV-: *wɔ-sa-li* ‘липкое вещество’, *mj-ka-ni* ‘изгиб’, *ka-ra-lə* ‘ковырять’.

Односложные консонантные основы:

VC-: *aw-* ‘пахнуть’, *ɔt-* ‘сделать что-л.’, *al-* ‘нести’;

VCC-: *ejχ-* ‘снять’;

CVC-: *wɛr-* ‘делать’, *lɔp-* ‘сказать’, *sew-* ‘заплести, плести’;

CVCC-: *kjñš-* ‘чесать’, *wajś-* ‘рассечь, разрезать’, *wajk-* ‘ползти’.

Из двух слогов:

V-CVC-: *e-wət-* ‘резать’, *a-wət-* ‘шалить’, *a-mət-* ‘радоваться’;

CV-CVC-: *χɔ-χəλ-* ‘бежать’, *χɔ-χət-* ‘раскалываться, растрескиваться’, *χɔ-šəm-* ‘согреться, нагреться’;

VC-CVC-: *ɔś-mar* ‘хитрость’, *jk-šəm-* ‘брезговать’.

CVC-CVC-: *tǎr-məλ-* ‘заполнить’, *tɛr-mat-* ‘торопить’, *wel-pəs* ‘снасть’.

1.4. Структура словообразовательных суффиксов

Одни суффиксы выступают в виде одного морфа:

-VC-: *-at-*, *-ɛs-*, *-əs-*;

-CV-: *-kə-*, *-lə-*;

-VCC-: *-alɬ-*, *-amt-*, *-ańś-*;

-VCV-: *-ɛmə-*.

Другие имеют алломорфы:

-V-/-V-: *-i-/-j-*;

-C-/-VC-/-CV-: *-t-/-ət-/-tə-*, *-ś-/-əs-/-śə-*;

-VC-/-VC-: *-jt-/-it-*;

-CV-/-VC-: *-mə-/-əm-*, *-lə-/-əl-*;

-VCCV-/-VCC-: *-əλtə-/-əλt-*;

-VCCV-/-CCV-: -əptə-/ptə-.

2. Морфонологические явления

2.1. Усечение

Усечение – это один из видов взаимоприспособления морфем, когда в производной основе отсутствует конечная фонема (или группа фонем) производящей основы [9, с. 143].

В. Штейниц отмечает, для именного и глагольного словоизменения в «хантыйском языке избегается стечение гласных звуков двумя способами:

- 1) путём выпадения первого из гласных или слияния гласных;
- 2) путём введения согласного -j-, а в некоторых случаях -v- между двумя гласными» [5, с. 202–203].

2.1.1. Усечение конечного гласного в отыменных основах

а) модель A + =at= → V:

wūrī́ ‘красный’ → wūr̄t=at=tī́ ‘покраснеть’;

χāñī́ ‘тайна, тайный’ → χāñ̄=at=tī́ ‘спрятать’;

χār̄sī́ ‘проворный’ → χār̄s̄=at=tī́ ‘гнать быстрее’;

īskī́ ‘холодно, холодный’ → īsk̄=at=tī́ ‘похолодать’;

λ’atī́ ‘стук цокота копыт’ → λ’at̄=at=tī́ ‘щёлкнуть, скрипнуть’.

б) модель A + =ī/=ī̄= → V:

jōwra ‘кривой, искося; неправильный’ → jōwr̄=ī̄=tī́ ‘обвинять’.

в) модель S + =t/=ət/=tə= → V:

mēna ‘изгиб’ → mēn̄=ət=tī́ ‘загибать, нагибать, гнуть’;

χolī́ ‘грязь’ → χol̄=ət=tī́ ‘испачкать, пачкать’;

pāī́ ‘подошва’ → pāt̄=tə=tī́ ‘пришить подошву к обуви’.

г) модель A + =əλt/=əλtə= → V:

jōwra ‘кривой’ → jōwr̄=əλt̄=tī́ ‘запутать’;

rāχī́ ‘подходящий, приятный’ → rāχ̄=əλt̄=tī́ ‘приблизить, сроднить, присоединить’.

д) модель A + =aλt= → V:

χōmlī́ ‘шаткий, неустойчивый, колеблющийся (о лодке)’ → χōml̄=aλt̄=tī́ ‘раскачивать, заставить колебаться’.

е) модель A + =ηəλt= → V:

rañi ‘плохой; небрежный’ → *rañ=ηəłt=tī* ‘сыпать, рассыпать, ронять’.

ё) модель $S + =\epsilon m\theta = \rightarrow V$:

ł'ăxi ‘щекотка’ → *ł'ăx=εmθ=tī* ‘щекотнуть’;

χăñi ‘тайна, тайный’ → *χăñ=εmθ=tī* ‘спрятаться, скрыться’;

kăłi ‘кровь’ → *kăł=εmθ=tī* ‘покраснеть (о заре)’.

pŭri ‘медведь; дух’ → *pŭr=εmθ=tī* ‘умереть’.

ж) модель $A + =\epsilon m\theta = \rightarrow V$:

nŏwi ‘светлый’ → *nŏw=εmθ=tī* ‘рассветать’.

В данных моделях произошло усечение конечного гласного именной основы, т. к. в суффиксе имеется гласный.

2.1.2. Усечение суффиксального элемента

а) модель $AD + =i/=ĩ = \rightarrow V$:

wəpən (*mănti*) ‘идти следом с целью проверки, получения информации’ → *wəp=i=tī* ‘посещать, навещать с целью получения информации’.

б) модель $S + =at = \rightarrow V$:

mŏłtas ‘остаток; лишний’ → *mŏłs=at=tī* ‘сделать лишним’.

При образовании глагола *mŏłs=at=tī* у существительного *mŏłtas*, образованного от местоимения *mŏłtī* ‘что-то’, подвергается усечению суффиксальный элемент $=a=$ суффикса $=as=$, а также конечный согласный основы *t*.

в) модель $A + =i/=ĩ = \rightarrow V$:

mŏł'aj ‘трескучий, с треском’ → *mŏł'=i=tī* ‘трещать; хрустеть (о льде)’;

г) модель $A + =ś/=śə/=əś = \rightarrow V$:

tăkləŋ ‘спутанный’ → *tăkəl=śə=tī* ‘спутаться (о волосах)’.

2.2. Чередования не на морфемном шве

Как пишет В. Штейниц, «в некоторых словах литературного языка наблюдается чередование гласного основы, т. е. Ablaut. В словоизменении чередование гласного встречается только у некоторых односложных глаголов (*mătī* ‘дать’, *tŏtī* ‘нести’, *jiitī* ‘идти’), в словообразовании чередование гласного основы

встречается чаще», и приводит два примера с глаголами: *йонтта ~ йинтәп*; *дыл* ‘дыхание’ ~ *дылты* ‘дышать’ [5, с. 203]. В казымском диалекте представлены следующие типы чередований:

2.2.1. Чередование гласных с нулем звука <a/Ø>

а) модель S → V:

wan̄karĩ ‘кривулина’ → *wan̄krĩ=tĩ* ‘подцеплять’;

wõśalĩ ‘липкое вещество’ → *wõślĩ=tĩ* ‘покрасить, намазать небрежно’;

mĩkanĩ ‘изгиб’ → *mĩkhi=tĩ* ‘память, изогнуть’.

2.2.2. Чередование гласных с нулём звука <a/Ø>

а) модель S + =i/=ĩ= → V:

kĩwəl ‘бубенчик, колокольчик’ → *kĩwl=i=tĩ* ‘звенеть бубенцами’;

mərəm ‘защип, затяжка, сборка, складка’ → *mərm=i=tĩ* ‘сделать защипы, собрать сборки’;

meńər ‘узелок’ → *meńp=i=tĩ* ‘сложить в кучу’;

ńawər ‘пена’ → *ńawr=i=tĩ* ‘говорить плохо о ком-либо’;

ńaləm ‘язык’ → *ńalm=i=tĩ* ‘лгать, говорить неправду’;

rəxər, rəpəx ‘притворство, вид’ → *rəxp=i=tĩ* ‘лукавить, врать’;

pəsqəŋ ‘дым’ → *pəsqŋ=i=tĩ* ‘дымить’;

tõxəl ‘невод’ → *tõxl=ĩ=tĩ* ‘ловить рыбу неводом’;

xələp ‘сеть’ → *xəlp=i=tĩ* ‘ловить рыбу сетями’.

б) модель S + =at= → V:

õrək ‘похвальба’ → *õrk=at=tĩ* ‘хвалить’;

kawəs ‘шалун’ → *kawś=at=tĩ* ‘шалить’;

epəl ‘запах’ → *epł=at=tĩ* ‘испортиться, приобрести запах’.

в) модель A + =at= → V:

jiləp ‘новый’ → *jilp=at=tĩ* ‘обновить; оживить’;

sajək ‘трезвый’ → *sajk=at=tĩ* ‘отрезвить’;

mələk ‘тепло, тёплый’ → *məlk=at=tĩ* ‘потеплеть’;

jələx ‘прохладно, прохладный’ → *jəlx=at=tĩ* ‘наступить (о прохладе)’.

г) модель S + =əlt/=əltə= → V:

oŋəx ‘смола’ → *oŋx=əlt=tī* ‘смолить, покрывать смолой’;
ələŋ ‘начало’ → *əlŋ=əlt=tī* ‘начать’;
poʂəŋ ‘дым’ → *poʂŋ=əlt=tī* ‘нестись, двигаться очень быстро
(букв.: дымиться)’.

д) модель S + =əptə= / =ptə= → V:

jišək ‘похвала’ → *jišk=əptə=tī* ‘хвалить’;

tōrəx ‘легкое (орган)’ → *tōrx=əptə=tī* ‘есть жадно, глотая
с трудом’.

е) модель A + =əptə= / =ptə= → V:

pirəs ‘старый’ → *pirs=əptə=tī* ‘стареть сознательно’.

ё) модель S + =emə= → V:

pōləs ‘сплетня’ → *pōls=emə=tī* ‘сплетничать’;

kūkər ‘берестяной кузов для хранения продуктов’ →
kūkr=emə=tī ‘громыхать, шуметь (бряканье предметов внутри
ёмкости)’;

šixər ‘скрип, шум’ → *šixr=emə=tī* ‘скрипеть (о двери)’;

šixər ‘скрип’ → *šixr=emə=tī* ‘скрипеть’;

sołək ‘шуга’ → *sołk=emə=tī* ‘говорить неправду (букв.: звенеть
льдинками)’;

kawəs ‘шалун’ → *kaws=emə=tī* ‘кататься’.

2.2.3. Чередование гласных с нулём звука <a/Ø> + усечение конечного гласного

а) модель S + =emə= → V:

šəxarī ‘живое существо в какой-то позе и с гримасой’
→ *šəxr=emə=tī* ‘кривляться, вести себя неестественно’;

nāsali ‘кривляка’ → *nāsl=emə=tī* ‘гримасничать, корчить
рожицы’;

jāpali ‘чучело, пугало’ → *jāpl=emə=tī* ‘мелькать, дурачиться’;

kūwali ‘колокольчик (переносное значение «маленький
ребёнок в малице, на малице под мышкой пришит колокольчик»)'
→ *kūwl=emə=tī* ‘нежить, ласкать ребёнка’;

kawani ‘изгиб, крючок’ → *kawn=emə=tī* ‘загибаться’;

jōwarī ‘свёрток’ → *jōwr=emə=tī* ‘завернуть во что-л.’;

tǎŋarĩ ‘перетяжка’ → *tǎŋr=ɛmǎ=tĩ* ‘сжать’.

б) модель S + =*əmt*= → V:

japalĩ ‘пугало’ → *japl=əmt=tĩ* ‘мелькнуть’.

wǒśalĩ ‘липкое вещество’ → *wǒśl=əmt=tĩ* ‘размазаться’.

2.2.4. Чередование гласных <a/ə> + усечение конечного гласного

в) модель S + =*t*/=*ət*/=*tə*= → V:

lǒmarĩ ‘морщина, морщинистый’ → *lǒmər=t=tĩ* ‘сморщить, скомкать’;

wan̄karĩ ‘кривулина’ → *wan̄kər=t=tĩ* ‘зацепить’;

tǎŋarĩ ‘перетяжка’ → *tǎŋər=t=tĩ* ‘сжимать, жать; сдавливать, прижать’;

śũŋkarĩ ‘нечто согнутое’ → *śũŋkər=t=tĩ* ‘свернуть, согнуть, загнуть’;

jǒwarĩ ‘свёрток’ → *jǒwər=t=tĩ* ‘завёртывать, обвёртывать; заворачивать’.

г) модель S + =*λ*’*ə*= → V:

mũkəŋĩ ‘изгиб’ → *mũkəŋ=λ’ə=tĩ* ‘согнуться, изогнуться’.

3. Заключение

Итак, в процессе глагольного словообразования в казымском диалекте происходят следующие морфонологические явления: усечение конечного гласного в отыменных основах, усечение суффиксального элемента, чередование гласных <a>, <ə> с нулём звука, чередование гласных <a/ə> + усечение конечного гласного.

При словопроизводстве не допускается стечения двух гласных на морфемном шве, соответственно:

– если производящая основа оканчивается на гласные <i/ĩ>, <a>, а суффикс начинается с гласного, то конечный гласный основы (корня) усекается, конечно, в некоторых случаях действует закон дистрибуции;

– происходит усечение суффиксального элемента;

– чередование гласных в основе слова.

Таким образом, морфонологические явления, происходящие в основе слова и на морфемном шве, осуществляются в пользу словообразовательного суффикса.

Литература

1. Каксин А. Д. Казымский диалект хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 134 с.
2. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь. – СПб.: Миралл, 2006. – 336 с.
3. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: Формат, 2014. – 386 с.
4. Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. – Berlin: Akademie Verlag, 1966–1991. – 2018 p.
5. Штейниц В. К. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера. Ч. I; под ред. Г. Н. Прокофьева. – М.; Л.: ГУПИ, 1937. – С. 193–227.
6. Rédei K. Northern Ostyak Chrestomathy. – Bloomington: Publ. by Indiana University, 1965. – P. 28.
7. Вальгамова С. И. Глагольное словообразование в хантыйском языке: дис. ... канд. филол. наук. – Йошкар-Ола, 2003. – 220 с.
8. Troubetzkoy N. Das morphonologische System der Russischen Sprache // Travaux du Cercle linguistique de Prague. – 1934. – № 25. – 91 s.
9. Земская Е. А. Современный русский язык. Словообразование: учеб. пособие. 3-е изд., испр. и доп. – М.: Флинта: Наука, 2011. – 328 с.
10. Касевич В. Б. Морфонология. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1986. – 167 с.

11. Кукушкина О. В. Морфонология современного русского литературного языка: учебник. – М.: Изд-во Московского ун-та, 2016. – 337 с.

12. Моськина С. И. Морфонологические процессы в мокшанском глагольном словообразовании: дис. ... канд. фил. наук. – Саранск, 1999. – 289 с.

Дидактический потенциал сказки как средство обучения хантыйскому языку в начальной школе

Г. Л. Нахрачева,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье показан один из нетрадиционных приёмов – обучение посредством сказки. Использование сказок на уроках родного языка направлено на повышение эффективности деятельности учащихся, а также способствует формированию языковой компетенции ребёнка. Сказки на родном языке создают прекрасные условия для овладения языком у детей в начальной школе с точки зрения средства для формирования различных видов речевой деятельности и аспектов языка.

Ключевые слова: методы обучения, сказка, средства обучения, хантыйский язык, языковая компетенция.

В данной статье представлены методические разработки, основанные на включении сказок в процесс обучения языку и приведены примеры практического использования сказок на уроках хантыйского языка в начальной школе.

Цель данного исследования заключается в обосновании и раскрытии возможностей включения сказок в учебный процесс для повышения эффективности обучения хантыйскому языку в начальной школе.

Предмет исследования – методы и приёмы использования сказки в обучении хантыйскому языку, а именно будут рассмотрены аспекты обучения говорению, аудированию и чтению учащихся начальной школы.

Объектом исследования является сказка как средство обучения хантыйскому языку в начальной школе.

Новизна исследования состоит в разработке комплекса упражнений с использованием сказки как средства обучения хантыйскому языку в начальной школе.

Практическая значимость исследования – разработанный комплекс упражнений может применяться для обучения хантыйскому языку в начальной школе. Основными сферами общения на данном этапе обучения являются: игровая, семейная, учебно-профессиональная, социально-культурная, зрелищно-массовая. В рамках данных сфер сказка находит широкое применение. Урок с использованием сказки сразу привлекает к себе внимание учащихся. Сказка даёт возможность учителю принудительный и скучный процесс обучения превратить в увлекательный, такой, которого ребёнок ждёт с нетерпением. Это помогает расположить учеников к учёбе, сформировать позитивное отношение к учебно-воспитательному процессу.

В своей статье «Сказки и игры на уроках английского языка как эффективный приём формирования навыков языковой компетенции учащихся на начальном этапе обучения» Т. А. Князева для повышения мотивации младших школьников предлагает использование ролевой игры посредством сказки [1]. По её мнению, такая игра открывает множество возможностей для активизации учебного процесса. В рамках коммуникативного метода обучения посредством сказки мы опирались на ряд источников [2; 3; 4; 5].

Выделим четыре этапа в структуре занятия по обучению устной речи:

I этап – предтекстовый (подготовительный) – этап предварительного снятия языковых трудностей;

II этап – работа с текстом – непосредственное восприятие сказки при её первичном прочтении – развитие умения воспринимать информацию;

III этап – проверка понимания общего содержания сказки – контроль понимания содержания;

IV этап – заключительный – развитие языковых умений и навыков устной речи.

I этап – предтекстовый.

Этот этап состоит из предтекстовых упражнений. На подготовительный этап отводится один урок. На нём обозначается основная ключевая лексика сказки и отрабатываются перевод и произношение опорных слов текста.

Учитель показывает картинку с главными героями сказки, сообщает название сказки, которую учащимся предстоит прочитать, а также предлагает им догадаться, о чем она будет. Далее учитель вводит новый лексический материал, который будет необходим для последующего понимания сказки и предназначен для активного владения (здесь можно вывести и больше слов, это на усмотрение учителя). Новые лексические единицы вводятся перед прочтением каждой части сказки. Особое внимание уделяется фразеологизмам (если они есть).

Варианты предтекстовых упражнений:

- Составьте предложения к данным словам.
- Сравните слова (которые даны на доске). Сколько в них слогов?
- Соотнесите рисунки и схемы слов.
- Даны две колонки, соедините пары: слово и определение.
- Подбери антонимы: *ван* –, *нумсэу* –, *ай* –, *нух пөрлэты* –
- Выберите подходящий синоним из предложенных вариантов.
- Сопоставьте животных с местами, в которых они живут: щипки, лэукэр, маңкла – кушап, тыхэл, өнү.

Педагог также во время обучения чтению может применять такой приём: ближе к концу урока он начинает читать сказку и на самом интересном месте останавливает свой рассказ.

Учащиеся заинтересованы и увлечены, несомненно, захотят узнать продолжение истории. Тогда учитель предлагает им дочитать сказку дома самостоятельно и на следующий урок продолжить работу над текстом.

II этап – работа с текстом.

Этап прочтения сказки может занимать 1–2 урока. Это зависит от общего темпа работы в классе и техники чтения учащихся. На этом этапе можно также задействовать развитие навыка аудирования. Сказку можно как прочитать, так и прослушать (прослушивание аудиозаписи всей сказки либо чтение вслух учителем).

В качестве примера можно предложить следующую хантыйскую сказку «Муйа маңклайэт лэңкрэт йүпийэн нөхлэслэт» («Почему совы на мышей охотятся») [6]:

Катра пурайэн щицки на лэңкэр ими лөхса вөсүн. Муй вөйтльалун – иса кятна ортлэлэн. Сай тайхи тайсэун – сүмэт хушап лыпийэн, лын летут тай кеша пунсэун, сопас версэун. Шцикэн нохэр сем төс, лэңкэр имэн – турэн лер. Шцикэн аниши на пайцар воьцэмут пунас. Лэңкэр имэн – сорэм ньалэк на сыр-сыр ай войэт. Йүх хушапэн летутэн тсл тэвэлсэлэн, щайта вүсэл тунты карэн лай пентсэлэн на щи кем йама версэлэн, немэлхуйатэн лын ампарэн ант мутишэлы. Тайла йис. Ицки тарма йиты щи питэс. Шцикэн тывэлт-тухэлт пөрлэтльийэс-пөрлэтльийэс, күш хуты йүвэнтэл, иса щи ицкийэн потса, щи күтэн летут ампарэн нөмэлмийэс. Нөмэсэл: «Лэңкэр имэн иьцэслем, хөн ампар пүништы на летут ортты питлэмэн».

Шцикилэңки щи мурта ов сөнкэс, нух лольци неш щирэл антөм, хув лэңкэр имэл вохсэлэ. Щайта лыкэн лэңкэр имэн ким щи стэс на лавэтты питэс:

– Муй най щи тарэм ицкийэн ант уллэн на мәнэм турас верлэн?

– Ма хўвэн лэлы-йаһлы йаһхлэм! – шицкэн лунэл. – Сәймем
вохла. Вөнт хўвэт тывэлт-түхэлт йаһхсэм-йаһхсэм, летут аһт
па вөйәтсэм. Хөн ампарсман пүншты пилсэмэн?

Лэукәр ими пүтәртты пүтәс: – Йүх хушапән немәлты аһт
тәйәл. Летутлам мўв илнийә тәслам. Нөмәссәм, сопасәт
вөйәтлән па атәлт хулт леллән.

Шицкән вохәл:

– И шөпәл мәнәм тўвә!

– Мўв илнийән пәтлам, шит пәта аһт па шиваләлсәм, хута
һәл летутлан, хута ма ултам, – лэукәр имән лунәс па мўв илнийә
луңсәмәс.

Ши күтән йүх нўвән маңкла омсәс, лўв тәм вер вантәс,
шицкилэңкәл шаһа йис, сопасләл эвәлт сорәм мўвлерәт лўвәл
вуцкәслә. Шицкийән нух лыләнләс, амтәс, йүх илнийән летут
нөхәл.

Лэукәр имән епәлән йүхәтсә, ким стәттәс па летут тәхтәт
нух әкәтты пүтсәлә. Маңкла лыкашман үвтәс: – Нәһ хуты, йәна,
йәлсәм аһт па тәйәлән! Нух вульйә!

Лэукәр имән аһт па хөләнтәл, шиты ши летутләл нух вўллә.
Маңкла лэукәр имәл вөнәлтәты артацәс. Лўв йүх тый елты
пөрләс па ши күтән лэукәр имән мўв илнийә луңсәмәс.

Ши нура эвәлт маңклайәт лэукрәт йүпийән нөхләсләт!

Далее учитель спрашивает о прочитанном, как восприняли
дети текст на слух, что поняли. Затем дети начинают читать
по очереди, один читает, другие ученики следуют за текстом
по книге, учитель вместе с детьми разделяет текст на логически
завершённые части, чтение с художественным переводом. По ходу
прочтения сказки идёт работа над пассивной лексикой.

Восприятие сказки по частям. Перед прочтением каждой
части учитель даёт учащимся установку:

- Кто главный герой?
- Как мы к нему относимся?
- Что он совершил?

III этап – проверка понимания общего содержания сказки.

На этом этапе происходит мониторинг усвоения активной лексики, данной на самом первом этапе работы. Эта лексика была отработана и закреплена на втором этапе – чтении. Здесь производится контроль усвоения основного содержания сказки, можно проработать различные задания либо небольшой тест на понимание содержания.

Кто главные герои сказки?

А) Кошка и мышка. Б) Белка и сова. В) Воробей, мышь и сова.
Г) Воробей и мышь.

Кем они приходились друг другу?

А) Братьями. Б) Друзьями. В) Соседями. Г) Никем.

Где находился у них тайник?

А) В норе. Б) В дупле на берёзе. В) В траве. Г) Под деревом.

Кто из героев сказал фразу: «Какой уж тут сон! Изголодался я. Весь лес облетел, не нашёл еды».

А) Мышь. Б) Воробей. В) Сова.

Разделите сказку на части и озаглавьте каждую из них;

Найдите ситуации, в которых были использованы следующие выражения;

Укажите, кто из персонажей является автором следующих фраз;

Перечислите по порядку всех действующих лиц сказки;

Расположите предложения в логической последовательности;

Выстройте картинки в верном порядке, в соответствии с событиями в сказке;

Отметьте, какие утверждения верны, а какие нет;

Исправьте ошибки в утверждениях;

Выберите те картинки, которые соответствуют сюжету сказки.

Все эти упражнения готовят учащихся к выходу на коммуникацию и являются базой для обучения говорению.

IV этап – заключительный. Развитие навыков и умений устной речи.

Коммуникативное говорение может быть простимулировано при помощи разнообразных заданий:

- Опишите главного героя сказки;
- Разыграйте между собой диалоги героев;
- Прокомментируйте тот или иной поступок или поведение героя;
- Расскажите о себе, о своём друге;
- Нарисуйте главных героев сказки.

Существует множество сказок, герои которых знакомы всем детям без исключения. Их можно использовать для составления небольших монологических высказываний: рассказ о себе (как о герое сказки), описание картинки – сказочного сюжета, рассказ о своём друге или семье, описание предмета, описание персонажа прочитанной сказки с опорой на иллюстрацию.

Завершением работы со сказкой становится постановка небольшого спектакля. Его сценарий можно прорабатывать на уроке совместно с учителем, а дома дети должны самостоятельно заучить свои роли. Такая постановка станет увлекательным и поучительным мероприятием. Его можно провести как внутри класса – на уроке, так с приглашёнными гостями, которыми могут быть учащиеся младших классов или родители учеников.

Чтение по ролям является отличной подготовкой к драматизации сказки – одному из основных приёмов обучения говорению. Драматизация сказки также может включать стихи, песни и танцы и отлично подойдёт для тематических праздников.

Таким образом, применение сказок на уроках родного языка вносит разнообразие в содержание уроков, значительно расширяет кругозор и коммуникативную культуру учащихся младших классов, развивает у них навыки языковой догадки, чувство языка, способствует повышению интереса к языку и,

соответственно, мотивации к учению. Детям проще и интереснее учиться с помощью сказки, так как сказочные герои обладают разными характерами, которым можно подражать. Дети не боятся ошибаться, играя их роли. Запоминание текстов сказок, интерпретация иллюстраций к ним, драматизация сказок на уроках или на сцене перед родителями или друзьями – всё это способствует формированию коммуникативной компетенции учащихся и повышает их интерес к изучению языка.

Литература

1. Князева Т. А. Сказки и игры на уроках английского языка как эффективный приём формирования навыков языковой компетенции учащихся на начальном этапе обучения, 2013. – Режим доступа: <http://nsportal.ru> (дата обращения: 18.12.2020).
2. Васькова О. Ф., Политыкина А. А. Сказкотерапия как средство развития речи детей дошкольного возраста. – СПб.: Детство-Пресс, 2015. – 109 с.
3. Зинкевич-Евстигнеева Т. Д. Формы и методы работы со сказками. – СПб.: Речь, 2008. – 240 с.
4. Любченко А. С. Нестандартные уроки английского языка в школе. – Ростов-на-Дону, 2007. – С. 23–64.
5. Пучкова Ю. Я. Игры на уроках английского языка. Методическое пособие. – М., 2004. – С. 12–99.
6. Муяа маңклайэт лэнкрэт йүпийэн нөхлэслэт = Почему совы на мышей охотятся: хантыйская народная сказка (казымский диалект) / Сост., пер. на рус. яз. Г. Л. Нахрачева. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – 20 с.

Символические образы птиц в хантыйских сказках

Г. Б. Новьюхова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В работе рассматриваются функциональные особенности птиц как помощников и предвестников в сказке, а также анализируется их символическое представление в хантыйском сказочном фольклоре.

Ключевые слова: птицы-помощники, символика, хантыйские сказки.

Когда-то давно помощниками предков хантов в их нелёгкой охотничьей жизни были не духи, а сами животные: звери и птицы или фигурки этих животных. К тому же далёкому периоду относят тотемистические представления, предполагающие веру в родство той или иной группы кровных родственников (рода) с каким-либо животным. Возникает запрет убивать и есть это животное, формируются различные варианты его почитания или даже культ. В различных местах проживания наблюдались отдельные формы почитания некоторых зверей, птиц и рыб. Мифическими фигурками служили и некоторые птицы. Ханты и манси до сих пор совершают празднества, семейные обряды для некоторых из этих птиц. К таким птицам относятся журавль, ворона, ворон, трясогузка, лебедь и гагара. Этих птиц называют священными [1].

В работе Л. В. Кашлатовой описывается «Кукушка в представлении обских угров», рассматривается представление о кукушке в традиционных воззрениях ханты и манси, описаны локальные территории почитания [2].

Е. Д. Каксина в докладе «Образы-символы в традиционной культуре казымских хантов», помимо животных, рассматривает образы сакральных птиц, представляющих ипостаси духов-покровителей [3].

Т. А. Молданова в статье «Орнитоморфная символика в фольклоре и верованиях ханты» рассматривает водоплавающих птиц, которые занимают значительное место в традиционных верованиях обских угров [4].

Сказка, как одна из составляющих хантыйского фольклора, представляет собой явление сложное и многогранное. В хантыйских сказках присутствуют образы самых различных зверей, птиц, рыб, которые выступают в качестве основных помощников главного героя.

Сказки можно разделить на следующие три разряда:

1. Сказки о животных;
2. Сказки со следами мифологии;
3. Сказки бытовые.

Итак, хантыйская сказка *Карэс ики* 'Орёл' у сургутских хантов, в первой части сюжета повествуется о том, что мышонки и лесная птичка начали войну. Когда все звери пошли на войну, то увидели, что на дереве не просто птичка сидит, а орёл *Карэс ики*. Тогда звери стали думать, как побороть этого орла, и отправили мышонка состричь ему перья. Орёл хотел было взлететь, но упал на землю, звери разбежались в разные стороны. Во второй части сюжета охотник заметил, что на земле лежит птица, и хотел убить орла, но орёл в это время, когда охотник направлял на него стрелу, превращался в совёнка, а когда охотник не хотел его убивать и отворачивался, то он обратно превращался в орла. И решил охотник забрать его к себе и ухаживать за ним, пока не вырастут перья. У орла выросли перья, предложил он охотнику полетать, охотник сел на орла, и они полетели, орёл сбросил с себя охотника, и он полетел вниз, думая, что он умрёт. В один миг орёл схватил охотника и полетел вверх, и так происходило три раза, после

полетели домой. Орёл на это сказал следующее: «Ты меня три раза чуть не убил, я тебя тоже три раза чуть не убил» [5].

Орёл хорошо известен в фольклоре хантов. Порой в начале сказки, прежде чем помочь герою, орёл сам получает помощь от героя, а после отвечает добром на добро. Например, герой находит раненого орла, кормит три года и после этого получает чудесную помощь. Так как орёл является большой и хищной птицей, в начале сюжета он изображается как маленькая птичка, позже он описывается как большой орёл, орёл может превратиться в совёнка и обратно в орла, при этом он обладает разумом и способностью говорить. Образ мифической птицы демонстрирует качества, приписываемые ему народом. Следует отметить, что объектом почитания он не является. Мифический образ птицы, как считает К. Ф. Карьялайнен, заимствован от жар-птицы из русских сказок. Хищная птица всегда выступает в роли друга героя или бога. Такие же сюжеты с мифическими птицами встречаются во многих хантыйских сказках.

Хантыйская сказка «Мужчина-гагара» повествует о том, что старику в сети попала гагара, и за то, что он её не убил, дала в подарок волшебную скатерть. По пути домой старик заходит к жадному мужчине, ночует у него, в это время жадный мужчина подменивает скатерть. Когда старик приходит домой и хочет накормить жену, то обнаруживает, что скатерть подменили. Идёт он к гагаре, гагара понимает, что скатерть подменили, и даёт ему мешок, внутри которого 5 мужчин. Отправляет его к этому жадному мужчине. Пришёл старик к мужчине и положил мешок подальше от себя, от любопытства жадный мужчина открыл мешок, и оттуда выскочили пятеро мужчин и стали бить этого жадного мужчину. Тогда мужчина сдался и отдал обратно волшебную скатерть [6].

По поверью, это не настоящая птица, а образ какого-то сверхъестественного существа. У хантов к гагаре особое отношение, её не принято убивать, если даже она попадёт в сети.

Гагара – птица скорби. Её голос похож на плач, поэтому о гагаре говорят, что она не поёт, а стонет. Ханты эту птицу не любят, но, тем не менее, поклоняются ей. Они считают, что своим жалобным, стонущим криком она навлекает на них несчастья и беды. И в то же время эти народы считают, что именно гагара создала землю, на которой они живут.

В сказке «Трясогузка и мышонок» говорится о том, как мышонок и трясогузка жили вместе, и у них были дети. Мышонок добывал рыбу, а трясогузка готовила жир. Мышонок и трясогузка съели весь жир, а сам мышонок не хотел делиться своим запасом с трясогузкой. Трясогузка ругала мышонка за жадность, поэтому мышонок схватил палку и ударил трясогузку по голове, отсюда у неё появились красные пятна [7]. Своё название она получила оттого, что, практически не переставая, трясёт хвостиком. Трясогузка – очень миниатюрная, но при этом очень смелая и храбрая птичка.

Итак, можно сделать вывод, что символические образы птиц связаны с реальной жизнью этноса, окружающей его природой. В хантыйских сказках просматривается отношение этноса к птицам.

Литература

1. Стерх – священный тотем северных народов. – Режим доступа: [https://nsportal.ru/ap/library/drugoe/2016/11/03/sterh-svyashchennyu-totem-severnyh-narodov#:~:text=B%20давние%20времена%20помощниками%20предков,родственников%20\(рода\)%20с%20каким-либо%20животным](https://nsportal.ru/ap/library/drugoe/2016/11/03/sterh-svyashchennyu-totem-severnyh-narodov#:~:text=B%20давние%20времена%20помощниками%20предков,родственников%20(рода)%20с%20каким-либо%20животным) (дата обращения: 01.12.2020).

2. Кашлатова Л. В. Кукушка в представлении обских угров // История, языки и культура северных народов: материалы Всерос. науч.-практ. конф. XVII Югорские чтения, посвящ. 90-летию

со дня рожд. д. ф. н. Е. И. Ромбандеевой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – С. 229–233.

3. Каксина Е. Д. Образы-символы традиционной культуры жизни хантов // Обские угры: единство и разнообразие культуры: материалы Всерос. науч.-практ. конф. XVI Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – С. 176–186.

4. Молданова Т. А. Орнитоморфная символика в фольклоре и верованиях ханты // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2004. – № 4 (41). – С. 95–97.

5. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / Авт.-сост. Марта Чепреги; под ред. А. С. Песиковой; пер. на рус. яз.: Т. А. Ефремова и А. С. Песикова. – Тюмень: Формат, 2015. – 118 с.

6. Сказки, песни хантов полноватского Приобья / Сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова. – Ханты-Мансийск, Ижевск: Принт-2, 2016. – 344 с.

7. Трясогузка и мышонок. Хантыйская народная сказка (казымский диалект) / Сост., пер. на рус. яз. В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2014. – 24 с.

Табуированные названия животных в хантыйском языке

Г. Б. Новьюхова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Исследование посвящено табуированной лексике наименований животных в хантыйском языке. Наименования животных в большей части касаются взаимодействия определённого этноса и окружающей природы.

Ключевые слова: животные, табу, хантыйский язык.

Табу – строгий запрет на совершение какого-либо действия, основанный на вере в то, что подобное действие является либо священным, либо несущим проклятие для обывателей, под угрозой сверхъестественного наказания [1].

Такой термин считается этнографическим, поскольку табу может налагаться не только на произнесение особых слов, но и на поведение человека в сфере быта на разных ступенях общественной жизни.

Охотясь на диких животных, например, на медведя, лося, волка и бобра, нельзя употреблять обыкновенные названия как для самих животных, так и на части их тела, так как на них наложено табу. Поэтому для этого случая употребляются специальные термины. Особенно богат так называемый медвежий язык (*voj jasan* ‘зверя язык’). В хантыйском словаре казымского диалекта более 100 слов, обозначающих не только самого медведя и части его тела, а также почти все предметы и действия, связанные с охотой на него тем или иным образом [2, с. 46].

Широко распространён среди хантов культ Медведя, который является остатком древних тотемических воззрений. Предки относились к медведю с большим уважением.

Культ медведя описывала З. П. Соколова в своей работе [3], где отмечала, что это широкое понятие, включающее в себя представления о медведе, обряды, связанные и с охотой на него, и с поеданием его мяса, с хранением его костей; тогда как медвежий праздник – более узкое понятие и охватывает лишь те обряды, которые относятся к поеданию медвежьего мяса, а именно извинительные и умиловительные. В число последних входит и развлечение медведя – песни, танцы, игры, пантомимы, состязания и пр., например: *Мулхътл мун нүни вухэптсэв* ‘Вчера мы добыли медведя’; *Пүни нухи пошэптум йупийн, мун пасана омэссэв* ‘После того как сварилось мясо медведя, мы сели за стол’ [3].

Итак, для примера перечислим некоторые табуированные слова: *вой йэмән* ‘сердце лося’, *вүрт* ‘лиса’, *йүв катлам* ‘задние лапы медведя’, *йэл катлам* ‘передние лапы медведя’, *кэптуэл* ‘лапы медведя’, *нъл* ‘жир медведя’, *псукэп хул* ‘щука’, *вош* ‘голова медведя’, *сэх* ‘шкура медведя’, *тыницап* ‘кишки медведя’.

А. Д. Каксин отмечает, что обнаружение табу связано с наличием в культуре народа особых отношений с каким-либо представителем животного мира, который вызывает страх. Дальнейшее распространение этого явления – появление большого по объёму разряда табуированных слов – также предсказуемо, такая лексическая группа складывается во всех языках, а различие в конкретном выражении объясняется разными условиями и способами какого-то важного, особого вида деятельности этноса, в основном – охоты. Исследователь указывает на то, что табу является магической функцией языка и речи, осуществляющей возможность непосредственного воздействия.

Табуированные названия применяются в основном в речевых ситуациях рыболовов и охотников. В силу суеверных представлений, чтобы не потревожить покой природы, не навлечь на себя беду со стороны духов или не спугнуть добычу и с желанием привлечь удачу в своей деятельности, рыбаки и охотники избегают использования конкретных наименований, заменяя их определёнными знаковыми словами. В таком случае происходит замещение большого пласта лексики эвфемистическими обозначениями [4].

Табуированные слова в хантыйском языке позволяют выделить следующие группы:

- 1) Боязнь злых животных;
- 2) Опасение ухода животных – объектов охоты;
- 3) Боязнь страшных сил и духов;
- 4) Запрет на произношение животного;
- 5) Запрет на произношение названия частей тела;
- 6) Запрет на произношение естественных отпавлений на окружающий мир при помощи языка [4].

Словесные запреты применялись охотниками ко всем промысловым животным: лосю, оленю, медведю, белке. Чем важнее роль зверя в жизни охотника, тем разнообразнее относившиеся к нему табуизмы.

А. Д. Каксин пишет, что вместо запрещённых, табуированных слов используются и эвфемизмы – эмоционально нейтральные слова или выражения, употребляемые вместо синонимичных им слов или выражений, представляющихся говорящему неприличными, грубыми или нетактичными. Табу и эвфемизмы – это тайные обозначения священных животных. Этот запрет на произнесение определённых слов связан с магической функцией языка и характерен для языков народов с архаичной культурой [5].

Наиболее ярко, вербально указанные отношения проявляются в таких языковых единицах и синтагмах, как табу, эвфемизмы,

сравнения с животными, оценочные слова и словосочетания, фразеологизмы, поговорки и пословицы.

В выводах отметим, что табуирование определённых животных играло достаточно важную роль в жизни народа ханты. Отметим, что медвежий язык в хантыйском языке может служить ярким примером формирования собственно табу. Табуированные названия широко представлены в произведениях устного народного творчества, а устаревшие слова чаще всего встречаются в повествованиях о прошлом.

Литература

1. Табу. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 11.12.2020).

2. Каксин А. Д. О табу и подставных названиях в хантыйском и хакасском языках // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2016. – № 1 (11). – С. 45–52.

3. Соколова З. П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru/> (дата обращения 11.12.2020).

4. Герляк Н. А. К вопросу о когнитивно значимой лексике: табу, междометия, устаревшие названия предметов быта // Современная финно-угорская филология: теория и практика: материалы Всерос. науч.-практ. конф. XIV Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Принт-2, 2016. – С. 21–30.

5. Каксин А. Д. Табуированная и эвфемистическая лексика, обозначающая зверей и животных в хакасском языке // Мир науки, культуры, образования. – 2017. – № 4 (56). – С. 249–250.

Эпитеты в языке мансийских сказок

Л. Н. Панченко,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности функционирования эпитетов в мансийских народных сказках. Целями исследования являются изучение значения и роли эпитетов в сказках, определение их функций и сферы применения, а также анализ специфических языковых особенностей эпитетов. Проведённое исследование показывает, что эпитеты в русских народных сказках создают яркие зрительные образы путём описания места действия, выделения отличительных особенностей и качеств персонажей, а также волшебных помощников и чудесных предметов. Эпитеты выполняют важную функцию языкового искусства фольклора, которое заключается в том, чтобы придать словам значимость, чтобы слова и созданные ими образы запоминались и оказывали сильное эмоциональное воздействие на человека.

Ключевые слова: волшебные помощники, волшебные предметы, мансийские сказки, место действия, сказочные герои, фольклор, эпитеты.

Современный этап развития лингвистической мысли характеризуется повышенным интересом учёных к проблематике, связанной с изучением текста как самостоятельного объекта исследования.

Изучение лингвистической литературы позволило обнаружить, что интерес к проблеме эпитета не уменьшается. Это в первую очередь обусловлено широким изучением роли

эмотивной лексики и образности в коммуникации. Проблема эпитета как средства выражения личного, оценочного момента в высказывании является одной из ведущих проблем стилистики.

Эпитеты являются ярким средством выразительности для создания необходимого эмоционального фона повествования.

Актуальность работы определяется недостаточностью изучения данной проблемы и использования эпитета как художественного средства в языке мансийской сказки.

Целью исследования является выявление особенностей использования эпитетов в мансийских сказках.

Объектом исследования являются сборники мансийских сказок, полевой материал автора.

Предмет исследования – мансийские эпитеты.

Сказка – один из древнейших видов словесного искусства. Это самый популярный и самый демократический вид словесного искусства у всех народов мира. Каждый народ вкладывает в неё свою специфическую жизненную и социальную философию, определяемую бытом и историей. Между тем, сказку понимают решительно все. Она беспрепятственно переходит все языковые границы, от одного народа к другому, и сохраняется в живом виде тысячелетиями [1].

Многие учёные занимались исследованием сказки. Существует большое количество научных работ, посвящённых её изучению. Сказка возникла в доисторические времена и играет большую роль в устном творчестве всех народов на различных этапах его развития. Она отражает мировоззрение народа в разные эпохи его жизни, его отношение к действительности.

В сказках разных народов мы часто видим сходные идеи, темы, сюжеты и образы. Это объясняется тем, что они являются созданием трудового народа, что в них отразились сходные экономические и исторические условия его развития. Однако сказки каждого народа имеют ярко выраженный национальный характер, свою специфику.

Мансийская сказка чрезвычайно многообразна, необыкновенно велика её художественная значимость. Национальная специфика её сказывается в языке, в бытовых подробностях, в характере пейзажа, в том, что в ней рисуется уклад мансийской жизни, определённые социальные отношения. Всё богатство и многообразие сюжетов сказки помогают выделить художественно-выразительные средства. Велика роль эпитетов среди других стилистических средств литературного языка. Удачный, свежий эпитет усиливает выразительность и образность нашей речи, обогащает содержание высказывания, подчёркивает индивидуальный признак определяемого предмета или явления. Одним из характерных художественных средств сказок, как и других фольклорных жанров, являются постоянные эпитеты, которые играют в устной народной традиции важную роль [2; 3; 4; 5; 6]. Например, такое слово, как «мулум», в языке означает ‘озорной, резвый, шаловливый’, характеризуя непослушного и очень подвижного ребёнка. А сочетание слов «*мулум к̄т̄т̄т̄, мулум л̄а̄гл̄э̄т̄*» ‘резвыми руками, резвыми ногами’ усиливает характеристику героя. Среди постоянных эпитетов можно выделить эпитеты общефольклорные и эпитеты, характерные для отдельного жанра (в нашем случае – в мансийской сказке). Общими признаками для тех и других являются: повторяемость, т. е. способность образовывать с определяемым словом устойчивое сочетание (общефольклорных эпитетов в различных жанрах, внутрижанровых – в пределах другого жанра), и тождественность значения эпитета при повторении. Эти признаки отличают постоянные (традиционные) эпитеты от нетрадиционных (новых) эпитетов.

Проанализируем значение и роль эпитетов в мансийских сказках, а также установим сферу их применения – персонажи, образы, явления и предметы, которые они характеризуют.

1) Эпитеты, определяющие внешность сказочных героев, относительно немногочисленны, так как внешность сказочных

персонажей, как не раз отмечалось исследователями сказки, характеризуется в первую очередь неопределённостью. По утверждению В. Я. Проппа, «эпические, повествовательные жанры не знают искусства портрета. Рассказчику всё равно, как выглядит баба, или солдат, или старуха, о которых повествует сказка. Царевна должна быть красавицей, но рассказчик отказывается описывать её» [5, с. 90]. Данное утверждение не подходит к мансийским сказкам, так как для культуры народа внешние данные не играли большого значения. В характеристике внешности женщины в основном делали акцент на красоте её волос и одеянии. О красоте волос повествуют следующие эпитеты: «*Сāt сагың пууктема* ‘голову с семью косами’» [7, с. 271]; «*сагу āги ягагиюв* ‘с косами девушка наша сестра’» [8, с. 150]; *Сагу Эңкай хōнтыгласум, āтың Эңкай хōнтыгласум* ‘находил себе с косами служанку, с густыми волосами служанку’ [9, с. 379]. Например, в сказке *Яллың Энтап* ‘Священный пояс’ красота девушки выражена следующими словами: «*Нāй Эква – Тōрум āги тав ЭлыталЭт лōли, тамле нēтнэ āги ат вāсинтас* ‘Богиня-женщина – Небесная девушка перед ним стоит, такой красоты сроду не видал’». Как уже говорилось ранее, для манси красота женщины заключается в волосах и в наряде и в способности помогать людям. Так, эпитет «красивый» в словаре Е. И. Ромбандеевой толкуется как *нēтнэ* [10, с. 71] и *хорамың* [10, с. 143]. В переводе с мансийского языка *нēтнэ āги* означает ‘букв.: помогающая девушка (образовано от глагола *нēтуңкве* ‘помогать’)’; *хорамың āги* ‘букв.: нарядно украшенная девушка или в наряде с узорами девушка (образовано от слова хорам ‘узор, украшение’)’. На этот факт также указывает О. Ю. Динисламова: «Согласно представлениям манси, красивой является невысокая, миниатюрная, ладно сложенная, стройная женщина с тонкими руками и шеей, с густыми, длинными, ухоженными косами, блестящими чёрными глазами, румяным или светлым лицом, утончёнными, тонкими чертами лица,

в красивой и опрятной одежде (как правило, в ярком платье и нарядном платке), а также обладающая нежным голосом...» [11, с. 217]. Например, девушка по имени *Саку-пальпа ўринэква* ‘букв.: Ворона-с-бусами-на-ушах’. В её портретной характеристике следующее описание: «...*Тав сэмыл сахил б́лы, яктым нёплув сахил масхатым. Сака хорамың тав, сакыт, силыт б́ньси сахитэ* ‘...На ней чёрная сахи, сахи с орнаментом из неблюя надета. Очень нарядная, в бусах, бубенчиках у неё сахи’ [9, с. 98–99]. В мансийских сказках длинные густые волосы, заплетённые в косы, являются одним из главных атрибутов привлекательности героини. Прибранная голова ещё раз подчёркивала трудолюбие, опрятность, умение ухаживать не только за собой, но и за окружающими её людьми. Сильный акцент на внешнюю красоту девушки делался только в том случае, когда другие положительные качества отсутствовали. Так, в сказке А. М. Коньковой «Аринэ и санки олени рожки», описана красота мачехи: «привёл Ситка молодую жену – крупную, красивую, с чёрными, как дно закопчённого котла, бровями, красными, как брусника, губами. Молодая мачеха была ленива, как соболь перед ненастьем, и сонлива» [12, с. 89].

Показателем традиционности эпитетов является его использование в именах собственных сказочных героинь. Так, в сказке соответствующее имя злой мачехи *Суваннэ* ‘Лентяйка’, или своенравной красавицы-героини *Олн-Сбсыг-Суриг-Сбсыг-Ваймылың-Най* ‘Своенравная Героиня с глазами как серебряные, золотые смородины’ и др.

Мужские персонажи практически не характеризуются эпитетами, которые непосредственно указывают на внешнюю красоту героя. Так, в мансийских сказках внешность героя не описывается, но каждый из слушателей представляет его идеальным, являющимся образцом для подражания. В сказках акцентируются такие его свойства, как удачливость, сила, смекалка и бесстрашие. Например, *Эква-пыгрись ќасың х́отал*

ālp̄yl miny, v̄brai. Akvag ūi k̄atyn̄pat̄ty, akvag s̄av̄syr ūi ta aly ‘Эква-пыгрись каждый день утром уходит – охотится. Всегда добывает зверей, разных зверей добывает’ [13, с. 10–11]. В фольклорных текстах таких примеров достаточно много.

2) Следующую группу составляют эпитеты, определяющие положительные качества и свойства персонажей, наиболее универсальными из которых являются – сильный, удачливый, употребляемые обычно со словом *хум* ‘мужчина’, *ōтыр* ‘богатырь’. В мансийских сказках используется и словосочетание *эрыг хум, мōйт хум* ‘человек песни, человек сказки’. Каждое имя героя характеризует его. Уже по имени можно определить, из какого он рода, что из себя представляет.

3) Противники героя описываются эпитетами, которые подчёркивают их необычные и сверхъестественные свойства. Это многоголовые менквы, огнедышащие менквы, людоеды, различные фантастические существа: Комполен – болотный дух. Соответственно и глаза у них выражают их же качества: *āхвтассампа* ‘каменноглазые’, *к̄ёрсампа* ‘железноглазые’. В мансийском языке характеристику героя можно показать с помощью уменьшительно-пренебрежительного суффикса *-рись*: *хумрись* ‘мужичонка’ (например, герой Сямсь-Хумрись), *пāнкыңурись* ‘грязнёнький’, *тāкмыңурись* ‘вшивенький’, *хасьлумрись* ‘рваненький’, *росахрись* ‘дряньенький’ и др.

Эпитеты данной тематической группы выполняют в основном изобразительную функцию. Но это изображение служит одновременно и характеристикой. Эпитеты показывают внешнюю чудовищность противников героя, их резкое отличие от нормальных людей, противопоставленность положительному герою, а вместе с тем и значение победы, одержанной над ними.

По отношению к отрицательным персонажам женского пола (мачехе, ведьме, людоедке) традиционны эпитеты *неряшливая, грязная, ленивая, злая*. И соответственно дом их подобен им самим. Например, в сказке «*Кирп-нёлп-Эква*» дом людоедки

старый «... *я̄ алмп̄алт акв мат кол росах ӯнлы ...*» ‘...на том берегу дом развалюха стоит...’ [9, с. 100].

Герои мансийских сказок неизменно попадают в лес, который всегда определяется как *Сэрыг-вёрыг самыт* ‘в густом дремучем лесу’, *Сэр вёр, мёр вёр* ‘незнакомый, дремучий лес’.

4) Следующую группу составляют эпитеты, характеризующие волшебных помощников и волшебные предметы.

К этой группе следует отнести в первую очередь определения чудесного коня – верного друга и помощника героя. Волшебный конь может преодолевать в один миг огромные пространства, он говорит человеческим голосом и обладает даром предвидения. При этом эпитеты могут передавать и масть коня – вороной.

Чудесного коня характеризует эпитет богатырский. При описании чудесного коня часто используется антитеза эпитетов, которая делает акцент на его необычайных свойствах: Эквапыгрись или какой-то другой богатырь ищет себе коня, и ему указывают на паршивого жеребёнка «*та морс лув̄ блум, х̄олункве ты̄ ёмтум*» ‘такой конь там оказался, что подохнуть готов’, который в скором времени превращается в богатырского коня. Характеризуют необычного коня такие эпитеты, как *лупта хансан лувум* ‘пёстрый конь с пятнами, похожими на узоры листьев’, *хулюм лув* ‘конь цвета золы’ [13, с. 20–21], *сэмыл лув* ‘вороной, чёрный конь’, или другие необычные свойства коня «*акв п̄ал нёл-сам-асэныл с̄ултмыл паялтас, акв п̄ал нёл-сам-асэныл посымыл п̄аялтас* <...> *Луве сысын н̄о̄нхта порыгмас, н̄о̄нх лапаяптувес. Миннэ тул, х̄айтнэ тул халэн т̄элыгтавес*» ‘из одной ноздри искры повалили, из другой ноздри дым повалил <...> Вскочил на спину коня, вверх и понёсся. С идущими облаками, с бегущими облаками смешался’ [9, с. 36–37].

Чудесные предметы в сказках выполняют те же функции, что и волшебные помощники, причём количество их в сказках весьма значительно. Нет такого предмета, который при известных обстоятельствах не смог бы играть роль волшебного. Это

и волшебный пояс, удачливые стрелы, вещи, способные помочь человеку в дороге, транспорт, одежда и предметы домашнего обихода.

Функциональность сказочных эпитетов ярко проявляется при характеристике волшебных средств, с помощью которых герой достигает своей цели – добывает необыкновенные вещи, женится на девушке и благополучно возвращается в свою деревню. Не совсем традиционными волшебными средствами выступают: шапка-невидимка, которую сшила главному герою его бабушка из зверей, добытых Мёнквами, летучий корабль, который для Эквапыгрися построил Мёнкв, озеро с золотыми карасями, берёзка с золотыми листьями, самооглядная шуба, санки-самокаты и др.

Из примеров ясно, что эпитеты в этих сочетаниях несут на себе основное смысловое значение, они выделяют предметы среди подобных, внешне сходных, обозначая свойства, скрытые в самих предметах, где эпитеты отмечают внешние особенности чудесных предметов и животных.

Эпитеты данной группы обладают большей степенью изобразительности, чем эпитеты, определяющие героев сказки. И это находит своё объяснение: герой в волшебных сказках представляет народные этические идеалы, которые утверждают, что достоинства человека не во внешней красоте, не в богатырской и чудодейственной силе, а в его внутренних качествах.

Таким образом, проведённое исследование показывает, что эпитеты в мансийских сказках создают яркие зрительные образы путём живописного описания места действия, выделения отличительных особенностей и качеств персонажей, волшебных помощников и чудесных предметов. Эпитеты также служат важным средством типизации сказочных образов. Эпитеты соответствуют одной из важнейших функций языкового искусства фольклора, которое заключается в том, чтобы придать словам значимость, чтобы слова и созданные ими образы запоминались и оказывали сильное эмоциональное воздействие на человека.

Приложение

1. *А́квэ́ква яныг осыу турсуйил ля́галас* ‘бабушка большим толстым голосом сказала’;
2. *А́хвтаc капай* ‘большой камень, глыба’;
3. *А́хвтаcыг ову́млас* ‘оцепенел от страха (кто-либо) (букв.: камнем обтёк)’;
4. *Аквта лув, аквта нё́вьль* ‘какой была, такой и осталась (букв.: та же кость, то же мясо)’;
5. *Аквту́пыл Я́нукын сартаве* ‘словно льдом нарезали’;
6. *Войкан о́тыр* ‘светлый богатырь’;
7. *Ё́хтум Э́лумхо́лас – порыс, вос ё́манты* ‘откуда-то пришедший человек. Мусор, пусть ходит’;
8. *Ка́ми-ту́лмах ва́ти у́сылаквел ё́му́кве* ‘подкрадываться (к кому-либо) (букв.: мягкими) короткими шагами росомахи-самки подходить)’;
9. *Ка́таге нё́влю-тэ́пыуыг та ё́мтсыг* ‘в руках сила появилась, возмужали (букв.: руки его мясными-питательными стали)’;
10. *Кол росах* ‘дом-развалюха (букв.: дом в лохмотьях, обвалившийся)’;
11. *Куль наер а́ги* ‘злая женщина (девушка) (букв.: Куля духа дочь)’;
12. *Лы́лыу ся́нси войти на́й* ‘словно живая птичка – так хороша его жена’;
13. *Лэ́ге лё́ньсь турн я́ктувес* ‘чуть не заплакал (кто-либо) (букв.: хвост=его плачущим горлом перехватило)’;
14. *Лю́ль турыл ро́нху́кве* ‘кричать от страха (букв.: плохим горлом кричать)’;
15. *Ман тэ́лум на́й-а́ги, ман тэ́лум о́тыр-а́ги* ‘что за выросшая героиня, что за выросшая богатырша’;
16. *Ман тэ́лум на́й-хум, ман тэ́лум о́тыр-хум, мунт тэ́м пу́лэ та́ра на́нти* ‘что за выросший герой, что за выросший богатырь, что недавно съел – насквозь просвечивается’;

-
-
17. *Мѣуквапай* ‘большой Менкв, огромнейший’;
 18. *Мѵлхѵтал тѣм рѣгѣтыл ѣл-хуяс* ‘не поевши лёг спать (букв.: с теплом вчерашней еды спать лёг)’;
 19. *Намыу-суйиу ѵтыр* ‘известный, именитый, знаменитый богатырь (букв.: именитый-звонкий богатырь)’;
 20. *Нау номтын патнувын ке* ‘если тебе понравилась (букв.: если бы она в твой ум попала)’;
 21. *Нѣлыу суй ат суйтыс, палиу суй ат суйтыс* ‘стоит мѣртвая тишина (букв.: не слышно звука носа, не слышно звука уха)’;
 22. *Нѣхс питил, ѵй питил лѣнтпийима* ‘постелено с любовью (букв.: устлана, словно соболиное гнездо, словно звериное гнездо)’;
 23. *Нѣлум ѵянѣ хосыгхатууке патсыт* ‘проголодался (букв.: язычные червячки пошевеливаться стали)’;
 24. *Нѣра тѵвллил, пѣсса тѵвллил манумтѣн* ‘на шкурки для обуви, на шкурки для рукавиц разорвите его’;
 25. *Рохтум рѣгыл* ‘теплом страха’;
 26. *Сагу ѣнѵкай хѵнтыгласум, ѣтыу ѣнѵкай хѵнтыгласум* ‘красивая, хорошая служанка (букв. находил себе с косами служанку, с густыми волосами служанку)’;
 27. *Сѣтма, хѵтма паттан ѣл та вѣрхаты* ‘хорошо спряталась (букв.: на седьмое дно, на шестое дно глубоко забирается)’;
 28. *Сома сысѣн, соргѣн хартыглаве* ‘еѣ всю выворачивает (букв.: словно спину еѣ, живот еѣ дѣргают)’;
 29. *Сома нѣйѵу каркмакве* ‘трудолюбивая, проворная хозяйка (букв.: словно огонь, проворная)’;
 30. *Сѵрниу кѣтуп, сѵрниу лѣглуп хум* ‘человек с золотыми руками, с золотыми ногами’;
 31. *Суп ѣтим, нѣлм ѣтим* ‘потерял дар речи (от страха) (кто-либо) (букв.: рта нет, языка нет)’;

32. *Сўпе ўйрись хольт лўйги* ‘говорит без умолку (кто-либо) (букв.: рот=его птичке подобно щебечет)’;
33. *Сўпнёлумтāl та ўнлы* ‘сидит молча, тихо (букв.: без рта, без языка сидит)’;
34. *Сыманэн сяргууқв патсыг* ‘сердца их стали жечь’;
35. *Сымтāl, майттāl хум* ‘человек без сердца, без печени’;
36. *Сыслув (сыплув) āгитэ* ‘дочь, сидящая на шее, нахлебница (букв.: позвоночника (спинной кости) (шеи) дочь его)’;
37. *Сыс пōйкилум холас, мāгыл пōйкилу холас* ‘у меня силы иссякли (букв.: сила спины закончилась, сила груди закончилась)’;
38. *Сэмьл сагна ур Мисхум хўрум бтыр* ‘с чёрными косами горные Мисхумы три богатыря’;
39. *Сягтум кāt, сягтум лāгыл та минас* ‘радостный ушёл (букв. с радостной рукой, с радостной ногой ушёл)’;
40. *Та мат нёлкапайн сāsнёл хурина!* ‘Какой у тебя носище. Как нос берестяной маски’;
41. *Та сам капаяегн тай тэгьг-аэг!* ‘ведь глазища твои вот съедят, проглотят! Т. е. злобно, с яростью глядит’;
42. *Тав ман нёвлиу сāt мўйлэгыт, тав ман лувуу сāt мўйлэгыт* ‘пируют долго (букв.: то ли мясную неделю пируют, то ли костную неделю пируют)’;
43. *Тав сэмьл сахил блы, яктым нёплув сахил* ‘на ней чёрная сахи, сахи с орнаментом из неблюя’;
44. *Таквсы ўйрись, тўя ўйрись луйман нэ* ‘как осенняя птичка, как весенняя птичка, чирикающая женщина’;
45. *Тāнанылн хор, тай вōй раклōмт хольт тахыс* ‘для них что рыба, что жир, словно маленькие кусочки проскочили’;
46. *Ты хумин вāt нам бньси* ‘У этого мужчины тридцать имён’;
47. *Ўльпаййв латау āви, нāнқийв латау āви* ‘крепкие двери (букв.: добротные двери из кедра, добротные двери из лиственницы)’;

-
-
48. *Ўля виттāl колт б̄лнэ х̄бн āги* ‘царская дочь, сидящая взаперти (букв.: в доме без огня, в доме без воды)’;
 49. *Ўринĕква хольт р̄б̄нх̄им та минас* ‘словно голосом вороны громко ругаясь, крича ушёл’;
 50. *Хансау пик* ‘пёстрый бык’;
 51. *Хансау лув* ‘пестрый конь’;
 52. *Хасьлум турыл та р̄б̄нх̄ыс* ‘рваным голосом кричал’;
 53. *Хотталь суге холнэ мус та минаме суйтыс* ‘куда-то, пока звук не закончился, слышно было’;
 54. *Хўрум арсын сагна хум* ‘мужчина с косами в три аршина’;
 55. *Эрыг тотуңкве, м̄йт тотуңкве л̄аввес* ‘быть человеком песни, быть человеком сказки предназначено ему быть’;
 56. *Эрыг хум, м̄йт хум* ‘человек песни, человек сказки’;
 57. *Ялың энтап* ‘священный пояс охотника’;
 58. *Юнтуп яныт хум* ‘мужчина ростом с иголочку’.

Литература

1. Колисниченко О. Развитие связной речи дошкольников посредством сказки. – <https://love-dacha.ru/diplom-razvitiye-obraznoy-rechi-sredstvami-russkoy-narodnoy-skazki/> (дата обращения: 21.11.2020).
2. Егорова О. А. Эпитеты как образные средства характеристики персонажей английских сказок и англо-шотландских баллад // Филологический аспект. – 2018. – № 1. – С. 35–42.
3. Егорова О. А. К вопросу о национальном своеобразии начальных формул сказок Британских островов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 4 (70). – С. 86–90.
4. Пропп В. Я. Фольклор и действительность (Избранные статьи). – М.: Наука, 1976. – 325 с.
5. Пропп В. Я. Морфология сказки. – М.: Наука, 1969. – 168 с.

-
-
6. Пропп В. Я. Русская сказка. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1984. – 335 с.
 7. Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с.
 8. Именитые богатыри Обского края / Под ред. С. С. Динисламовой. – Тюмень: Формат, 2018. – Кн. 4. – 214 с.
 9. Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.
 10. Динисламова О. Ю., Динисламова С. С. Образ красивой женщины в мансийской и русской фразеологической картине мира // Вестник угроведения. – 2019. – Т. 9. – № 2. – С. 207–222.
 11. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с.
 12. Конькова А. М. Сказки бабушки Аннэ / А. М. Конькова. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2001. – 120 с.
 13. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / Авт-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 176 с.

**Творчество исполнителя священных песен
медвежьих игрищ
Андрея Александровича Ерныхова**

Р. М. Потпот,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и
разработок, г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. Статья посвящена творческой деятельности носителя, исполнителя хантыйского фольклора Андрея Александровича Ерныхова. Он является единственным на сегодня исполнителем песен из цикла медвежьего праздника на казымской территории. Его искусство связано также с исполнением личных песен, легенд, быличек и песен из цикла медвежьего праздника.

Ключевые слова: исполнитель священных песен, казымские ханты, носитель фольклора, хантыйский фольклор.

Андрей Александрович Ерныхов родился 12 августа 1944 г. в семье Ерныхова Александра Григорьевича и Ерныховой (Обатиной) Евдокии Петровны во время рыболовного промысла. Окончив семь классов Казымской школы, пошёл работать учеником пастуха в оленеводство. Но после службы в армии понял, что необходимо продолжать образование. Поступил на заочное отделение заготтехникума в Подмоскowie. В связи с нелёгким материальным положением ездить в Москву оказалось накладным, поэтому поступил в зооветеринарный техникум в городе Салехарде, после окончания которого в 1968 г. был назначен заведующим зверофермой в деревне Юильск, а после управляющим юильского отделения оленеводческого совхоза. В 1978 г. переехал с семьёй в Казым, где был назначен начальником цеха животноводства. Затем в течение одиннадцати лет проработал в должности главного ветеринарного врача

в совхозе «Казымский». После ухода на пенсию стал заниматься личным оленеводством, возглавляет общину «Осетные».

Андрей Александрович с супругой Татьяной Филипповной вырастили пятерых детей, у них семеро внуков, правнучка и правнук. В 2018 г. супруги отметили золотую свадьбу.

В 1989 г. А. А. Ерныхов выступил с инициативой создания в селе Казым музея. Уволился из совхоза и начал строительство музея под открытым небом, который был открыт в 1991 г., он же стал его первым директором. С этого времени началась его активная деятельность по проведению национальных праздников и мероприятий. Ещё работая в Юильске, внимательно слушал песни разных исполнителей, посещая ритуальный праздник народа ханты медвежьих игрища, который был в годы советской власти под запретом.

В 2004 г. в детском стойбище «Нумсанг ёх», в местечке Нерса корт, были организованы обучающие медвежьих игрища, где детей знакомили с особенностями этого ритуального действия. Наряду с другими исполнителями: Тарлиным Семёном Егоровичем, Тарлиным Павлом Семёновичем, Молдановым Тимофеем Алексеевичем, Андрей Александрович впервые попробовал себя в качестве исполнителя медвежьих песен. В составе этих же исполнителей хантыйского фольклора принял участие на медвежьих игрищах 2008 г., которые прошли на стойбище Нерсагорт, в 2010 г. – в музее села Казым. А с 2015 г. стал основным исполнителем священных песен медвежьих игрищ, проводимых на казымской территории, так как Семён Егорович Тарлин, ранее исполнявший священные песни, заболел, также не стало Павла Семёновича Тарлина.

Своим главным учителем считает Тарлина Семёна Егоровича, с которым провёл несколько ритуальных обрядов – в с. Казым, на стойбище «Осетные», в д. Юильск, на стойбище Нерсагорт. Кроме того, учил песни по записям исполнителей – Тарлина Данила Николаевича, Тарлина Николая Яковлевича и других.

Андрей Александрович в столь преклонном возрасте не перестаёт учить песни других исполнителей, они с супругой постоянно слушают записи священных песен медвежьего праздника.

А. А. Ерныхов стал инициатором и вдохновителем «Школы медвежьих игрищ», которая была создана при казымском музее. Мужчины постарше вместе с Андреем Александровичем разбирают фольклорные формулы, разучивают слова песен. Молодые мужчины во главе с Тарлиным Георгием Яковлевичем учат сценки из медвежьих игрищ на хантыйском языке. Так были восстановлены несколько сенок, которые ранее были утрачены. Андрей Александрович со своими учениками участвует во всех мероприятиях, обрядах, проводимых на базе этнографического выставочного зала с. Казым. А. А. Ерныхов – один из организаторов проведения и исполнения традиционного праздника медвежьих игрища в 2015 г. на базе музея с. Казым, в 2016, 2017 гг. – на базе общины «Осетные» и в д. Русскинская, в 2018 г. – в музее с. Казым. Активно участвует в семинарах и мастер-классах: октябрь 2016 г. – г. Ханты-Мансийск «Медвежьих Игрища. Исполнители и ученики», февраль 2017 г. – п. Овгорт ЯНАО «Якты-хот. Возвращение традиций».

Фольклорный материал объёмом более 40 часов, исполненный Ерныховым Андреем Александровичем, записан такими собирателями хантыйского фольклора, как В. Д. Гатченко, Е. Д. Каксина, Р. М. Потпот, С. Д. Дядюн. У Ерныхова записаны личные песни казымских хантов, былички, песни из цикла медвежьего праздника: *луна́лтәп ар, миш ар, йакты ар, йсмән ар*. Часть этих материалов расшифрована, переведена на русский язык и внесена в программу КАМИС, однако не все фольклорные произведения, записанные у этого исполнителя, обработаны, ещё предстоит большая работа. Особенностью исполнения фольклорных произведений Ерныховым является хорошая артикуляция, чёткое произношение всех звуков.

Записанный фольклорный материал исполнителя хантыйского фольклора Ерныхова Андрея Александровича представляет большую ценность как для желающих обучиться медвежьим песням, так для исследователей хантыйского языка и фольклора. Его исполнительское мастерство имеет большое значение для потомков и хантыйской культуры в целом.

Предания о заселении территории Полноватского Приобья

Т. Р. Пятникова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. В современных условиях, когда в обществе значительно возрос интерес к истокам культуры, обращение к исторической памяти предков приобретает особую значимость. Обращение к преданиям позволяет заглянуть в далёкое прошлое жителей данного региона, лучше понять их особенности жизни и быта. В статье представлены исторические предания, связанные с заселением края, сделана попытка выявить их специфику. Источником для работы послужили полевые материалы автора, записанные в поселениях Полноватского Приобья Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Тюменской области с 1998 по 2015 г., и литературные источники. В работе использован описательно-аналитический метод.

Ключевые слова: предания, заселение, достоверность, локальный, дух-покровитель, мифологический сюжет.

В фольклоре ханты большое место занимают предания, небольшие прозаические рассказы об исторических событиях или исторических лицах. Главный их признак – это установка на достоверность, имеют локальное значение, своеобразный зачин, обозначающий время (например, во время потопа, во времена маленьких лодок и т. д.), место действия, являются импровизационным жанром. Наиболее распространёнными являются зачины, подчёркивающие, что действие происходило в очень далёкое время, *мйтты йисан, ханты йисан* ‘в какие-

то времена, в далёкие времена'. Есть предания, не имеющие зачина, то есть начинаются непосредственно с развития сюжета с исходной ситуации. Сюжетный мотив может быть разным, иметь разнообразную тематику, включая в себя и мифологические сюжеты. Рассмотрим определение термина «предание» из разных источников:

В. К. Соколова под преданием понимает «передаваемую из поколения в поколение устную народную летопись; основное назначение их – сохранить память о важных событиях и деятелях истории, дать им оценку. Доминирующей функцией преданий признаётся познавательная, эстетическая функция имела подчинённое значение. Важно было, что передать, а не как рассказать, до слушателей надо было, прежде всего, донести самый факт и его смысл» [1].

Из словаря С. П. Белокуровой: «Предание – это жанр устного народного творчества (рассказ), повествование о реальных людях и событиях прошлого, сведения о которых необходимо было передать последующим поколениям. Однако сюжет предания обычно не развёртывается в сложную цепь событий, как в сказке, а строится на одном эпизоде, как правило, всегда ярком и необычайном. Источником преданий являются рассказы очевидцев, однако, передаваясь из уст в уста, предание удаляется от фактической первоосновы, подвергается вольной поэтической интерпретации, тем самым сближаясь со сказкой и легендой» [2].

Сами исполнители фольклора предания на хантыйском языке называют *йис нутър* ‘старинный рассказ’, подчёркивают, что в них говорится о давно прошедших событиях. Они содержат информацию по истории народа, живущего на данной территории, о миграциях, что свидетельствует о взаимодействии с другими народами. Например:

«Жил в берёзовом мысу мужчина (окрестности п. Берёзова). Однажды пошёл на берег, видит, по реке плывёт плот. На плоту шалаш. Вышли на берег мужчина и семь сыновей. Ищут места

для проживания. Отец отправляет сыновей в разные места, они становятся основателями поселений: Резаны, Чуэли, Пашторы, Войтехово, Тугияны, Сури, а сам отец остался в окрестностях Берёзова» [ПМА 1]. Возможно, поэтому до недавнего прошлого жители этих поселений проводили совместные массовые обряды. Судя по преданию, мужчины ищут места для проживания, становятся основателями поселений на данной территории, впоследствии к ним присоединяются и другие родственники по духу-покровителю из других земель.

В предании о переселении народа *пастэр* и образовании деревни Пашторы говорится: «Далеко на юге, там, где берёт начало река Обь, жили когда-то предки народа Пастэр. Однажды двое пошли на охоту, наткнулись на лося. Начали его преследовать. У первого человека Пастэр были крылья, он гнался сверху, у второго были только ноги, преследовал зверя по земле. Крылатый долго гнался за лосем, наконец, догнал, бросил копьё. Снял шкуру с лося, обрезал спиной жир, оставшееся мясо прикрыл ветками, затем отправился туда, откуда пришёл. Ему повстречался человек Пастэр, который бежал, и говорит ему: “Я лечу домой, а тебе, если нужно мясо лося, то иди и бери. Когда я возвращался, то черкнул крылом по снегу, найдёшь по моему следу мясо лося”. Когда пеший Пастэр нашёл мясо лося, подумал: “Моя родина осталась далеко позади. Когда же я смогу пешком до неё добраться? Земля есть и здесь, рыба есть, дичь есть. Останусь здесь”. Свою прежнюю родину он вскоре и забыл. От этого человека произошёл народ Пастэр» [3]. Как отмечают учёные-исследователи, любой народ, обживая новые места, даёт рекам и населённым пунктам привычные названия со своей прежней родины. О том, как они находили своих родственников на других землях, информанты рассказывали: «По пути следования на деревьях делали затёсы и на них вырезали родовые знаки [в литературных источниках – тамга]». Это можно сравнить с современными указателями на дорогах.

В предании об основании поселения Чуэли повествуется, что «во время потопа два брата с семьями на плоту спустились по течению. И причалили там, где Тоготская Обь впадает в Малую Обь. В устье Малой Оби есть высокий берёзовый остров, там они натянули полог, сшитый из кожи налима. У мужчин были длинные косы. ...» [ПМА 2]. Что касается этимологии топонима Чуэли, то он имеет коми происхождение [4, с. 235].

О поселении Сури В. Н. Чернецов в 1937 г. записал родовое предание: «Некогда сын пельмского Торума пришёл сюда с Пельма, а за ним пришли и люди, которых привела сюда собака. Они нашли своего пупуха и поселились здесь жить» [5, с. 224]. «От мансийского человека род пошёл, имя его – Ольсин. Род имеет три имени: одно – Ольсин, одно – Торосев, одно – Сюмин (Чумин), приходились родными братьями» [6, с. 433]. Весь род жил нераздельно, но впоследствии часть рода должна была выселиться и образовать *Йилп кэрт* ‘Новое поселение’ – Новые, Новинские. Это было связано с тем, что селение Сури стояло в стороне от зимнего тракта и неудобно для «ямской гоньбы» [6, с. 430]. Ользины остались в поселении Сури, впоследствии были записаны как ханты, Торочевы и Сюмины переехали в Новинские – манси [ПМА 5, 6, 7].

Предания о военных столкновениях переселенцев с ненцами: «*Ай хопай йисан* ‘во времена маленьких лодок’. Когда ненцы пришли с войной, *Наварт лэух аки* ‘Божество в образе лягушки’ жил на противоположном берегу реки Обь деревни Тугияны, делал лодку-долблёнку из цельного дерева. Инструмент, которым он работал, назывался *керан* ‘тесак’. Когда ненцы напали, он бросил тесак и убежал. Впоследствии сопку стали называть *Керан вэцкум союм* ‘Сопка, где у подножия был брошен тесак’. От напавших ненцев он превратился в лягушку и нырнул в воду, как только появлялся на поверхности, его закидывали стрелами. Сбежал на другой берег реки, южнее деревни Тугияны, где находились два других божества: один *Тови хэрэв*, *сүс хэрэв*

вотман аки ‘Весенним-ветром, Осенним-ветром-обдуваемый-дядя’ (дух-покровитель рода Себуровых), второй *Найлы-ёхэй, Вэртлы-ёхэй-талмаж аки* ‘Невидимое-божество, Невидимый-дух-натягивающий-тетиву-лука-дядя’ (дух-покровитель рода Гришкиных). Три божества собрались вместе, впоследствии это место стало святым. Затем ненцы придут к ним. ‘Невидимый-дух-натягивающий-тетиву-лук-дядя’ как натянет тетиву, пустит стрелу, сразу 4–5 ненцев на одну стрелу нанизывает. Оставшиеся ненцы испугались, сбежали. Далее: ‘Божество в образе лягушки’ пошёл искать себе новое место для проживания» [ПМА 3, 4]. Возможно, следующее предание связано с этим же божеством и является продолжением.

В окрестностях бывшей деревни Сури, на горной речке *Сури юхан*, на берегу лежит камень *Юрн ими* ‘Ненецкая женщина’. История такова. «В какие-то времена, будто, прячась, ненецкая женщина ходила. У неё было семь сыновей. Их стали преследовать, сыновья отстали и их убили. Женщина бежала по краю высокой сопки, на руках у неё были мешки (*тучау хир*) с швейными принадлежностями. Она бросила один мешок, потом второй, они скатились на берег и превратились в камень, теперь камни называют *Юрн ими тучау хирён* ‘Ненецкой женщины мешки со швейными принадлежностями’. Чуть дальше женщина скатилась с сопки на берег. У воды её догнали и спину рассекли мечом крестообразно. Она превратилась в камень. После на стволе дерева вырезали головы семерых сыновей ненецкой женщины и поставили под большим деревом. Место стали называть *лант хэ сәнхум* ‘Сопка семи мужчин’. Сейчас эта сопка обвалилась, а камни до сих пор лежат на берегу» [ПМА 5, 6, 7]. Духом-покровителем бывшего поселения Сури является ‘Божество в образе лягушки’, в молитвах его называют *Мўв хотумтум аки* ‘Землю отвоевавший дядя’ (дух-покровитель рода Пятниковых). Предания имеют топонимический мотив.

Предания рассказывают о возникновении хантыйских поселений на данной территории, а заселение носило как военный, так и мирный характер. Мотивы войны с ненцами настолько традиционны, что запечатлены в названиях местностей, гидронимов, с ними связано образование святых мест и т. д. Приведённые примеры подтверждают данные литературных источников, что не ненцы теснили угров (ханты и манси) с занимаемых территорий, а, наоборот, они осваивали приобские территории, прежде населённые ненцами. Переплетение мифологических элементов с вполне возможными жизненными ситуациями – явление традиционное в хантыйских преданиях.

У ханты любая местность, сопка, речка, имеет свою историю, обрамлённую народной творческой фантазией. В связи с чем одно и то же поселение могло иметь несколько названий. Например, поселение Вежакары получило одно из своих названий от сопки на противоположном берегу реки Обь, напоминающей бегущую лошадь, *Мянтыен лови хурал вои, хэхял лови хурал вои* ‘В образе идущей лошади поселение, в образе бегущей лошади поселение’. Само название Вежакар даёт языковую информацию о взаимодействии народов на данной территории. -Кар – согласно источникам, имеет коми происхождение и означает ‘город’ [7, с. 68]. В данном регионе было несколько поселений с частью сложного слова -кар, например, Нарыкар, Люликар, можно сравнить с названием города Сыктывкар в Республике Коми. Данная территория в прошлом была местом постоянного контакта народов ханты, манси, коми, ненцев. Быстрые ассимиляционные процессы и другие факторы привели к сложению здесь хантыйского населения, в быту и культуре которого прослеживаются сегодня следы межэтнических контактов.

В исторических преданиях наиболее полно сохранилась память народа о прошлом его малой родины, истории предков. Основывающиеся на многовековой традиции, они отражают различные аспекты социально-общественной жизни и истории

данной территории. В преданиях рассказывается о значительных событиях, имевших место в действительности, об отдельных личностях, сыгравших памятную роль в судьбе своего рода. Особое отношение к первопоселенцу было связано и с культом предков: согласно народным представлениям, после своей смерти он становится духом-покровителем своего рода, поселения, с ним связывают происхождение своей фамилии, свою родословную. Среди ханты до настоящего времени сохранилась многовековая традиция почитания предков.

Информанты

ПМА 1. – Запись 1998 г. с. Полноват. Информант Лельхова Ирина Прокопьевна, 1922 г. р.

ПМА 2. – Запись 2006 г. с. Полноват. Информант Куриков Степан Семёнович, 1936 г. р.

ПМА 3. – Запись 2001 г. д. Тугияны. Информант Гришкина (Лельхова) Пелагея Алексеевна, 1932 г. р.

ПМА 4. – Запись 2006 г. с. Полноват. Информант Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, 1924 г. р.

ПМА 5 – Запись 2001 г. д. Тугияны. Информант Гришкин Илларион Николаевич, 1932 г. р.

ПМА 6. – Запись 2004 г. с. Полноват. Информант Ользина Матрена Григорьевна, 1930 г. р.

ПМА 7. – Запись 1998 г. д. Тугияны. Информант Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, 1924 г. р.

Литература

1. Соколова В. К. Соотношение национальных и общих элементов в преданиях / В. К. Соколова // Проблемы фольклора. – М.: Наука. 1975. – С. 221–227.

2. Белокурова С. П. Словарь литературоведческих терминов. – СПб.: Паритет, 2006. – 314 с.

3. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. – 648 с.
4. От Казымской волости до Белоярского района / Авт.-сост. В. М. Куриков. – Ханты-Мансийск: ИИЦ Югра ям путар, 2008. – 384 с.
5. Источники по этнографии Западной Сибири / Сост. Н. В. Лукина, О. М. Рындина. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.
6. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука; Глав. ред. восточной литературы, 1990. – 568 с.
7. Очерки истории Коды. – Екатеринбург: Волот, 1995. – 192 с.

Синкретизм человека и природы в фольклоре хантов Полноватского Приобья

Т. Р. Пятникова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Белоярский, Российская Федерация*

Аннотация. Работа посвящена актуальной на сегодняшний день проблеме – отношению человека к природе. На конкретных примерах показаны нравственные ориентиры коренного населения, его понимание и бережное отношение к окружающей среде. Основными источниками для написания данной работы послужили полевые материалы автора, собранные в поселениях Полноватского Приобья Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Тюменской области в период с 1996 по 2016 г., а также ранее опубликованные материалы. На основе анализа представлений хантов Полноватского Приобья делается вывод, что фольклор и повседневный быт являются уникальным средством для передачи народной мудрости из поколения в поколение и воспитания детей на начальном этапе их развития, формирования у них бережного отношения к природе. В работе раскрывается слитность человеческого и природного миров среди коренного населения.

Ключевые слова: ханты, природа, фольклор, представления, обряд, запреты.

Народ ханты, живя в окружении лесов и рек, глубоко чувствует и знает природу. Его фольклор включает в себя различные жанры, через которые передаются важнейшие представления о главных жизненных ценностях, где ярко и живо описывается природа, по отношению к которой используется множество эпитетов.

Окружающий мир в фольклорных произведениях полностью слит с миром человека. Хотя в сказках героями являются звери, птицы, в них легко угадываются человеческие черты. Наши предки, наделяя природные явления человеческой сущностью, постоянно ищут в них аналогии со своей жизнью. Приведу в пример фрагмент песни, где человек свою жизнь сравнивал с птичьей парой, семью – с гнездом птицы. При приближении родов женщина говорила: «Тыхӕл верты нурая щи йис ‘Гнездо делать пора настала’» [1, с. 45].

<i>Тухӕн сыры ай войиет, кӱрӕн сыры ар войиет, Тыв па юхы(и)я.л.мел, тыв па .латы(и)я.л.мел. Тыхӕл верты юхӕтмел, нушӕх пунты юхӕтмел. Ма ищиты, ищиты, ищиты щи ма вӕллум, Пилем тила(а) омӕслум, пилем тила ма вӕллум...</i>	Крылатые птицы, с ногами множество птиц, Сюда прилетели, здесь приземлились. Гнездо делать прилетели, яйца откладывать прилетели. Я также, также, также и я живу, Со своей второй половинкой сизу, со своей второй половинкой поживаю... (ПМА 1).
--	---

И это понятно, природа являлась источником жизни.

В настоящее время представители коренных народов, живущие в городах и посёлках, связаны с природой и родными местами больше, чем может показаться со стороны. Их обращение к экологическим традициям является одним из путей сохранения своей идентичности в этнической среде, воспоминания о родителях, о прошлой жизни. Сегодня отношение к природе становится той границей, которая отделяет местное население от приезжих. Во время бесед с информантами старшего поколения, проживающими в городе у детей по состоянию здоровья, они всегда, так или иначе, возвращались к отношениям

с природой, осуждали приезжих за их отношение к природе. А. В. Лельхова рассказывала:

«Мы с детства видели отношение людей старшего поколения к природе. Верю, что природа живая, к ней надо относиться с добротой. Живя в городе всегда, когда мне это удаётся, в знак благодарности природе делаю угощение, прошу прощения от имени всех людей за плохое отношение к ней. Мне больно смотреть, когда люди добывают больше, чем надо. Приезжие начинают собирать ягоду, ещё не поспевшую, да ещё комбайнами. И каждое лето жалуются, что нет ягод. После себя в лесу оставляют разбросанный мусор, пустые бутылки» [ПМА 2].

Дети коренных жителей с детства усваивали правила поведения в лесу. Наблюдая за взрослыми, слушая сказки и разные истории, они постепенно постигали «что такое хорошо и что такое плохо». В тайге, в лесу и на воде были такие места, где не охотились и не ловили рыбу. А когда были неурожайные годы, только тогда в тех местах промышляли. Вспоминали жительницы из бывшего поселения Суры Н. Ф. Головина и Л. Г. Лельхова:

«У нас было место, куда в детстве любили ходить. Пешком ходили до озера, где росли высокие, развесистые кедры, шишек на них было много и большие. В озере плавали лебеди, утки. Они совсем не боялись, потому что там никто не ходил. Нам нравилось наблюдать за ними. Когда дома взрослые видели шишки, они догадывались, откуда это, и ругали нас за то, что тревожили зверей, птиц и их потомство. В места размножения зверей и птиц нам не разрешали ходить» [ПМА 3, 4].

Коренные жители были, образно говоря, «стихийными экологами», условия существования принуждали их к рациональному использованию по мере возможности окружающей природы. С промыслами связан и духовный опыт народа, позволивший им, несмотря на несколько столетий непрерывной охоты, рыболовства, собирательства, сохранить животный мир и окружающую природу на территории своего

расселения. Некоторые животные и птицы являлись объектами почитания, в честь которых устраивались празднества, например, медвежьи и росомашичьи игрища, совместная трапеза при ловле первого осетра и т. д., или считались предками рода, их не добывали. Моральные установки исключали бесцельное уничтожение промысловых животных и рыб. Они добывали ровно столько, сколько было необходимо семье.

По народным представлениям, успех промысла зависел от отношения духов-хозяев леса и хозяина вод, которые воспринимались как живые существа, с ними связаны многочисленные табу, приметы, поверья. Отношения с ними строились на базе взаимного дарения. Человек приносит им жертву, делает угощение и получает за это во время охоты и рыбной ловли дичь или рыбу, как ответный дар [2]. Эта взаимозависимость ведёт к принципу: разрушая природу, разрушают самих себя. Люди верили, что природа наделена чувствами. На этом убеждении основана вера, что человек до определённой степени может влиять на природу и её явления, изменить погоду при помощи словесного обращения, например, чтобы выглянуло солнце, обращались к божеству в образе гагары:

Карт тохтӑн акем ики! Тормен кея, Кӱрсэн кея, хӑтлӑн ат етл. ‘Железная гагара, дядя по отцу! Небесного отца моли, Курс Тэрума моли, чтобы солнце выглянуло’ [ПМА 5]. Или: *Нюхс кӱниш кӱшлӑм, вой кӱниш кӱшлӑм, акем ики елсай эвӑлт ким ета.* ‘Соболиными когтями, звериными когтями исцарапаю, тучи разорви, из дядиных штанов выходи’ [ПМА 6].

Согласно представлениям, будто, когда нет солнца, это Пӑлӑн аки (хозяин туч) спрятал в штаны. Чтобы не было дождя, на тучу направляли железный предмет (топор, нож) лезвием вверх со словами:

«Акем ики! Нӑн йишкис хунэн па тахий ат похӑнл ‘Дядя (по отцу)! Твой водяной живот пусть в другом месте лопнет’» [ПМА 5].

Чтобы наступили тёплые дни, делали так:

«*Хоюм сэна пуня́л на ци темя́л, ци темя́л “Лоц пя́лэ нух юва. Лоц пита. Лоньца юва, лоньца юва. Эвен, пухен мўв хя́рийн шэшилэ́ты ци потлайт”* “Золу сыпали в какой-нибудь сосуд и, на улице разбрасывая горстями, приговаривали: “Снеговая туча, появись. Снег, падай, снег, падай. Людям по земле холодно ходить”» [ПМА 1].

Чтобы выпал снег, приговаривали: «*Лоньцие лип, лип, лип ‘Снежок, падай, падай, падай’*» [ПМА 5]. Когда падает снег, становится тепло.

В представлениях ханты вода связывается с мотивом рождения новой жизни, с плодородием. Вода является первоосновой и источником жизни. Имеет сакральное название *яцты ут* ‘то, что пьют’ и считается одним из сильнейших персонажей, так как может брать верх над богиней Огня, которая считается выше (сильнее) ста духов. Огонь можно затушить водой, но разбушевавшуюся водную стихию ничем невозможно остановить. Управляет водной стихией *Йиук вэрт ики* ‘Водный дух-мужчина’, распоряжается водой, создаёт рыб, велит рыбе ходить туда-сюда. Его воле приписывают все явления, происходящие с водой (наводнения, создание волн на реке, тушение огня). Чтобы умиловить его, делали угощения, жертвоприношения [1, с. 29].

Земля воспринимается как Мать, она источник жизненных благ *лўв мўнев лантйя́лэ* ‘она нас кормит’. Имеет сакральное название *пэ́рнты А́нкев* ‘Мать, по которой топчемся’, имеет множество эпитетов, с ней связано множество запретов, обрядов, поверий.

В народных представлениях деревья воспринимаются как живые существа, они чувствуют, с ними связаны многочисленные табу, приметы и поверья. Перед тем как рубить дерево, его гладят, разговаривают с ним, просят прощения, что в этом есть необходимость. Некоторые из них рассматриваются как

воплощение духов-покровителей местности. Таким деревьям отводилась священная территория, где оказывали определённое почитание, считалось, что в этом месте обитает дух-хозяин местности, что это его дерево для вывешивания жертвенных даров [3]. Неприкосновенность мест поклонения соблюдается неукоснительно и повсеместно до сих пор и молодым поколением. В то же время места поклонения являются эталоном экологической чистоты и могут служить образцами для восстановления окружающих их ландшафтов и свойственных им видов животных. Так как в таких местах запрещалось собирать дрова, рубить деревья, промышлять.

Роль человека, ведущего традиционный образ жизни, активна, и любое его действие или бездействие вызывает ответную реакцию природы. Когда люди по тем или иным причинам перестают осваивать землю, заботиться о ней, это отражается на природе и её живых существах, которые тоже начинают испытывать изменения. По высказываниям информантов, если в «песне ворона» поёт: «До моего прилёта оленя добывающие мужчины пусть оленя добудут, лося добывающие мужчины пусть лося добудут, на месте свежевания оленя, на месте свежевания лося, пролетевшая дальнюю дорогу, проголодавшаяся, голод там утолю!» [1, с. 23], то теперь вороны обитают в городах, кормятся из мусорных баков остатками пищи, купленной в магазине, а не остатками от охотничьей добычи.

Характерной чертой местного населения в прошлом была и расчистка завалов на речках: «Редкий человек пройдёт мимо образовавшегося на реке небольшого завала и не расчистит его» [ПМА 8]. Конечно, он при этом не думает об экологичности своих действий: так сделал бы любой другой на его месте. Коренные жители замечают, что некоторые речки стали мелеть, так как многие из них разбиваются на множество мелких рукавов. Это происходит из-за того, что во время паводков подмывает деревья, и они падают в реку, создавая преграду течению. Раньше люди

расчищали русло реки, чтобы в её верховья беспрепятственно могла пройти рыба и, следовательно, вернуться на будущий год. Так они заботились о своём будущем. Ведь отношение природы к человеку зависит от его поведения.

Сегодня взаимодействие с природой для коренных жителей имеет всё более опосредованный характер. Для охоты и рыбалки необходимо иметь разрешения от государственных органов, которые формально претендуют на нишу, традиционно принадлежащую духам-хозяевам леса или самой природы, нужно отстаивать свои права на традиционное природопользование перед лицом сильных конкурентов: промышленных компаний, администраций. Все эти обстоятельства сказываются на трансформации экологических традиций, культуры. Изменение психологии, смещение традиционных ценностей в сознании человека тоже сказываются на состоянии природы. Коренные жители жалуются:

«...Совсем мало рыбы добыли. Или природа изменилась? Она как не изменится, ведь люди жадные стали. Нас природа казнит за жадность. Природа умеренно, постепенно всё даёт, даром. А у нас стараются истребить, искоренить всё, а о завтрашнем дне не думают» [ПМА 2, 7].

Жадность здесь понимается как отход от принципа «достаточности», свойственного в прошлом всему коренному населению Севера.

Как показывает жизнь, свойственное коренным жителям мировоззрение сохраняется, даже если они переходят в новые экономические модели. Некоторые элементы некогда стройной мировоззренческой системы, которая воспроизводилась в обрядовой практике, в какой-то степени всё ещё живы.

В настоящее время взаимоотношения человека и природы носят сложный характер и нуждаются в тщательном изучении. Успехи человека в потреблении природных ресурсов зависят от познания законов природы и умелого их использования. Человечество

как часть природы может существовать только в постоянном взаимодействии с ней, получая всё необходимое для жизни.

Полевые материалы

ПМА 1. – Запись 2002 г. д. Пашторы. Информант Лельхова Ульяна Павловна, 1922 г. р.

ПМА 2. – Запись 2004 г. г. Белоярский. Информант Лельхова (Федотова) Акулина Васильевна, 1923 г. р.

ПМА 3. – Запись 2006 г. п. Березово. Информант Головина Нина Фёдоровна, 1939 г. р.

ПМА 4. – Запись 2006 г. п. Березово. Информант Лельхова (Ользина) Лидия Григорьевна, 1940 г. р.

ПМА 5. – Запись 1998 г. д. Тугияны. Информант Пятникова (Ользина) Евдокия Григорьевна, 1924 г. р.

ПМА 6. – Запись 2003 г. с. Полноват. Информант Ользина Матрёна Григорьевна, 1930 г. р.

ПМА 7. – Запись 2005 г. с. Полноват. Информант Ользина (Гришкина) Матрёна Алексеевна, 1924 г. р.

ПМА 8. – Запись 1998 г. д. Тугияны. Информант Гришкин Илларион Николаевич, 1932 г. р.

Литература

1. Пятникова Т. Р. Традиционные обряды хантов усть-казымского Приобья. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 80 с.

2. Пятникова Т. Р. Обряды как связующее звено между миром природы и человеческим обществом // Современные научные исследования и разработки. – 2018. – № 9 (26). – С. 331–335.

3. Пятникова Т. Р. Растительный мир в верованиях хантов усть-казымского Приобья // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. науч.-практ. конф. IX Югорские чтения (20.12.2012, г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Технополис, 2012. – С. 172–181.

**Олень как ценность
в хозяйстве и художественном сознании
(проза Еремея Айпина)**

А. Н. Семёнов,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

*И снова голосом серебряным олень
В зверинце говорит о северном сиянье.*

Анна Ахматова

*Предзимняя душа, как тундровый олень,
Стремится к полюсу, где льдов седая лень.*

Николай Клюев

Северный жался ко мне олень.

Годы летели прочь.

Я видел в жизни вечный день

И видел вечную ночь...

Лев Ошанин

Олень является одним из важнейших звеньев традиционного жизненного уклада народа ханты, одним из наиболее часто встречающихся персонажей устного народного творчества. В преданиях и мифах, сказках и легендах, пословицах и поговорках человек использует оленей как вид транспорта, для приготовления одежды и обуви, их шкуры использует в качестве защиты от холода, любит их красотой и грацией. Человек окружает оленей заботой, охраняет от хищников и болезней. Есть в хантыйском фольклоре такой сказочный персонаж, как Karti

вйль, что означает *железный олень*. Под таким наименованием скрывается человек.

Количество оленей является показателем состоятельности таёжного жителя, рода, как, например, в сказке «Северный богатырь»: «Был однажды богатый человек. Был ли этот человек давно богат или недавно богат, но был он очень богат, много у него было северных оленей. Много тысяч оленей [имел]...» [1, с. 74].

Оленей может быть такое множество, что они смотрятся, как настоящий кедровый остров. Так, например, выглядят олени в «Сказании о сыне Вунайты». Бывший в пути три ночи и три дня мужчина «выехал на болото с редкими деревьями, смотрит – чёрный остров кедровых деревьев. Поехал туда, к острову поехал. Приблизился, оказывается, что нет никакого острова. Это крутится оленьё стадо Тунгкас ики, столько много оленей, такое большое стадо...» [2, с. 11].

Олени могут приходить на помощь людям, когда тем грозит опасность. В сказке «[Как] Ай мощнэ, Ай мощхо [спаслись от ненцев]» к людям приходит «с гладкими развесистыми рогами большой олень, голову опутив, стоит, шею наклонив, стоит. Говорит [олень]:

– Ай мощнэ, хозяйка! Спину [имеющая] деревня, за спиной [деревни], спину [имеющий] город, за спиной [города], множество ненцев, [так много их] как шерсти на шкуре оленя, полностью заполнили [деревню]. Снег, [похожий на] утиный пух, снег, [похожий на] гусиный пух, ненцы с собой унесут...» [2, с. 176].

Примеры обретения оленей в устном народном творчестве могут служить у ханты образцом рачительного отношения к миру природы, умения не брать лишнего, а только в таком количестве, которое может тебе понадобится, которое тебе положено. В сказке «Бубен» отец, отдающий дочь в замужество, в чужую семью, напутствует новоиспечённого зятя: «– Когда поедете, берите столько оленей, сколько за вами пойдёт. И когда соберёте

поезд из саней, вы их не трогайте. Те будут ваши, которые за вами пойдут...» [1, с. 95].

Хантыйская литература традиционно для народного сознания понимает оленей как одно из наиболее ценных явлений не только материальной, но и духовной стороны жизни таёжного человека. Олень может выступать как показатель материального достатка жизни человека: большое оленьё стадо сравнивается с тучей в небе, а движение как таковое уподобляется бегу оленей. Для лирической героини Виктории Молдановой олени стада являются неотъемлемой частью родного пейзажа:

Зелёные, бескрайние леса,
Болота, реки и озёра.
Видны вдали олени стада
На фоне утренней зари [3, II, с. 310].

Оленю даётся право судить людей порочных, как это представлено в стихотворении Владимира Волдина «Сосновый бор», где для врага и вора

Будет страшным приговор.
Лось забьёт его в упор,
И олень пронзит рогами [3, II, с. 183].
Для лирической героини Евдокии Каксиной олени
Белой, чёрной, пёстрой масти.

Они – золото живое,
Животные северных народов [3, II, с. 230].

Лирический герой Тимофея Молданова замечает, что и у соседей его народа, у ненцев, олень оказывается всегда на первом месте как главная ценность:

<...> Какие где вести и новости,
Какое бы слово они ни сказали,
Всё сердце ласкает.
Какое бы слово они ни сказали... [3, II, с. 345].

Свой взгляд на ценность оленя в мире хантыйской культуры и быта представляет творчество Еремея Айпина.

Оленья упряжка в его прозе неизменно присутствует в качестве едва ли не единственного средства передвижения таёжного человека. В таком качестве оленя использует не только коренной житель Севера, но и пришедшие в тайгу представители новой власти, нового закона, как, например, в рассказе «Божье Послание» для поимки неуловимого Липецкого ставшие «охотниками» энкавэдэ столько «оленьих упряжек замучили – никто не считал» [4, с. 116].

И в этом качестве олень выступает представителем другой цивилизации, привычным для таёжного человека, но пришедшим из другой эпохи. Эта особенность подчёркнута неоднократно, к примеру, в рассказе «Русский Лекарь», когда рассказчик вспоминает историю о том, как ханты плохо защищали свою землю от новой власти, которую не могли победить, потому что «мы на красных – с ружьём, они на нас – с пушкой или пулемётом. Мы – на оленьей упряжке, они – на самолёте...» [4, с. 134]. Такое наблюдение никак не снижает ценности оленя в хозяйстве ханты: для тех, кто помнит о трагическом противостоянии, данный факт является лишь ещё одним свидетельством того, что «красные воевали несправедливо» [4, с. 134].

В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» есть история, которую можно назвать продолжением того противостояния, о котором вспоминает герой рассказа «Русский Лекарь». В нём дядя Василь рассказывает о том, как нашёл оленя по имени Бежавший Озером издыхающим, с простреленной шеей. По характеру входного отверстия пули он понял: «“Вертолёт подстрелил, – объявил старик. – То-то всё над болотом кружил...” Видно, стреляли на чистине, открытом месте, а раненый олень убежал в сосновую гриву, куда вертолёт не мог приземлиться» [5, II, с. 265].

Ценность оленя никак не ограничивается видением в нём только транспортного средства. Герой романа «Ханты, или Звезда Утренней зари» размышляет о том, как выросли цены на оленя,

без которого таёжному человеку прожить трудно, потому что «олень не только транспорт, но и пища и одежда. Не одно столетие он возил, кормил и одевал род Медведя, Бобра, Лося и многих других...» [5, II, с. 45]. Можно добавить, что и струны смычковых и щипковых хантыйских музыкальных инструментов создавались в том числе из выделанных оленьих сухожилий. Если герои Еремея Айпина пытаются найти «следы жизни» в заброшенном селении, то среди таковых на первом месте оказывается наличие «оленьих рогов», как в повести «У гаснущего Очага».

Однако есть в самом образе айпинского оленя ещё некая притягательная сила, обладающая, например, возможностями возвращать человека к исконному образу жизни, в своё время оставленному ради, казалось бы, более интересных и перспективных занятий. Когда герой рассказа «Последний рейс» понял, «что тайга потянула его обратно на промысел зверей и птиц», то первыми под его рукой на запотевшем стекле рубки «рождались резвые олени». И «потянула, потянула решительно, настолько, что, когда грохот капитанских сапог по железной палубе вывел из задумчивости, прервал такой его творческий процесс, то герой не знал, сколько оленьих упряжек умчалось ввысь – рука ходила сама собой» [4, с. 10–11]. Показательно, что олени упряжки под рукой художника по стеклу уходили именно «ввысь», что само по себе уже подчёркивает некое возвышенное видение их, понимание по сравнению с тем, чем в данный момент занимается герой, стоящий у штурвала катера.

Если возникает мысль о том, что «и среди русских есть достойные», то одним из таких примеров оказывается «молодой человек, зоотехник, или, как мы его называем, олений лекарь», который заслужил уважение тем, что интересовался, прежде всего, оленями, а потому «между собой» таёжные люди называли его «Русским Молодым Человеком, Оленьим Лекарем...» [4, с. 124]. И такое имя, данное с заглавной буквы, звучит как почётное.

Есть своя эстетическая ценность оленя – она присутствует в том, как через его внешние признаки, детали, черты видится окружающий мир и героям, и самому писателю. Так, в рассказе «Время дождей» Вере Тарлиной, забывшей «тот день, когда продырявилось небо и наступило время кислой воды», тучи представляются «облезлыми оленьими шкурами» [4, с. 74]. Таёжный человек, попадающий в сосновый бор, под горячим солнцем слышит «жужжанье паутов», «писк комаров», но увидит в первую очередь «оленьи тропы, оленьи следы» (рассказ «Русский Лекарь»).

В повести «У гаснувшего Очага» темп звучания бубна напоминает замедляющийся темп останавливающейся оленьей упряжки: «А бубен, успокаиваясь, словно оленья упряжка, подъезжающая к дому, всё убавлял и убавлял темп» [5, I, с. 186]. Зрительные и звуковые проявления окружающего таёжного человека мира в прозе Еремея Айпина неизменно сопрягаются, ассоциируются с оленем, с его окружением и значением в жизни коренных обитателей северной земли.

В восприятии ханты олень обладает способностью думать. Герой рассказа «Русский Лекарь», рассуждая о том, как догнать сбжавших оленей, рисует целую картину того, как думает это животное, и в этой картине видится настоящее представление северного народа: «<...> Олень что думает? До дома далеко. Да ещё между мной и домом ходит чернолицый. Если пойду домой – могу попасть в его лапы. А пауты и мошкара не дают покоя, нужно всё время двигаться, бегать “комариной рысцей”. Куда идти? Куда бежать? А-а, есть тут недалеко хорошая земля – Межземельная Грива. Чем севернее, тем меньше деревьев, тем больше лёгкого ветра, тем прохладнее. Много наполненных ветром озёр, много чистых болот и соров. Довольно часто там встречаются Коорс Мив, небольшие голые сопки с округлой вершиной посреди болот, покрытые ягелем и мхами. Летом,

в комариную пору они неплохо обдуваются ветром и хороши для лёжки, для отдыха...» [4, с. 74].

Герой наделяет оленя собственной логикой в размышлениях о том, куда и почему ему надо идти, даже медведя, как человек, он не называет его настоящим именем. Перед нами не только характеристика благородного и умного животного, но самохарактеристика: так рассказывать о «рассуждениях» и «намерениях» оленя способен только тот, кто хорошо знает поведение, повадки и привычки этого животного, характер его отношений с окружающим, в первую очередь живым миром. Другое дело, что, как и люди, по мнению ханты, все олени разные. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» в связи с оценкой важности по имени Пирни (опять-таки: именно имени!) так и сказано: «<...> Какой ни есть, но олень. Олень с глазами, с ушами, с руками-ногами. Олень. Каждый олень, как и человек, очень похож на своё имя. Да, недаром она получила такое имя – Пирни...» [5, II, с. 84]. Замечание, что важность – это такой же олень «с руками-ногами», весьма показательное: ханты передние ноги у всех домашних и диких животных называют руками. Даже выбор имени оленя оказывается принципиально важным моментом в жизни ханты. Когда в хозяйстве Демьяна из романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» у оленяхи Пеструхи рождается оленёнок, то его младший сын в радости не забывает спросить: «Какое имя дали ему? Какое имя?!

– Имя?! – переспросил Демьян и, взглянув на сына и жену, предложил: – Ну, так придумайте имя! Как без имени? Без имени нельзя...

– Хорошее имя ему нужно дать, – согласилась Анисья. – Чтобы хорошо ему жилось!» [5, II, с. 87]. Мало того, что животному «без имени нельзя», и это понятно: необходимо, чтобы оно в будущем откликалось на это имя. Имя необходимо дать хорошее, «чтобы хорошо ему жилось», словно бы речь идёт о жизни человека.

И сам выбор имени оказывается не таким простым делом – в этом выборе, как и в связи с человеком, действуют свои законы: «Сын Юван перебрал все оленины имена. Но ни одно из них не подошло для оленёнка. Как тут подберёшь, коль не знаешь характер и повадки того, для кого предназначалось имя. Так ничего и не придумали. Просто называли его Пеструхи сын или Оленёночек» [5, II, с. 87]. А у Седого тот же Демьян видел животное с редким оленьим именем Чёрное Диво, и, как оказалось, имя это было семантикообразующим, соответствовало судьбе оленя.

Не каждый олень, как и человек, обладает одинаковыми аналитическими способностями: кто-то больше, кто-то меньше, и в случае, о котором повествуется в рассказе «Русский Лекарь», речь идёт о старом вожаке по имени (именно так!) Пуровский Бык, который знает время, «пути-дороги и земли», по которым уходит сам и сманивает своих товарищей.

Олени, в представлениях ханты, по характеру и манере поведения также напоминают человека, не все готовы безропотно исполнять предназначенное им дело. Из рассказа «Русский Лекарь» можно узнать, что «на снег не всякий олень пойдёт. Бывает, запряжёшь здорового и высокого быка, а он пройдёт немного по целине и ложится. И хоть убей – не встанет и не пойдёт дальше» [4, с. 146–147]. Есть олени не очень шустрые, но надёжные, бывают упитанные, крепкие телом, но слабеющие от одной-двух дальних поездок.

Олень в прозе Еремея Айпина – это не просто умное животное, но и способное с возрастом уметь, набираться жизненного опыта. Поэтому в рассказе «Русский Лекарь» герой, отвечая на вопрос Молодого Человека о том, «много ли оленей в топи попадает?», отвечает: «Взрослый олень умный: топь обходит стороной... Кто обычно вязнет на топком месте? Глупые олени – это раз. Взрослые олени, скажем, загнанные в болото медведем – это два. И неосторожные в пору, когда на урезе воды малых

зарастающих озёр появляется трава, которую у нас называют коос-пом. Эту траву очень любят олени. И в погоне за ней, бывает, олени забывают об опасности и вязнут в мягких болотах» [4, с. 130].

Не только сам олень, но и связанное с ним, его присутствием в хозяйстве таёжного человека пользуется особым вниманием, поэтому в прозе Еремея Айпина повсеместно упоминаются «разные украшения и застёжки для оленьей упряжи» [4, с. 15].

Поэтому поистине трагической выглядит история, которую вспоминает герой рассказа «Последний рейс»: «<...> В прошлую осень, в это же время, когда только начался гон, там он наткнулся случайно на два оленьих трупа – срезаны только головы и ляжки...

А олени хоры-самцы, видно, приглянулись кому-то своими ветвистыми рогами» [4, с. 15].

Нескрываемая гордость слышится в рассказах таёжного человека, когда он рассказывает о том, как ему удалось спасти оленей, уберечь их от опасности. В «Бездомной собаке» Демьян рассказывает о том, как он оказался «в большом накладе от бродячих псов», когда последние многих оленей «сожрали» и поранили. Он с особой гордостью рассказывает о том, как ему удалось оленя спасти, словно бы это главное дело его жизни: «... Осенью пришли олени, смотрю – одному разорвали кожу на ляжках. Так я эти ключья пришил, нитками их стянул. И ведь выжил мой олень!» [4, с. 106].

Основания к такой гордости есть самые убедительные: «Оленей совсем мало осталось у меня, – признаётся Демьян. – Да тут ещё машина застрелила мою важенку. Пулей. По первому снегу. По следам я всё узнал, как было дело...» [4, с. 106]. Оленей становится мало – слишком часто убивают их пришлые, бродячие люди. Олени же есть едва ли не самая главная ценность в хозяйстве, в быту таёжного человека, ценность не только материальная, но и духовная. Поэтому нельзя не гордиться тем, что ты спас даже всего одного оленя.

Герой романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Демьян не без гордости поступает с оленями по-своему, не так, как многие другие охотники. Во-первых, потому, что «в силу слишком развитой интуиции он болезненно воспринимал все боли и печали оленя и не мог поднять хорей на усталую и голодную упряжку. Не вправе был делать это» [5, II, с. 82]. А во-вторых, потому, что знал, «если не следишь за оленями, не покормишь их вовремя – так весной хоть сам в нарту впрягайся» [5, II, с. 83]. И дело здесь не только в той ценности оленя, которую можно назвать материальной, дело в ценности духовной – способности воспринимать «боли и печали оленя», как человеческие.

Ценность оленя сказывается и в том, что есть, оказывается, своя оленья удача, без которой человеку на Севере прожить, выжить практически невозможно. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» есть герой Ефим, который в своё время, «глядя на коричневошёрстного бычка у священного дерева», подумал, что остался последний олень старинной породы, и теперь впереди – «пустое пастбище», «а пустота всегда наводит тоску». А причина раскрыта другим героем романа: «Отвернулась от нас оленья удача. Каким арканом её, эту удачу, заарканить можно? – вопрошал Седой. – Кто знает?! Может, у кого есть такой аркан?!» [5, II, с. 181–182].

В прозе Еремея Айпина постоянно встречаются герои, понимающие или стремящиеся понять оленя, умеющие сопереживать его горю, стремящиеся уберечь, предостеречь от болезней и несчастий. Именно поэтому потеря оленей и даже одного оленя – настоящая трагедия в жизни таёжного человека, пережить такую утрату тяжело, а герою романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» было ещё «тяжелее, потому как потерял родоначальницу оленьего рода, надежду на завтрашний день. А впереди опять неизвестность...» [5, II, с. 361].

В повести «У гаснущего Очага» рассказчик вспоминает, как задал Отцу вопрос и получил на него более чем показательный ответ: «– А у моего Деда сколько оленей было?

– Когда мы жили здесь, было у Деда около ста оленей...

– Можно было на них прожить?

– Прожить было можно.

– Когда олений род Деда кончился?

– После того как его не стало – в тяжкие колхозные времена...»

[5, I, с. 112]. Герои романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари» Ефим и Дед, Отец и сам рассказчик из повести «У гаснущего очага» живут в одном историческом пространстве. Поэтому, если для героя романа будущее – это неизвестность, то герои повести знают, что в их будущем то, что уже случилось с «оленим родом Деда», – опустевшее селение и прекращение этого рода.

При этом Дед, о котором вспоминает Отец, «не был ни богатым, ни бедным», оленей у него было столько же, сколько «и у Прадеда» – «ни много и ни мало». Отец своими рассказами вселил в детское сознание веру в то, что «дедовская удача достанется» ему, «его единственному внуку». Более того, сын, слушая Отца, уверовал в то, «что так будет и в скором времени» [5, I, с. 113]. По детскому разумению, рассказчик «не обратил внимания» на одну выразительную деталь, которую не обошёл вниманием Отец, и эта деталь вызвала к жизни такое, к сожалению, пророческое замечание: «– Если, конечно, будет у нас Земля, – закончил свою мысль Отец и повернул голову в сторону Протоки, за которой тархтел вертолёт, летавший по буровым.

Тогда я не обратил внимания на вертолёт, беспокоивший моего Отца.

Я думал об оленях моего Деда, о его оленьем роде. Был уверен, что придёт время – и по этим зарастающим тропам побегут олени. Я слышал стук их копыт, звон их рогов, говор их между собой.

Без оленей я не мог представить тогда нашу Землю и человека на ней...» [5, I, с. 113].

Настолько ценным в понимании героев Еремея Айпина является олень, что даже поведение другого зверя, например, медведя, ханты привыкли оценивать по его отношению к оленю. В «Русском Лекаре» есть показательный эпизод. Осип, нашедший следы недавно прошедшего медведя, поясняет напарнику, что, если медведь, которого по народной традиции герои называют «чернолицый», нагрешит, о чём свидетельствует оставшаяся «в его пироге... оленья шерсть», то ему придётся ответить за это перед человеком. В случае, описанном в рассказе, таковой не было, а потому: «— Стало быть, его совесть чиста?

— Чиста.

— Тогда пусть живёт! — улыбнулся мой спутник» [4, с. 136].

То внимание и почитание в прозе Еремея Айпина всего, что связано у хантыйского народа с оленем, объясняется тем, какую ценность он имеет в жизни человека во всех его делах, в любое время года, а особенно зимой, которая, как известно, долгая и суровая: «<...> Зимой всё держится на оленях. Рыба ловится хорошо, её в мешки затаривают и на оленях вывозят либо в обской посёлок Локосово, либо в город Сургут. Этих оленей называем грузовыми. Тут нужны только сильные быки. Сено с болотных озёр тоже вывозят на оленях. И вывозят всю зиму, потому что коров — целое стадо. И лошадей — целое стадо. Сколько им кормов-то на зиму нужно?! Начальство колхозное на разные собрания вози в город от снега до снега. Почту вози от снега до снега. Само собой, рыбалка и охота на весь сезон. Рыбакам и охотникам хоть важеньки выдаём. На зиму в стаде остаётся один молодняк» [4, с. 146].

Есть в отношении ханты к оленю, к его ценности момент, уходящий корнями в исконные верования народа, в историю его сознания, имеющий сакральный характер. В романе «Ханты,

или Звезда Утренней Зари» герой Демьян, стремясь внушить своим детям «мысли о родстве всех людей земли», рассказывает старшему из сыновей Микулю о том, как у нескольких народов была единая вера, и в этой вере, по словам стариков, «самой большой жертвой Богу считается лав¹, – припомнил отец обряды старины. – Потом мас². Среди домашних животных у них самая высокая честь. Лав и мас. А после уже идёт олень. Всё это, видно, издалика пришло...» [5, II, с. 37].

Отношение к оленю как сакральному животному наглядно проявляется в поведении Демьяна, который «никогда не убивал оленя», а его Пеструху убили, и «никто не отпевал её душу». Между тем, древняя народная традиция, которой неуклонно следовал герой в жизни, требует такого обряда: «<...> Если бы он, Демьян, был там, как это ни горько, он бы всё сделал так, как того требует обычай... Он всегда исполнял длинный старинный обряд возвращения души оленя какому-нибудь богу, обряд возвращения души оленя природе. Олень уходил, но душа его оставалась, и через некоторое время он снова приходил на землю в образе нового оленя. Конца не было, жизнь продолжалась...» [5, II, с. 364–365].

Несоблюдение обряда, даже по сравнению с гибелью выглядит ещё большей трагедией, потому что душа оленя, которого не отпели, «не сможет вернуться на землю, на своё ягельное пастбище. Продолжения жизни не будет...» [5, II, с. 365]. Убиение животного становится знаком конца жизни не только оленьей, словно бы за ней стоит угроза конца жизни вообще.

Но и абсолютно уравнивать оленя и человека герой Айпина не хочет. Когда его супруга затеяла нечто наподобие поминок по оленю, Демьян забеспокоился: «Не повредился ли у неё рассудок... Кто поминки по оленю устраивает? Олень есть олень, это тебе не человек» [5, II, с. 367].

¹ Лав (хант.) – конь. Прим. Е. Д. Айпина.

² Мас (хант.) – корова. Прим. Е. Д. Айпина.

Магическим содержанием наполняется ценность оленя в воспоминаниях рассказчика повести «У гаснущего Очага»: «Я поглядывал на седую сосну, где висели бечёвки с пучками оленьей шерсти. Я свято верил в их магическую силу» [5, I, с. 35]. Вера героя основана на том традиционном для народа обряде, без которого нельзя отпускать оленей пусть на временную, но на вольную жизнь: «Весной, когда оленей отпускали на волю, их сначала подводили к этой сосне с побелевшей корой. За длинную шерсть под шей животных привязывали бечёвкой к дереву. Мы чмокали оленей в носы и в щёки. А кто не мог дотянуться – просил приподнять...

Когда олени уходили – на бечёвке оставался пучок шерсти. Они оставляли нам частицу себя. И мы дружно кричали:

– Помни о пучке шерсти! Не забывай свой дом!

Это чтобы олень в урман не ушёл – не пропал безвозвратно, не погиб, чтобы всегда думал о своём доме» [5, I, с. 33].

В содержании описанного обряда вновь проявляется отношение к оленю, если не как к равному по сознанию человеку, то очень близкому. К нему обращаются с просьбой не забывать свой дом и всегда думать о своём доме. А сам обряд возникает в тексте не только как попытка рассказать о традициях и обычаях северного народа, своеобразии его отношений с окружающим миром, но и как возможность обратиться к одной из самых важных и даже трагических проблем современной жизни. «Сейчас вспоминаю седую сосну и пучки оленьей шерсти на бечёвках. – размышляет рассказчик. – Вспоминаю, и приходят думы. Каким узлом, какую нитью нужно связать человека с домом, с землёй, с отечеством, где он родился и встал на ноги, чтобы не слабела и не рвалась эта связь? Каким узлом, какую нитью?..» [5, I, с. 36].

Магическое отношение проявляется и в том, что в культуре ханты есть вид шаманства, осуществляемого с «помощью резания оленьих сухожилий. Разумеется, сушёных» [5, I, с. 187], как об этом сказано в той же повести.

Есть среди героев Еремея Айпина и такие, которые уже уравнивали человека и оленя в том плане, как они относятся к жизни, как умеют слушать и понимать друг друга. Герой повести «У гаснувшего Очага» был свидетелем сцены, в которой его Крёстный общался с оленем по имени Белый Вожак. На замечание одного из свидетелей сцены о том, что олень и Крёстный «о чём-то говорят, что-то вспоминают», Отец рассказчика замечает: «Да, им есть что вспомнить, о чём поговорить...» [5, I, с. 246]. И сам рассказчик становится свидетелем такой проникновенной сцены: «Они и в самом деле, словно два старых добрых друга, мирно беседовали.

– Устал за зиму, наверное, да? – спрашивал-размышлял человек-старик.

Олень-старик, жуя жвачку, согласно кивал головой.

– Тепло вот пришло, – продолжал человек-старик. – Теперь легче тебе жить. По Гриве ходи, где снега нет. Ягель-то из-под снега вытаял. Вот тебе и пища. По Гриве ходи да ешь...

Старик-олень, прикрыв выразительные большие глаза, всё кивал головой.

– Рога свои побыстрей делай, – говорил человек-старик. – В том году у тебя хорошие рога были. Такие же большие и красивые делай в это лето, чтобы я осенью без труда мог накинуть аркан на твои рога...

“Ох, хозяин-старик, лукавишь ведь, – размышлял, наверное, олень-старик. – По осени-то за оленями молодые бегают, твои внуки и правнуки. Ноги у них быстрые, руки ловкие – за десять шагов аркан набрасывают. Тут не только рогатого, но и безрогого поймают. Оглянуться не успеешь. Знаю я твоих внуков и правнуков. А если хвостатых пустят – так и вовсе никуда не убежишь. Со всех концов пастбища, куда ни направишь копыта, – назад заворачивают. С таким противным визгом-лаем носятся эти хвостатые – уши бы мои не слышали!”

– И глаза мои плоховаты стали, – говорил хозяин-старик. – Считай, скоро всё на ощупь начну делать...» [5, I, с. 246–247].

Столь пространная цитата приведена только для того, чтобы показать, насколько доверительными, наполненными пониманием жизни и целей друг друга могут быть отношения человека и оленя. В том, что человек-старик обращается к оленю, нет ничего удивительного: кто из людей не разговаривал со своими любимцами из животного мира. Но ведь, по уверению рассказчика, и олень-старик не только «кивал головой», он отвечал своему собеседнику, и мальчик слушал эти ответы. Слышал и то, что олень-старик осведомлён о постаревших глазах хозяина-старика, которые не всегда справляются с привычным делом, «особенно по ночам». Он помнит, как человек-старик признал, что глаза оленя теперь лучше, а потому доверил ему самому везти хозяина.

Диалог между человеком и оленем продолжается довольно длительное время, и подросток слышал его во всех подробностях. Слышал, а потом воспроизвёл как рассказчик настолько убедительно, что у читателя не возникает сомнений в том, что человеку и оленю, которые знают друг друга долгое время, «есть что вспомнить, о чём поговорить».

Так выглядит традиционное для народа ханты понимание ценности оленя в жизни, представленное прозой Еремея Айпина. В этой ценности собраны в неразделимое единство видения в животном средства передвижения и источника пропитания, возможности выделки одежды и обуви, эстетической оценки окружающего мира и нравственного поведения мира живых. Одним из самых важных ценностных аспектов понимания оленя является представление о нём как о животном, близком по уровню разумной жизни к человеку и, как следствие, имеющем отношение к сакральному, связанному с богами, в которых верит народ.

Определяющим аксиологическим началом оленя в прозе Еремея Айпина является традиционное для хантыйской культуры

видение этого животного в качестве средства передвижения. И в этом аспекте олень выступает в качестве показателя, знака особой северной цивилизации не только со своими представлениями о возможностях преодоления пространства, но и со своей философией отношения к животному миру, со своими устоявшимися представлениями о том, что допустимо и что запрещено в отношении этого мира. Поэтому пришедшие из другой цивилизации люди могут так же, как и местные, использовать оленя как транспортное средство, однако относятся к нему противно тем традициям, которые сложились у северного народа ханты.

Олень не только позволяет преодолевать бескрайние северные пространства, но и используется в качестве пищи, как материал для изготовления одежды – возит, кормит, одевает многие поколения многочисленных хантыйских родов. Струны смычковых и щипковых хантыйских музыкальных инструментов создавались из выделанных оленьих сухожилий.

Ценность оленя как свидетельства цивилизации выступает и в тех случаях, когда герои прозы Айпина пытаются найти следы жизни человека в покинутых им землях. Среди первых таких показателей давнего присутствия человека в заброшенном им пространстве оказываются олени рога.

В представлениях писателя и его персонажей олень обладает такой притягательной силой, которая одарила его возможностью не просто напоминать, а возвращать человека к исконному образу жизни, древнему, но многими оставленному и забытому во имя привилегий новой жизни, ради, как казалось, открывающихся радужных перспектив.

Герои прозы Айпина знают, что олень способен выполнять роль определения того, насколько достоин уважения человек. И происходит такое определение предельно просто: интересуется оленями человек или нет, стремится ухаживать за ними или готов только пользоваться.

Олень в глазах северного человека обладает своей эстетической ценностью: посредством его образа, через обращение к его внешним признакам, к особенностям поведения человек видит и стремится воспроизводить окружающий мир, его отличительные черты и проявления.

Ценность оленя заключается в осознании того, что это животное обладает способностью думать, к примеру, размышлять о том, в какую сторону лучше направиться, чтобы уйти от погони хозяина оленьего стада. И даже о том, как, каким видом бега при этом воспользоваться. Герои Еремея Айпина наделяют оленя способностью мыслить логически и, как результат, выбирать правильное решение. Такие представления о возможностях оленя сформировали традицию, когда каждому из них человек даёт настоящее имя, в том числе и потому, что каждое животное похоже на своё имя, каждое обладает своими характером и повадками.

Один из главных выводов, который возникает при изучении аксиологической составляющей оленя в сознании человека народа ханты, заключается в том, что те характеристики, которые даются им оленю, нахождение оленя как благородного и умного животного – это не только характеристика его, но и самохарактеристика человека. Так воспринимать животное может только тот, кто знает мир, в котором живёт, понимает, какие отношения должны быть приняты в этом мире между ним и животными, растениями, озёрами и реками.

Присутствует в понимании ценности оленя писателем Еремеем Айпиным и его героями аспект, уходящий корнями в исконные верования народа, который можно определить, как сакральный. В неоднократно встречающихся размышлениях разных персонажей и самого автора о родстве всех людей земли и всего живого на ней на третьем месте среди священных животных, которым приносятся дары и жертвы, оказывается олень. Поэтому погибшее от чьих-то преступных рук животное, в представлении ханты, требует исполнения старинного обряда

возвращения души оленя кому-то из богов. Этот обряд нужен для того, чтобы в будущем олень вернулся в природу, чтобы жизнь оленей на земле не прекращалась.

При самой высокой ценности оленя в глазах героев прозы Еремея Айпина они, как и сам писатель, никогда не пытаются абсолютно уравнивать животное и человека, и граница между ними только подчёркивает самостоятельную ценность каждого из них.

Литература

1. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / Авт.- сост. Марта Чепреги; под ред. А. С. Песиковой; пер. на рус. яз.: Т. А. Ефремова и А. С. Песикова. – Тюмень: Формат, 2015. – 118 с.

2. Сказки, песни хантов полноватского Приобья / Сост. Т. Р. Пятникова, Р. К. Слепенкова. – Ханты-Мансийск, Ижевск: Принт-2, 2016. – 344 с.

3. Литературное наследие обских угров. В 2-х томах / Сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. – Ижевск: Принт-2, 2016. Т. 1. – 564 с.; Т. 2. – 748 с.

4. Айпин Е. Д. Клятвопреступник. Избранное: Роман и рассказы / Послел. и комм. В. Огрызко. – М.: Русло, 1993. – 423 с.

5. Айпин Е. Собрание сочинений: в 4 т. – СПб.: Амфора, 2014. – 1275 с.

Этнографический аспект в топонимии полуострова Таймыр

Л. Н. Стрючкова,

*Объединённая дирекция заповедников Таймыра,
г. Норильск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается влияние процессов этногенеза на пространственно-временную структуру топонимики полуострова Таймыр.

Ключевые слова: топоним, Таймыр, ненцы, энцы, нганасаны, долганы, эвенки, Затундра, затундринские крестьяне.

Введение

Топонимика – наука о географических названиях – находится на стыке трёх наук: лингвистики, географии и истории. Ею управляют законы сугубо лингвистические (в основе своей морфология), ландшафтные характеристики и особенности климата, а также, безусловно, важен хронологический – исторический фактор, определяющий время и характер заселения и освоения тех или иных территорий. Однако в процессе работы над топонимической картиной полуострова Таймыр появилась необходимость добавить ещё одну отрасль научного знания, которую следует включить в эти исследования. Речь идёт об этнографии. Чтобы понять происхождение некоторых топонимов, которые невозможно однозначно трактовать с точки зрения того или иного языка носителей, проживающих сегодня на Таймыре или являющихся коренными жителями территории – представителями КМНС (коренных малочисленных народов Севера), необходимо принять во внимание такие факторы, как собственно этногенез, расселение того или иного народа во времени и в пространстве, его культурно-бытовые

особенности, материальная и духовная культура. А это всё – предмет изучения этнографии.

В процессе исследования географических названий Таймыра мы опираемся на пять языковых групп. Полуостров Таймыр – самый северный полуостров материковой суши в мире – является колыбелью как минимум трёх современных народов, два из которых – энцы и нганасаны – представители самодийской языковой группы уральской семьи языков, а долганы – тюркской языковой группы алтайской семьи. Помимо этого, большую роль в формировании топонимической картины полуострова играют ещё три языка, один из которых – древнейший субстрат, большинство этнографов обозначают его как палеоазиатский (праюкагирский), второй – ненецкий язык – принадлежит тоже самодийской группе, и русский – славянская языковая группа (четвёртая). Большое влияние на формирование географических названий полуострова имеет также эвенкийский язык, относящийся ещё к одной, пятой, языковой группе – тунгусо-маньчжурской.

Заселение Таймыра

Территория полуострова огромна – она занимает порядка 400 000 квадратных километров. Климат – арктический и субарктический, что характеризуется особой суровостью. Основная часть полуострова находится за 70 параллелью, самая северная точка – мыс Челюскин (именно он является самой северной точкой материковой суши в мире) имеет координаты 77° 42' северной широты, 104° 19' восточной долготы. Этносы Таймыра осваивали полуостров, приходя с разных сторон, и исторически сложилась довольно пёстрая топонимическая картина. На западе полуострова мы встречаем в основном ненецкие топонимы, характеризующиеся формантами *-яха* (река) и *-то* (озеро), с востока – тюркоязычные (*-юрях* – река, *-кюель* – озеро). На южной границе полуострова находится плато Путорана, изобилующее эвенкийскими гидронимами

и оронимами, опознающимися благодаря формантам *-нгда*, *-чи*, *-ли* и др.

Север полуострова – практически полностью русская топонимика: горы Бырранга, вытянувшись в широтном направлении, явились своеобразной ландшафтной преградой, за которую кочевые роды вслед за северным оленем – основой системы жизнеобеспечения северных народов – практически не заходили. Олень приходил туда уже ближе к середине июля, чтобы в августе тронуться в обратный путь. Точных данных о том, где летовал северный олень до XX в., не существует, а в 1930-х гг. основная масса диких оленей в летний период в этом районе держалась севернее Таймырского озера, на низменности, расположенной к северу от хребта Бырранга, с 1960-х гг. животные в летний период выпасались к югу от хребта Бырранга [1, с. 16–17]. Достаточно короткий период времени кочевые роды, аргишившие¹ вслед за стадами северного оленя, могли находиться по факту на самом севере полуострова, более того, горы Бырранга и всё, что находилось за ними, всегда считались «нехорошим местом», куда лучше не заходить, что отражено в фольклоре и нганасан, и долган. Осваивался этот район полуострова уже в сравнительно позднее историческое время первопроходцами и исследователями Российской империи, позже – советскими геологами и гидрографами.

Русская топонимика встречается и южнее, и она семантически отличается от севера полуострова: изобилует «промысловыми» терминами (рр. Налимья, Поколка, Летовье, Рассоха, оз. Лабаз, Сохатиное и др.), в отличие от северной, имеющей «исследовательский» контент (рр. Долготная, Ленинградская, Трёх Студентов, Шренка, Меандр, Аэросъёмка, оз. Предгорное, Гнездовый и т. д.). О более южной топонимике региона, как и о самом районе её распространения – Затундре, речь ниже.

¹ Аргишить – перекочёвывать.

Общая картина и порядок заселения в сегодняшнем представлении этнографии Таймыра выглядят, схематично, следующим образом. Согласно работам экспедиции Л. П. Хлобыстина (до недавнего времени – единственной археологической экспедиции на полуострове [2, с. 11, 24]), самые ранние поселения человека датируются периодом около 6 тысяч лет назад. Принадлежали они древним бронзолитейщикам, по всей видимости, сезонно приходившим на Таймыр. Около 5 тысяч лет назад (всё это – в период голоцена, когда на полуострове исчез ледник и происходило изменение климата) сюда пришли праюкагирские племена, а ещё чуть позже – представители тунгусских родоплеменных союзов [3, с. 52]. Самодийцы, по всей видимости, пришли на Таймыр между X и XVII вв.: согласно летописи Нестора в 1096 г. новгородцы уже сообщали о самояди за Югрой, в 1618 г. была объяснена т. н. пясидская самоядь [4, с. 649]. К тому времени, сформировавшись на севере Западной Сибири в этническую общность, ненцы заняли большое пространство между современными Ненецким и Таймырским Долгано-Ненецким муниципальными районами. Следуя за стадами оленя на новые территории Приенисейского севера, они ассимилировали встретившееся там, по всей видимости, аборигенное население, сезонно кочевавшее в летний период по тундрам полуострова.

Важно добавить, что население полуострова Таймыр всегда было весьма малочисленным, сезонным. Олень, основа системы жизнеобеспечения самодийских и тунгусских родов, к лету мигрировал в тундры Таймыра, к зиме возвращался в зону лесотундры и северной тайги, и кочевые роды – вслед за ним. Да и общая численность аборигенных племён в высоких широтах выражалась в ничтожно малых цифрах. В частности, в 1618 г. упоминается только 26 чел. пясинских самоедов, плативших ясак Российскому государству [5].

К своему приходу в XVII в. в тундры Таймыра русские (которые стали первыми оседлыми жителями полуострова) встретили в основном самодийские и тунгусские роды. Служилых и охочих людей на Таймыре в тот период интересовала пушнина, в первую очередь песец, которым изобилуют его пространства. Поэтому началось активное заселение низовьев Енисея и постепенное продвижение на восток, где стали неизбежны контакты и с саха (якутами). Привнесение новой экономической составляющей в регион запустило механизм этногенеза более активно. По отписке мангазейского воеводы, в 1623 г. «многие русские люди приходят в Мангазейский уезд, женятся на туземках и поселяются в юртах; некоторые уже живут там лет по 15–20» [6, с. 79]. Другие представители кочевых родов, наоборот, уходят с привычных мест кочевий, стараясь избежать ясачной дани (по донесению Ивана Сорокина, «воровская самоядь с ясаком сбежала вниз между Пясидой и Хатангой» [6, с. 80]). Основные процессы этногенеза современных народов Таймыра – долган, энцев и нганасан, скорее всего, начались именно в этот период. У этнографов в отношении формирования двух последних самодийских этносов есть хронологические разногласия. Одни называют XVII–XVIII вв. (как Б. О. Долгих) [7, с. 9–10]. Другие – XIX – начало XX в. [3, с. 53]. В отношении долган разброс по периоду формирования молодого народа меньше: XIX–XX вв., современные исследователи даже называют точную дату – 1930 г., год образования Таймырского Долгано-Ненецкого автономного округа [8, с. 62].

В это же время формируется и новое сословное старожильческое русское население территории – затундринские крестьяне. Если обозначить две магистральные ветви этногенеза в этом направлении, то они выглядят следующим образом: потомки ассимилятивных браков между русскими и представителями кочевых родов, принимавшие образ жизни кочевых предков, сформировали постепенно молодой народ

долганы (в этногенезе долган участие приняли якуты, эвенки, русские и небольшая часть самодийцев) [9, с. 47], а остававшиеся в лоне русской культуры и культурно-бытовых укладов метисы влились в старожильческое население. «По внешности, разговору и обычаю он тот же долганин, – писал об одном из таких метисов уже в XX в. Урванцев, – но себя считает русским» [10, с. 12].

Хочется добавить, что американский этнограф Андерсон выражается более определённо: долганы – это продукт советской этнографии [11, с. 96]. Впрочем, то же самое он пишет и в отношении нганасан и энцев. Формирование энецкого этноса, по его версии, относится и вовсе к 1961 г. – именно тогда появился официальный, «искусственный», термин «энец» и он был выбран Таймырским исполнительным комитетом в августе указанного года [11, с. 79–80]. В задачи данной статьи не входит анализ искусственности или естественности аспекта формирования современных этносов Таймыра. В ней акцентируется внимание на том, что топонимическая картина полуострова совпадает с существующей сегодня в российской этнографии хронологической картиной очерёдности заселения полуострова.

Так, наиболее крупные географические объекты (мимо которых, как говорится, не пройти) имеют более древнюю языковую основу. Реки типа Пясины, Хатанга, горы Бырранга и плато Путорана имеют ярко выраженные признаки палимпсеста – географического названия, изначальная основа которого сильно видоизменена в процессе многовековой истории взаимодействия носителей разных языков и культур [12, с. 201]. И если Пясины ещё относительно легко расшифровывается с ненецкого *пя-сиде* – безлесая земля [12, с. 205], то с топонимами Бырранга или Хатанга всё намного сложнее. Несмотря на различные трактовки этих географических объектов с помощью нганасанского, долганского и других языков, основополагающее здесь всё же типично эвенкийский суффикс

-нга. А в топониме Путорана и вовсе угадывается палеоазиатский (праюкагирский) след: «пуран, пурэн» – «высокий»; «аана» – «горы» [12, с. 205].

Менее значимые географические объекты, но всё же достаточно заметные на рельефе полуострова, – это, как правило, реки с одной и той же аффиксальной составляющей *-та*. Исследователи отмечают, что южные самодийцы в качестве общего названия реки употребляли форманты *-бу, -чу, -ту*, которые носителями русского языка осмысливались как изменённое имя существительное в именительном падеже – с формантом *-а* [13, с. 79–80]. Отсюда массовое изменение в названиях с окончанием на *-ба, -ча* (Туба и Кача – более южные топонимы) и на *-та* (Логата, Горбита, Хета, Вента, Дудыпта – на Таймыре, в районе Затундры).

Вот мы и подошли вплотную к району, где топонимическая ассимиляция наиболее выпукло и наглядно демонстрирует отражение этнографических процессов.

Затундра

Происхождение самого топонима – Затундра – связано с освоением Российским государством Сибири, а точнее, севера Красноярского края, который, как уже отмечалось выше, в климатическом отношении является одним из самых суровых регионов Арктики. Русские пришли на Таймыр в начале XVII в. и, осваивая эту территорию, построили ряд ясачных зимовий (станков), соединённых между собой сезонными дорогами – зимниками, соответственно, в зимнее время и системой река–рассоха–волок летом [14]. В межсезонье (и тогда, и сейчас) передвигаться по просторам Таймыра практически невозможно: болота, наледи, рыхлый снег или подтаявшая вечная мерзлота в период обильных дождей или таяния не дают возможности перемещаться на чём бы то ни было. Ещё до прихода русских, уходя на летние пастбища полуострова, оленеводы старались это

сделать до первых признаков весны, чтобы успеть преодолеть водные преграды до начала активного таяния.

Передвигаясь на восток из одной речной системы в другую по огромным пространствам Российского Севера с тундровым пейзажем, устанавливая ясачные остроги и хлебозапасные магазины, русские промышленники после Западно-Сибирской равнины попадали неожиданно в иную природную зону – зону лесотундры и северной тайги. Эта природная область сформировалась на юге Таймыра (или за южной границей Таймыра – если следовать строгому определению полуострова, который ограничивается прямой линией от залива до залива) благодаря горным массивам Среднесибирского плоскогорья – северным отрогам плато Путорана и Анабара, которые обеспечили своеобразное «климатическое затишье». В частности, в начале XIX в. вахтёры хлебозапасных магазинов так и отмечали в документах: «...перевезено... за тундру на реку Хету...»¹, или ещё более определённо – по отношению к какой тундре идёт речь: «для перевозки за тазовскую тундру»². Постепенно определение – за тундру, туда, где появляется лес, и где в основном к зиме собираются кочевые племена вокруг русских станков, в которых оседло живёт новое сословие Российской империи – затундринские крестьяне, – становится именем собственным и превращается в Затундру. Именно в Затундре находятся самые северные островки леса на Земле – Ары-Мас и Лукунский [15, с. 14–15].

К этому району в большинстве своём и относятся топонимы-палимпсесты Таймыра, которые зачастую очень трудно расшифровать, а некоторые так и остаются во множестве вариантов трактовок, предложенных носителями разных языковых групп. Самый яркий пример такой поливариантивности – сам Таймыр. Распространённой является версия об эвенкийском происхождении от древнетунгусского

¹ ГАКК. Ф. 117. Оп. 1. Д. 1388. Л. 82.

² ГАКК. Ф. 117. Оп. 1. Д. 1388. Л. 17.

«*тамура*» («ценный, дорогой, богатый») – так эвенки называли сначала реку Таймыру, изобиловавшую рыбой. Имеются и другие варианты, например, якутское «*туой муора*» – «солончаковое озеро», в переносном смысле «благодатное», так как для жизнедеятельности оленей необходима соль. Или также якутское «*тымыр*» – «кровеносный сосуд». Ненецкое «*тай мярей*» – «плешивый», «лысый». Возможно, сравнение с низкорослой таймырской тундрой. На нганасанском языке «*таа мирэ*» – «оленьи тропы» [16, с. 76].

Могу добавить ещё одну трактовку, нигде ранее не указывавшуюся. Возникла она после внимательного прочтения монументального труда А. Ф. Миддендорфа «Путешествие на север и восток Сибири»¹. Он пишет: «Очертания края, даже со включением широты и долготы, в то время² представлялось удивительно сходно с нынешним... в нём есть даже и озеро... Turb вместо Таймыра». Действительно, на Карте Тартарии (Сибири) Абрахама Ортелиуса 1570 г. видим и Turb lacus (озеро), и даже Turboгу horda (-*ori* – аффикс прилагательного + орда) рядом, на одном из участков полуострова. Предположим, что как раз собственное прилагательное Turboгу при быстром прочтении может восприниматься на слух человеком-носителем иной языковой группы как угодно: и «турбуру»), и «турмуру», и «туймуру» (и т. д.) – по законам ассимиляции³, диссимилиации⁴, дизрезы⁵ и других лингвистических метаморфоз.

В районе Затундры палимпсесты – обычное явление. Причём их разновидностей настолько много, что возникла необходимость

¹ Считается, что Миддендорф дал название полуострову. В его труде читаем: «Как сами близнецы эти (речь идёт о полуостровах Гыданском и собственно Таймыре – Л. С.), так и разделяющий их залив (Енисейский – Л. С.) издавна называются Таймуром...» [17, с. 60].

² Речь идёт о XVI–XVII веках.

³ Ассимиляция – уподобление звуков друг другу в пределах слова или словосочетания.

⁴ Диссимилиация – артикуляционное расподобление звуков.

⁵ Дизреза – выкидка труднопроизносимого звука из слова.

вводить понятие их градации. Это – тема отдельного исследования. Здесь укажу несколько примеров. Гидронимы – Нефодий или Муکلай – это ассимилированные русские имена Мефодий и Николай. А топоним Рассолак – сложение морфем разных языковых групп: *рассо-* – от русской основы слова «рассоха» и долганский суффикс *-лак* даёт в результате название реки, которую можно перевести как Рассошья.

В связи с этим хочется вернуться к вопросу о русской топонимике Затундры и обратить внимание на то, что до сих пор в трактовке топонимов этой территории не поднимался этнографический вопрос о старожильческом русском населении. В его основе – русские поморы, которые были в числе первых освоителей дальних рубежей нашей необъятной родины. Забытая русская лексика ныне является диалектом, который зовётся поморской говорей. В этом смысле весьма перспективным видится возвращение к истокам. Возьмём для примера гидроним Кокора – достаточно крупное озеро недалеко от озера Лабаз, в Затундре. Его название производят от имени нганасанского рода Кокора – фамилии, сформированной в среде вадеевских самоедов во второй половине XIX в. [3, с. 53]. Здесь хочется обратить особое внимание на то, что название рода интерпретируется от нганасанского слова *кокёры*, которое переводится «журавль» [18, с. 59]. Юрий Борисович Симченко в указанном источнике пишет, что, в традиции, журавлей, которые распространялись на Таймыре довольно далеко на север (! – Л. С.), разрешалось бить только посохом. Но эта птица – журавль – никогда в обозримой истории не водилась, не гнездилась и не залетала на Таймыр. Самая северная граница ареала, например, серого журавля, – гнездование на реке Вилюй (это в Якутии) до 65° северной широты. В Красноярском крае – в районе села Суломай, это – южнее 62° северной широты¹. Значит, этот этнографический

¹ Серый журавль. – Режим доступа: <http://my.krskstate.ru/docs/fauna/seryy-zhuravl/> (дата обращения: 18.08.2020).

аспект относит нас к более южному народу, участвовавшему в указанный период в этногенезе нганасан.

И тут самое время вспомнить о «Словаре живого поморского языка» И. М. Дурова, т. е. поморской говоре. В нём наличествует слово *кокора*, которое означает «затонувший в воде и находящийся на дне водоёма валежник» [19, с. 173]. Что вполне соответствует существующим ландшафтным реалиям.

Соседство двух больших водоёмов с названиями, присутствующими в языке русских поморов (*Кокора* и *Лабаз*; *лабаз* – небольшое строение в лесу, которое охотники используют для хранения продуктов и добычи [20, с. 5]), вряд ли можно назвать случайным совпадением...

Кроме многочисленных палимпсестов, район Затундры содержит и вполне понятные в отношении языковой принадлежности топонимы. Как правило – это менее значительные географические объекты и, по всей видимости, самые поздние по времени присвоения им имён и нанесения на карту – уже в XX в., когда политически было определено пять коренных малочисленных народов Таймыра, среди которых и три молодых народа – энцы, нганасаны и долганы. Поэтому север бывшей Затундры (после Октябрьской революции этот топоним перестал употребляться), вплоть до предгорий Бырранга, изобилует топонимами с формантами *-бигай*, *-тари* и *-то* (соответственно, «река», «приток» и «озеро»). Это – нганасанские слова. Географически сегодня нганасаны – самый северный народ материковой суши. Но ещё в XVII в. они проживали намного южнее: в 1630 г. они жили на Хете, о чём красноречиво говорит тот факт, что ясак они платили соболями, т. е. шкурками зверей, которые не водятся в тундре, – на этом акцентировал внимание и А. А. Попов в своём фундаментальном труде «Нганасаны» [21, с. 11]. Есть, правда, гидроним, который территориально находится много юго-восточнее основного кластера нганасанских топонимов, на границе Красноярского

края и Якутии, и который сейчас принято трактовать как палимпсест на основе нганасанского языка. Это – река Попига́й. Её название выводят из нганасанского *фа-* (*хуа-*) и *бигай* – Лесная река (от *хуааньдеху* – густой лес, тайга) [16, с. 45], либо от *хуалэ* (камень) *бигай* – Каменная река. Если принять во внимание этнографические аспекты формирования этого этноса, указанные выше, то представляется, что выводить значение этой довольно крупной реки следует всё же из другого языка. Попига́й – безусловно, палимпсест, как и Хатанга, в которую он впадает. Кроме того, от Попигая до Котуя, который при слиянии с Хетой образует Хатангу, и севернее самой Хатанги, на её левобережье, присутствуют в основе своей якутские (долганские) топонимы. Первые палимпсесты с признаками самодийской основы мы встречаем на участке только за Котуем на западе (с севера он ограничивается как раз Хетой), например, в гидрониме Прав. Куччугуй-Сабыда: *куччугуй* (якут., долг.) – малый, *сабыда* – палимпсест, распознаваемый по форманту *-то/-та*, озвонченному по закону озвончения глухого согласного между гласными.

Таким образом, слои топонимии полуострова выстраиваются в соответствии с порядком заселения региона в этнографическом аспекте: самые древние топонимы (и самых крупных географических объектов) – субстратные, далее градиентно с юга – эвенкийские, с запада – ненецкие, с востока – якутские. В срединной части, наиболее пригодной для оседлого проживания, русские «промысловые» топонимы ориентировочно с XVII в. (как иллюстрация исторических и этнографических процессов, гидроним «р. Волочака» на карте Ремезова 1701 г., нынешний Вологочан (*-чан* – уменьшительно-пренебрежительный суффикс в эвенкийском языке), большое количество палимпсестов. Последние топонимы, нанесённые на карту уже в советское время, – легко переводятся с языков наиболее молодых насельников полуострова: нганасан, энцев и долган.

Литература

1. Колпашиков Л. А. Таймырская популяция дикого северного оленя (биологические основы управления и устойчивого использования ресурсов): автореф. дисс. ... д. б. наук. – Норильск, 2000. – 47 с.
2. Стрючкова Л. Н. Тайны старого Норильска (по следам проекта Клуба исследователей Таймыра (КИТ)). – Норильск: АПЕКС, 2017. – 47 с.
3. Макаров Н. П., Баташев М. С. История и культура народов Севера Приенисейского края: учебное пособие. – Красноярск: КаСС, 2007.
4. Народы мира: этнографические очерки / Под ред. чл.-корр. СССР С. П. Толстова. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
5. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей. – Иркутск: Крайгиз, 1932. – Режим доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus16/Logan/text.phtml> (дата обращения: 10.09.2020).
6. Дьяченко В. И. К разнообразию топонимики на карте Таймыра (русские гидронимы Восточного Таймыра) // Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. – URL: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-195-4/ (дата обращения: 15.09.2020).
7. Мифологические сказки и исторические предания нганасан. – М.: Наука, 1976. – 341 с.
8. Дьяченко В. И. Охотники высоких широт. Долганы и северные якуты. – СПб.: Европейский дом, 2005. – 272 с.
9. Добжанская О. Э. Культура коренных народов Таймыра. – Норильск: АПЕКС, 2008. – 76 с.
10. Урванцев Н. Н. Таймыр – край мой северный. – М.: Мысль, 1978. – 239 с.

-
11. Андерсон Д. Дж. Тундровики. Экология и самосознание таймырских эвенков и долган. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. – 272 с.
 12. Стрючкова Л. Н. Географические названия природных объектов полуострова Таймыр как отражение процессов этнокультурного заселения региона // Научные труды Федерального государственного бюджетного учреждения «Объединённая дирекция заповедников Таймыра» / Отв. ред. М. Г. Бондарь. – Норильск: АПЕКС, 2018. – С. 199–208.
 13. Жучкевич В. А. Общая топонимика: учебное пособие для географических факультетов вузов. – Минск, 1968. – 432 с.
 14. Стрючкова Л. Н. Таймыр. Три века русских станков. – <https://goarctic.ru/society/tri-veka-russkikh-stankov/> (дата обращения: 20.08.2020).
 15. Заповедник «Таймырский»: путеводитель / Сост. Л. Н. Стрючкова, С. А. Стрючков. – Норильск: АПЕКС, 2020. – 48 с.
 16. Барболина А. А. Топонимика Таймыра. – Дудинка: [Б. и.], 2014. – 167 с.
 17. Миддендорф, А.Ф. Путешествие на север и восток Сибири. В 2-х частях. – СПб.: Тип. Императорской АН, 1860. – Т. I. – 352 с.
 18. Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей северной Евразии. – М.: Наука, 1976. – 312 с.
 19. Дуров И. М. Словарь живого поморского языка. – Петрозаводск: Кар. НИЦ РАН, 2011. – 455 с.
 20. Словарь говоров Русского Севера / Ред. М. Э. Рут. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. – Т. VII. – 400 с.
 21. Попов А. А. Нганасаны. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 122 с.

Концепт «любовь» в произведениях Е. Д. Айпина

В. Л. Сязи,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Предметом анализа стал концепт «любовь» в прозе хантыйского писателя Е. Д. Айпина. Цель исследования – анализ концепта «любовь» в индивидуально-авторской картине мира хантыйского прозаика Еремея Даниловича Айпина. Основу исследования составляют произведения Е. Д. Айпина разных жанров: эссе, рассказы, повести и романы.

Ключевые слова: Е. Д. Айпин, концепт, любовь, образ, хантыйская литература.

В данной статье рассмотрим, как представлен концепт «любовь» в творчестве хантыйского писателя Еремея Даниловича Айпина.

Е. Д. Айпин – известный прозаик в истории хантыйской литературы. Он вошёл в хантыйскую литературу в 1972 году охотничьими зарисовками и до сегодняшнего дня определяет путь её развития. Творчество писателя изучают отечественные учёные Е. В. Косинцева, О. К. Лагунова, Л. П. Миляхова, С. Н. Нестерова, В. В. Огрызко, Е. С. Роговер, Ю. Г. Хазанкович, Н. В. Цымбалистенко. Зарубежные исследователи также обращаются к осмыслению творчества хантыйского прозаика: Петер Домокош, Анн-Виктуар Шаррен, Ева Тулуз, Доминик Самсон Норманн де Шамбург, Каталина Надь, Марта Чепреги.

Творчество хантыйского прозаика представлено следующими жанрами: эссе, рассказы, повести и романы.

Внимание исследования сфокусировано на презентации концепта «любовь» в индивидуально-авторской картине мира Е. Д. Айпина. Изучение творчества писателя показало, что концепт «любовь» – это многоаспектное понятие, состоящее из трех доминант: родина – природа – женщина.

Творчество писателя немыслимо без рассуждений, воспоминаний о Севере, о природе, о народе, о традициях, обычаях, верованиях, преданиях. Мифологическое мировоззрение, реализованное через фольклорные жанры, гармонично синтезировано автором в эпических произведениях. Отразил он и религиозные верования народа. Обращаясь к духовному наследию народа, Е. Д. Айпин передал систему моральных ценностей и принципов, присущих ханты. Язык произведений – свидетельство глубоких познаний традиционной культуры.

Так, из деталей в прозе Е. Д. Айпина сложился образ малой родины, бесконечно родной, трепетный, рождающий разные эмоции: от тоски, горечи, ностальгии до радости, надежды, гордости. Образ северной земли, многоликой, но любимой. Тема Родины на страницах произведений Е. Д. Айпина получила концептуальное завершение. Образ России претерпел значительную эволюцию на протяжении всего творческого пути. Он представлен автором в хронологическом срезе: образ царской России, образ советской России, образ современной России. Каждый из этих образов имеет собственный облик и характер, зафиксирован в памяти народа и образует определённый отрезок истории государства. Образы царской и советской России реализованы совместно, часто в форме отдельных реплик героев, высказанных в виде сравнительных оценок. Герои говорят о сложной жизни при Советской власти и свободной жизни при Белом Царе. При этом устами героев высказана явная положительная оценка царской России и резко негативная советской России. Исторический роман-траур «Божья Матерь в кровавых снегах» освещает тему становления Советской

власти на Севере. В романе «Ханты, или Звезда Утренней Зари» отдельные судьбы героев становятся явным отражением последствий преобразований власти Советов. Нововведения Советской власти не оставили в памяти народа ничего светлого и радостного кроме разобщения и деградации народа. Образ современной России приобретает совершенно иные черты, автор охватывает широкий временной интервал: от времени промышленного освоения Севера до 2000-х гг. В этот период он создает произведения о вторжении поколения «рвачей» в жизнь хантыйского народа. Добыча нефти и газа отразилась негативно и драматично на судьбе целого этноса.

Образ Северной Земли присутствует на протяжении всего творческого пути писателя. Он собирательный. Его формируют пейзажи Севера, ощущение дома героями, описание этнических особенностей коренных жителей северной земли – ханты. В раннем творчестве северные пейзажи прослеживаются практически в каждом произведении автора. В позднем творчестве северная природа изображается через сравнение с чужеземным пейзажем. Неизменными остаются чувства героев – любовь и восхищение. В ранних рассказах слова любви вложены в рассуждения персонажей, а в позднем творчестве герой в диалоге признается, что любит Север.

Образ народа, созданный автором, обогащает и этнически идентифицирует произведения Е. Д. Айпина.

Второй доминантой концепта «любовь» в творчестве прозаика выступает образ природы. Природа во всем ее многообразии присутствует во всех творениях автора.

Так, например, в рассказе «В мир вечного покоя» взаимоотношения героев приобретают интимный характер на исходе осени, когда зима только вступает на землю. «Все вокруг белым-бело. Выпал первый снег. Вчерашний ветер ночью стих. И в ушах стояла звенящая тишина. Казалось, весь мир надолго замер и прислушивался к тишине. Слушали тишину молодые

сосны в снегу, дома в снегу, земля в снегу и низкое осеннее небо» [1, с. 122–123]. Первоснежье и тишина, царящая в засыпающем лесу, говорят о начале чистых и сокровенных отношений влюблённых мужчины и женщины.

Присутствие древесных образов и пейзажей, подобно зооморфным и орнитоморфным образам, обусловлено мифологическим мировоззрением народа, реализованным в творчестве Е. Д. Айпина. Через образ лесного массива и отдельно стоящего дерева писатель отражает мировоззрение и философию своего народа.

Роль и функции древесных образов в прозе Е. Д. Айпина достаточно широки. В ряде произведений автор через дендронимы транслирует бережное отношение народа к дереву, а через него и ко всему окружающему миру природы. В произведениях писателя герои с сожалением наблюдают губительные последствия промышленного освоения Севера. Чувства и мысли героев выражают боль и сожаление писателя о загубленных северных землях. Обращение к образу деревьев – это выражение части любви писателя к малой родине.

Древесный образ многофункционален в прозе Е. Д. Айпина. Это свидетельство универсализма и тесной связи традиционного мировоззрения с художественной словесностью. Представители флоры – сосна, кедр и берёза – нашли воплощение в произведениях Е. Д. Айпина. Интересно то, что автор приписывает им чувства, свойственные человеку, – дерево способно стонать, плакать, восстанавливать жизненные силы. Микуль в повести «В ожидании первого снега» слышит стон срубленного двухсотлетнего старика-дерева, деревья в рассказе «Медвежье горе», сочувствуя матери-медведице, заплакали, кедр в рассказе «Конец рода Лагермов» принял пулю, предназначавшуюся Маремьяну, и из раны брызнули слёзы. О способности дерева слышать и воспринимать человеческую брань упомянуто в романе «Ханты, или Звезда

Утренней Зари», в рассказе «В урмане» молодой березняк «поклонился» упавшему горящему кедру за спасение от пожара.

Обратное сравнение человека с деревом вновь встречаем в произведениях Е. Д. Айпина. Прозаик сравнивает Демьяна – героя романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари», с деревом, которому неоднократно подрубали ветви и корни. Подобно дереву, цепляющемуся за землю, Демьян пытался оправиться после очередного удара судьбы. Очередное сравнение человека с деревом встречается в повести «В ожидании первого снега», жену бурильщика, оставившую мужа, писатель сравнивает с сухой веткой дерева, о потере которой не стоит жалеть.

Часто писатель использует метафорический перенос: руки – ветви, ствол – тело. Выражение Микуля «Убили Старика!» – наиболее яркая фраза, транслирующая отношение народа к природе. Сакральность деревьев, их антропоморфизм – прямое свидетельство живой древней культуры ханты и попытка автора познакомить с ней читателя через свои произведения. Автор воплотил народное мировоззрение в художественном слове.

Пейзаж становится продолжением образа Влюбленного и Возлюбленного, их чувств и переживаемых эмоций. Обращение писателя к пейзажным зарисовкам подчеркивает этничность героя.

Мировосприятие народа ханты, проживающего в постоянном взаимодействии с природой, основано на обожествлении и одушевлении флоры и фауны. Тотемизм, зооморфизм, анимализм – формы верований, тесно взаимосвязанных в мировоззрении и бытии этноса. Закономерным становится присутствие зооморфных, орнитоморфных, фитоморфных образов, восходящих к древним религиозным и обрядовым практикам, в художественном творчестве хантыйского прозаика. Это создает этнический колорит художественного произведения и является неотъемлемой чертой авторского стиля Е. Д. Айпина. Это обусловило и появление анимализмов, ярких сравнений

и олицетворений как части поэтики художественной словесности писателя и шире – всей хантыйской литературы.

Последней доминантой творчества Е. Д. Айпина выделяем любовь к женщине. Главной женщиной в жизни человека является та, что подарила жизнь. Поэтому Мать – это лейтмотивный образ в творчестве писателя. Образ Матери основан на эмоционально-чувственном восприятии. Материнский образ в прозе Е. Д. Айпина созидательный. Мать противостоит разорению, смерти, горестям, проявляя силу духа, жертвенность, самоотверженность. Мать преодолевает все горести в одиночку. Главной особенностью образа становится беззаветная любовь к детям. Ярким примером выступает образ Матери Детей в романе «Божья Мать в кровавых снегах». Созданный писателем образ Матери трагичен, полон скорби. Сопоставляя биографию и творчество писателя, можно утверждать, что образ Матери в повестях Е. Д. Айпина «Я слушаю землю», «У гаснущего Очага» автобиографичен. Любовь, не реализованную в детстве, писатель переносит на многочисленных героинь своих произведений. Тепло, сопровождающее образ Матери в ранних произведениях писателя, в позднем творчестве вновь испытывает герой лирических рассказов при встрече с любимой женщиной. Материнские черты прозаик ищет в своих героинях. Женский образ, воплощённый в ипостаси Возлюбленной и Влюбленной, имеет своеобразный характер. Возлюбленная и Влюбленная – это амбивалентные (противоположные) образы. Время создания образа Влюбленной относим к позднему творчеству писателя. Образ Влюбленной наиболее ярко воплощается в произведениях «Парижанка», «В полёте в бездну», «Божья Мать в кровавых снегах». Доминантным же становится образ Возлюбленной, созданный на основе эмоционально-чувственного восприятия героя. Образ Возлюбленной эволюционирует в творческом процессе прозаика. В раннем творчестве героини прозаика возвышенны, образованны, обладают волшебством, ангельской

чистотой. Герой восхищается умом, красотой Возлюбленной, сравнивает её с королевой, феей, снежинкой. В позднем творчестве к этим качествам добавляется мистический ореол, она с бесенятами в глазах.

Как видим, концепт «любовь» в творчестве хантыйского прозаика реализован через три доминанты: родина – природа – женщина. Названная модель воплощается Е. Д. Айпиным через систему образов, к которым автор обращается с завидным постоянством. Безусловно, творчество художника слова эволюционировало в процессе развития, образы претерпели изменения, трансформировались. Однако литературоведческое осмысление концепта «любовь» на сегодняшний день представляется одним из наиболее значимых в развитии айпиноведения.

Литература:

1. Айпин Е. Собрание сочинений: в 4 т. – СПб.: Амфора, 2014. – Т. 3. – 319 с.

Неопределённые местоимения в хантыйском языке

Л. А. Федоркив,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье продолжаем рассматривать функционально-семантические характеристики неопределённых местоимений хантыйского языка. Неопределённые местоимения – это местоимения, которые указывают на то, что объект или его свойства неизвестны или неточно известны участникам речевой ситуации. В статье проанализирован функционально-семантический потенциал неопределённого местоимения *хуйат* на материале казымского диалекта хантыйского языка. Местоимение *хуйат* употребляется только по отношению к человеку. Лексема является полисемичной, переводится как ‘человек’; ‘кто-то, кое-кто, кто-нибудь, чей-то, чей-нибудь’.

Ключевые слова: местоимение, неопределённые местоимения, хантыйский язык.

Неопределённое местоимение *хуйат* следует отнести к лексическим средствам выражения категории неопределённости. Некоторые аспекты неопределённых местоимений хантыйского языка были рассмотрены в работах следующих авторов: Н. И. Терешкина [1], Я. Гуя [2], Э. Вертеш [3], Е. А. Немысовой [4], И. Николаевой [5], В. Н. Соловар [6], А. Д. Каксина [7], М. Чепреги [8], С. В. Ковылина [9] и др. Функционально-семантической характеристике местоимения *мулты* посвящена статья Л. А. Федоркив [10].

Теоретической основой исследования послужила работа Е. В. Падучевой [11]. В справочной литературе по хантыйскому

языку зафиксированы следующие неопределённые местоимения. В словаре шурышкарского и приуральского диалектов приведены местоимения: *ахой* ‘кто-то, какой-то’ [12, с. 22]; *амуй* ‘что-то, какой-то’ [12, с. 18]; *шур. мйтты* ‘какой-нибудь’ [12, с. 74]; *мѵлт/мѵлтты* ‘что-то, что-либо, какой-то, нечто’ [12, с. 77]; *приур. моса* ‘какой-нибудь’ [12, с. 78]. Слово *тухэл* ‘некоторый’ [12, с. 128] приведено как имя прилагательное, однако мы склонны считать его неопределённым местоимением.

В словаре казымского диалекта представлены следующие местоимения: *мйтта* ‘какой-нибудь, некоторый, какой-то’ [13, с. 300]; *мулты* ‘что-нибудь, что-то, что-либо, какой-то, какой-нибудь’, *мулсар* ‘какой-то, что-то’ [13, с. 315–316]; *төх* ‘некоторый, некто’ [13, с. 539]; и *төх* ‘некоторый’, и *төхэл* ‘некоторая, какая-то (часть)’ [13, с. 121]; *хуйат* ‘кто-то, кто-нибудь’ [13, с. 608].

Материалом исследования послужили картотека автора и примеры, извлечённые из хантыйских текстов [14, 15, 16, 17, 18, 19, 20].

Неопределённое местоимение *хуйат* проанализировано с учётом теоретических взглядов Е. В. Падучевой [11].

I. Местоимение *хуйат* в функции местоимения неизвестности. Местоимение употребляется в значении ‘кто-то’, когда объект неизвестен говорящему, например:

1. *Ши кўтэн хуйат ши ньөхмэс камэн...* [14, с. 53].

ши кўтэн хуйат ши ньөхм-эс
то между кто-то вот произнести-PST/SUB/3Sg
камэн
на улице-ADV

‘Между тем кто-то произнёс на улице...’ [14, с. 57].

2. *Хуйат ши тайлэн* [15, с. 170].

хуйат ши тай-л-эн
кто-то вот иметь-Pr-SUB/2Sg
‘Кто-то у тебя есть’.

3. *Имултыйн лүв хонүялн хуят ши сацл, сэврантйл* [16, с. 34].

имултыйэн лүв хонү-эж-эн хуйат ши
вдруг он у-POSS/3Sg-LOC кто-то вот
сац-эж

слышаться-Pr-SUB/3Sg

‘Вдруг возле него кого-то слышно, рубит’.

4. *Песуев вошн ши шивалялы, ши артан хуят хопн ши йил*
[16, с. 35].

посн-эв вош-эн ши шивалэ- ши
л-ы

дым- город- вот увидеть-Pr- это
POSS/1Pl LOC PASS/3Sg

арт-эн хуйат хоп-эн ши йи-л

время-LOC кто-то лодка- уже ехать-Pr-
LOC SUB/3Sg

‘Дым наш в деревне увидели, кто-то уже едет на лодке’.

5. *Хөнтты, вантэ, хуйат верэм йөш* [17, с. 77].

хөнтты вантэ хуйат вер-эм

когда-то смотреть-IMP кто-то делать-PP

йөш-ө

дорога-NOM

‘Когда-то кем-то сделанная дорога, видишь ли’ [17, с. 105].

II. Местоимение хуйат ‘кто-то, кое-кто (известный говорящему)’ в функции слабоопределённого употребляется, когда соотносится с объектом, известным говорящему, но предполагается, что неизвестен слушающему, например:

6. *Па, аялномла, ма хуйат ая тайлэм* [ПИМА: Каксина].

па аялномла ма хуйат тай-л-эм

Да наверно я кое-кто иметь-Pr/SUB/1Sg

‘Да, наверно, у меня кое-кто есть’.

7. *Хуйат щи йухтэс, йухи луна, вантэ* [ПМА: Молданова].

хуйат	щи	йухт-эс	йухи
кое-кто	вот	приехать-PST/ SUB/3Sg	домой-ADV
луна-а	вант-э		
зайти-IMP	смотреть-IMP		

‘Кое-кто приехал, зайди домой, посмотри’.

III. Хуйат в значении ‘кто-нибудь’ употребляется в функции экзистенциального местоимения в ситуации-альтернативе или ситуации, относящейся к плану будущего, например:

1) Ситуация-альтернатива. При альтернативной ситуации существование объекта, соотнесённого с местоимением *хуйат*, находится под сомнением, приведем примеры:

а) Данная ситуация возникает, если пропозиция находится в сфере действия ‘возможно’, например:

8. *...хуят кайшауа йил, лув моньцайла мир тўлўмай* [16, с. 15].

хуйат	кайшау-а	йи-л	лўв моньщ-эл-а
кто-нибудь	больной- DAT	стать- Pr/3Sg	он сказка-POSS/3Sg-DAT
мир-ø	тўлэм-эл		
люди- NOM	увлечься-Pr/SUB/3Sg		

‘...кто-нибудь заболевает, его сказкой люди увлекутся’.

9. *Камэн хуйат йухэтэл* [ПМА: Молданов]

камэн	хуйат	йухэт-эл
вдруг	кто-нибудь	идти-Pr/SUB/3Sg

‘Вдруг кто-нибудь придёт?’

б) местоимение употребляется в условных предложениях с частицами *ки* ‘если’, *лөлэн* ‘бы’, *щи* ‘бы’, например:

10. – *...хуят ки юхятл, овен ал пўнше* [16, с. 19].

хуйат	ки	йухэт-эл	ов-эн
кто-нибудь	если	прийти-Pr/SUB/3Sg	дверь-POSS/2Sg

ал пўнш-э
не открыть-IMP

‘– ...если кто-нибудь придёт, дверь не открывай’.

11. ...хуят *лолумты янхэй* ки, *иципа*, *атлны па ци юхэйт*... [16, с. 20].

хуят лолэмты йәнх-эҗ ки иципа
кто-нибудь воровать-PrP ходить-Pr/SUB/3Sg если наверно
атэҗ-ны па ци йухэт-эҗ
ночь-LOC снова прийти-Pr/SUB/3Sg

‘...кто-нибудь воровать если придёт, наверно, ночью снова придёт...’

в) местоимение употребляется в вопросительном предложении, например:

12. *Хуят ариты питэҗ муй антө?* [ПМА: Молданова]

хуят ариты пит-эҗ муй антө
кто-нибудь петь-PrP быть-Pr/SUB/3Sg или нет

‘Кто-нибудь будет петь или нет?’

13. *Хуят сыры мәнэҗ?* [ПМА: Молданов]

хуят сыры мән-эҗ
кто-нибудь раньше идти-Pr/SUB/3Sg

‘Кто-нибудь пойдёт раньше?’

2) Ситуация, относящаяся к плану будущего, например:

а) в побудительных предложениях:

14. *Йа, мәнҗэв, хуят вохҗэв* [ПМА: Каксина].

йа мән-җ-эв хуят вох-җ-эв
ну идти-Pr-SUB/1Pl кто-нибудь звать-Pr-SUB/1Pl

‘Ну, пойдём, кого-нибудь позовём!’

15. *Тәм верэн щиты аҗ хэйэ, хуйата нутэртэ* [ПМА: Молданова].

тәм вер-эн щиты аҗ хэй-э
это дело- POSS/2Sg так не оставить-IMP
хуят-а путэрт-э

кто-нибудь- рассказать-IMP

DAT

‘Это дело так не оставляй, кому-нибудь расскажи!’

б) в контексте модальных слов, например:

16. – *наη тэсэη хэјат вэхтї таялэн?* [18, с. 80].

наη мосэη хуйат вохты тай-л-эн
ты может кто- позвать- иметь-Pr-
нибудь PrP SUB/2Sg

‘У тебя есть кто-нибудь, кого можно позвать?’

17. *Йёша па омэслэм, мосэη, хуйат йухэтэл* [ПИМА: Молданова].

йёша па омэс-л-эм мосэη хуйат
немного еще сидеть-Pr- может кто-нибудь
SUB/1Sg

йухэт-эл

приходить- Pr-SUB/3Sg

‘Ещё немного посижу, может быть, кто-нибудь придёт’.

18. *Мосэη тэм лэмэтсухлан хуйата мты?* [ПИМА: Каксина]

мосэη тэм лэмэтсух-лан хуйат-а мты
может эти вещи- кто-нибудь- дать-PrP
POSS/2Sg/Pl DAT

‘Может, эти вещи кому-нибудь отдать?’

в) в контексте цели, например:

19. *Ма па хуйат вохлэм тил хёйа* [ПИМА: Каксина].

ма па хуйат вох-л-эм пил хё-йа
я тоже кто-нибудь позвать-Pr-SUB/1Sg спутник-DAT

‘Я тоже кого-нибудь позову в спутники’.

20. *Хуйат ищи мурт йухэтэл* [ПИМА: Молданова].

хуйат ищи мурт йухэт-эл
кто-нибудь все равно прийти-Pr-SUB/3Sg

‘Кто-нибудь все равно придёт’.

Местоимение *хуйат* в атрибутивной функции употребляется в значении ‘чей-то, чей-нибудь’, например:

21. *Хуйат амп ма тӓта юватсем, сив керияс* [19, с. 153].

хуйат амп-ø ма тӓта йӳвӓт-с-ем
чей-то собака-NOM я здесь выстрелить-PST-OBJ/1Sg
щив кӓри-йӓс
туда упасть-PST/SUB/3Sg
‘Чью-то собаку я здесь подстрелил, она упала’.

22. – *Хуйат мулты нӓрӓн-вӳрӓн эвилӓ лаюмӓн аҗ хойҗайн* [16, с. 19].

хуйат мулты нӓрӓн-вӳрӓн эви-ле
чей-то какой-то упрямый девочка-DIS
җайӓм-ӓн аҗ хой-җ-айӓн
топор-LOC не задеть-Pr-PASS/SUB/2Sg
‘Чья-то какая-то упрямая девчонка, топором тебя бы не задеть’.

23. *Пӳт йӳх хонӓнӓн хуйат шай хир хӓщмаҗ* [ПМА: Молданова].

пӳт-ø йӳх-ø хонӓн-ӓн хуйат шай-ø
котел-NOM дерево-NOM у-LOC чей-то чай-NOM
хир-ø хӓщ-м-аҗ
мешок-NOM остаться-Pr-3Sg
‘У палки для установки котла чей-то чайный мешочек остался’.

24. *Па мӓнӓҗ ки хуйат молӓпци җӓмӓтӓҗ* [ПМА: Молданова].

па мӓн-ӓҗ ки хуйат молӓпци-ø
ну ехать-Pr-SUB/3Sg если чей-нибудь малица-NOM
җӓмӓт-ӓҗ
надеть-Pr-SUB/3Sg
‘Если поедет, чью-нибудь малицу наденет.’

Словоизменение местоимения *хуйат*

Местоимение хуйат изменяется по падежам, аналогично имени существительному. При неопределённости субъекта действия неопределённое местоимение употребляется в форме местно-творительного падежа [21, с. 275], например:

25. *Тăми муй пищ, алнэмла, хуятн щи пунса?* [16, с. 35]

тăми	муй	пищ-ø	ăлнэмла	хуйат-эн
это	что	чудо-NOM	наверно	кто-то-LOC
щи	пун-с-а			
вот	положить-PST-PASS/SUB/3Sg			

‘Это что за чудо, наверно, кто-то положил?’

26. *Щиты щатщаш-эл икийн муй хуятн вўты тотьлăсы пăсан хонăна* [15, с. 164].

щиты	щатщаш-эл	ики-йэн	муй	хуйат-эн
так	дедушка-POSS/3Sg	мужчина-LOC	или	кто-то-LOC
вўты	тотьлă-с-ы	пăсан-ø	хонăн-а	
вглубь	подводить-PST-SUB/3Sg	стол-NOM	около-DAT	

‘Так дедушка или кто-то пригласил его к столу’.

27. *хэјатн сі тқсі* [20, с. 390].

хуйат-эн	щи	тө-с-ы
кто-то-LOC	вот	везти-PST-PASS/3Sg

‘Кто-то увёз.’

28. *Вана мăнăс, вантлăллэ, шăншăл хуца лонăл, мăттыйэн, хуйатэн нух менемэм* [14, с. 53].

мăтты-йэн	хуйат-эн	нух менем-эм
оказывается	кто-то-LOC	оторвать-PART

‘Близко подошла, смотрит, оказывается, на спине у собаки жилы кто-то выдернул’ [14, с. 57].

29. *Мосты щўҗкем апщэн хуйата мӓслэ* [ПМА: Молданов].

мосты щўҗк-ем апщ-эн хуйат-а
нужный гайка-POSS/1Sg брат-POSS/2Sg кто-то-DAT
мӓ-с-лэ
дать-PST-OBJ/3Sg
'Нужную гайку младший брат отдал кому-то'.

30. *Ма ӓн вӓлѐм, хуйата путэртсэлэ муй ӓнтӓ* [ПМА: Каксина].

ма ӓн вӓ-л-ем хуйат-а путэрт-с-элэ
я не знать-Pr-OBJ/1Sg кто-то-DAT рассказывать-PST-
OBJ/3Sg

муй ӓнтӓ

или нет

'Я не знаю, кому-то он рассказал или нет'.

Местоимение хуйат противопоставляется по формам ед., дв.,
мн. числа, например:

31. *Йисэн, таҗха, хуйатэтэн вантылѐм* [14, с. 54].

йис-эн таҗха хуйат-эт-эн вантылѐм
старина-LOC будто бы кто-то-Pl-LOC смотреть-PART
'В старину, будто бы, кто-то видел'.

32. *Хопэн хуйатҗэн щи мӓнсӓҗэн* [ПМА: Молданова].

хоп-эн хуйат-җэн щи мӓн-с-ӓҗэн
лодка- кто-то-Du вот ехать-PST-SUB/2Du
LOC

'На лодке кто-то проехал (букв.: кто-то двое)'.

33. *Хуйатҗэн сыры щи шӓшман, кӓт пӓнт щи вӓл* [ПМА:
Молданов]

хуйат-җэн сыры щи шӓшман кӓт пӓнт-ӓ
кто-то-Du раньше вот шагать-CVB два след-NOM
щи вӓ-л
вот имется-Pr-SUB/3Sg

'Кто-то (двое) раньше прошли уже, два следа есть'.

34. *Хуйатэт йухэтсэт, ма ѝн па вөҗем хуйтэт* [ПИМА: Молданов].

хуйат-эт йухэт-с-эт ма ѝн па
кто-то-PI прийти-PST-SUB/3PI я не и
вө-җ-ем хуйт-эт
знать-Pr-OBJ/1Sg кто-PI

‘Кто-то приехал, я и не знаю кто (букв.: кто-то многие)’.

Анализируемое местоимение сочетается с послелогоми, например:

35. *Хуйат олэңэн путэр ал вера* [ПИМА: Молданова].

хуйат олэң-эн путэр-ө ал вер-а
кто-то о разговор-NOM не делать-IMP

‘Не сплетничай о ком-то.’

36. *Лүв иса ши хуйат пелла лъавэтэл* [ПИМА: Каксина].

лүв иса ши хуйат пелла лъавэт-эл
она всегда вот кто-то к ругаться-Pr-SUB/3Sg

‘Она всегда на кого-то ругается’.

В примерах 35, 36 местоимение можно перевести ‘кто-то’ или ‘кое-кто’ в зависимости от того, известен или нет объект говорящему лицу.

Участие в словообразовании

Неопределённое местоимение *хуйат* присоединяет пренебрежительные суффиксы *-лэ*, *-лэуки*, при этом объект принимает пренебрежительную коннотацию или отрицательное отношение к объекту, например:

37. *Хуйатлэуки, көньарлэуки щята ши омэсэл* [ПИМА: Молданова].

хуйат-лэуки көньар-лэуки щята ши омэс-эл
кто-то-DIS бедняга-DIS там вот сидеть-Pr-SUB/3Sg

‘Кто-то, бедняга там сидит’.

38. *Хуйатле щәха йухэтэл* [ПИМА: Молданова].

хуйат-ле щӕха йухэт-эл
кто-нибудь-DIS потом прийти-Pr-SUB/3Sg
‘Кто-нибудь потом придёт’.

Итак, мы рассмотрели функционально-семантические особенности неопределённого местоимения хуйат в хантыйском языке. Данное местоимение употребляется только в отношении человека. Местоимение *хуйат* в функции имени изменяется по числам, падежам. Местоимение *хуйат* ‘чей-то’ в атрибутивной функции указывает на то, что субъект принадлежности неизвестен. В значении ‘чей-нибудь’ местоимение употребляется, когда субъекту безразлично, кому именно принадлежит объект.

Местоимение *хуйат* участвует в словообразовании: присоединяет пренебрежительные суффиксы *-лс*, *-лэуки*, приобретая при этом качественные значения ‘плохонький’, ‘неважный’.

Неопределённое местоимение *хуйат* используется в функции местоимения неизвестности, если соотносится с фиксированным объектом, неизвестным говорящему, в этом случае местоимение употребляется в значении ‘кто-то’.

Местоимение *хуйат* в функции слабоопределённого соотносится с индивидуализированным объектом, который известен говорящему и неизвестен слушающему, в этом случае употребляется в значении ‘кто-то (кое-кто)’. Местоимение в данной функции имеет ‘заговорщическое’ употребление и функционирует в этом значении в утвердительных предложениях.

В функции экзистенционального местоимение *хуйат* употребляется, когда объект находится под сомнением или предполагается его существование в будущем, при этом возникают дополнительные компоненты ‘невыбранность объекта’ или ‘безразличие к выбору’. В этом случае местоимение употребляется в значении ‘кто-нибудь’.

Список сокращений

ø – нулевая морфема, 1, 2, 3 – лицо, ADV – наречие, CVB – деепричастие, DIS – пренебрежительный суффикс, DAT – дательно-направительный падеж, Du – двойственное число, IMP – повелительное наклонение, LOC – местно-творительный падеж, NOM – именительный падеж, OBJ – объектное спряжение, PART – причастие, PASS – страдательный залог, PP – причастие прошедшего времени, PST – прошедшее время, Pl – множественное число, Pr – настоящее время, POSS – лично-притяжательный аффикс, PrP – причастие настоящего времени, Sg – единственное число, SUB – субъектное спряжение.

Литература

1. Терешкин Н. И. Очерки диалектов хантыйского языка. Ваховский диалект. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – Ч. 1. – 206 с.
2. Gulya J. Eastern Ostyak Chrestomathy. – Bloomington; The Hague: Indiana University, 1966. – 209 p.
3. Vértés E. Die ostjakischen Pronomina. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1967. – 272 p.
4. Немысова Е. А. Местоимение // Хантыйский язык: учеб. для уч-ся пед. уч-щ. / Под ред. Е. А. Немысовой. – Л.: Просвещение. Ленингр. отд-ие, 1988. – С. 89–96.
5. Николаева И. А. Обдорский диалект хантыйского языка. – М., Гамбург: Herstellung: Copy shop, Lüneburg, 1995. – 258 с.
6. Соловар В. Н. Хантыйский язык: учеб. для 6 кл. (казым. диалект). – СПб.: Просвещение, 2001. – 111 с.
7. Каксин А. Д. Казымский диалект хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 176 с.
8. Чепреги М. Сургутский диалект хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 275 с.
9. Kovylin S. V. On negation of interrogative and indefinite pronouns and adverbs in Vakh and Vasyugan dialects of Khanty

// Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2014. – № 2 (4). – С. 17–28.

10. Федоркив Л. А. Функционально-семантическая характеристика неопределенного местоимения мулты в хантыйском языке // Вестник угроведения. – 2019. – Т. 9. – № 3. – С. 499–509.

11. Падучева Е. В. Высказывание и его соотнесённость с действительностью. Референциальные аспекты семантики местоимений. – М.: Изд-во ЛКИ, 2010. – 296 с.

12. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты) / под ред. Н. Б. Кошкаревой. – Екатеринбург: Баско, 2011. – 208 с.

13. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2020. – 689 с.

14. Өхэт йухан арэҥ ими = Поющая женщина из Эхт Югана / Сост. Е. Д. Каксина. – Тюмень: Формат, 2014. – 128 с.

15. Молданов Т. А. Земля кошачьего локотка = Кань Кунш Олӓҥ. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – Вып. 3. – 230 с.

16. Соловар В. Н. Моньщӓт па пугрӓт. – Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 1996. – 68 с.

17. Касэм йох пугрӓт, арӓт = Предания, песни казымских хантов / Сост. Р. М. Потпот. – Тюмень: Формат, 2014. – 126 с.

18. Rédei K. Nord-ostjakische Texte (Kazym-Dialekt) mit Skizze der Grammatik. – Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1968. – 140 p.

19. Молданов Т. А. Земля кошачьего локотка = Кань кунш олӓҥ. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – Вып. 2. – 245 с.

20. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie. – Berlin: Akademie-Verlag, 1980. – Band V. – 499 p.

21. Каксин А. Д. Модальность и средства его выражения в хантыйском языке: монография. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – 328 с.

«У меня все русские, а я почему-то манси».
Роль языка в построении этнической идентичности
городских манси

Чилла Хорват,
Институт языкознания Венгерской академии наук,
г. Будапешт, Венгрия

Введение

Пока число носителей мансийского языка сокращается, число относящихся к мансийской национальности находится на пике. Эти тенденции вызывают вопросы о связи между владением на мансийском языке и мансийской идентичностью, а также о месте языка манси среди других маркеров этнической идентичности. Исследование иерархии маркеров, выражающих коренную этническую идентичность среди обско-угорских жителей Ханты-Мансийска, проводилось в рамках проекта «Языки меньшинств в процессе урбанизации: сравнительное исследование городского многоязычия в коренных сообществах Арктики»¹.

Важность традиционных маркеров этнической идентичности коренных малочисленных народов

Декларация этнической принадлежности была очень оспоримой, немного противоречивой, иногда эмоционально перегретой темой в советское время, и до сих пор остаётся сложной проблемой. Согласно советской и российской административной практике, один человек может принадлежать к одной национальности, также согласно переписи населения у каждого может быть только один родной язык. В Советском Союзе национальность регистрировалась с 1926 г., и это нужно

¹ Грант ОТКА К 112476.

было обязательно указывать в официальных документах, включая паспорт. В периоде с 1926 по 1975 г. этническая принадлежность детей, рождённых в моноэтнических семьях, регистрировалась в соответствии с этнической принадлежностью родителей, а дети, рождённые в межэтнических браках, получали этническую принадлежность отца. С 1975 г. каждый ребёнок имел возможность заявить свою этническую принадлежность в соответствии с этнической принадлежностью одного из родителей при получении своего первого паспорта в возрасте шестнадцати лет. В Российской Федерации граждане не обязаны делать заявление о своей национальной принадлежности.

Принадлежность к малочисленным коренным народам Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации имеет особое значение. В 1920-х гг. к данной категории относилось примерно двадцать национальностей, а распоряжение № 132-р «Об утверждении Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России» [1], изданное 4.02.2009, зарегистрировало сорок этнических групп. Коренные малочисленные народы определяются как этнические группы, состоящие не более чем из 50 000 человек, проживающие на традиционных территориях своих предков, сохраняющие свой традиционный образ жизни и считающие себя отдельной этнической группой.

Ханты-Мансийский автономный округ – Югра предоставляет особые права и поддержку представителям трёх коренных малочисленных народов во многих сферах жизни, включая здравоохранение, жильё или образование, также использование языка, фольклора, оленеводство и традиционные формы религиозной жизни. Таким образом, предоставление поддержки коренным народам в итоге приводит к необходимости вести учёт представителей, принадлежащих к рассматриваемым этническим группам.

Законодательство не охватывает области традиционного образа жизни, тем не менее, оно подчёркивает важность «возрождения, сохранения традиционного образа жизни, осуществления традиционной хозяйственной деятельности, рационального природопользования, обеспечения занятости и социальной защиты, а также развития культур и языков малочисленных народов» [2]. Не менее важным являются представления различных характеристик традиционного образа жизни как в местных, так и в региональных мероприятиях, посвящённых коренным народам и организованных общинами и организациями коренных народов.

Методы

В ходе исследования я попросила респондентов, проживающих в Ханты-Мансийске и связанных с обско-угорскими учреждениями города через работу или статус студента, определить приоритетность маркеров, участвующих в формировании и выражении этнической идентичности коренных малочисленных народов. Список маркеров был составлен из следующих элементов, видов деятельности, областей, тесно связанных с культурами коренных малочисленных народов Севера Арктики, проживающих в трех исследованных районах (Энонтеекё в Финляндии, а также Дудинка и Ханты-Мансийск в России):

- жить на традиционных территориях;
- жить в доме традиционного типа;
- рыболовство, охота;
- оленеводство;
- соблюдать традиционные ритуальные действия и обычаи;
- знать традиции и фольклор;
- иметь национальный костюм;
- готовить традиционные блюда;
- заниматься традиционными видами ремёсел;

-
-
- играть традиционную музыку и заниматься традиционными танцами;
 - говорить на языке коренного малочисленного народа;
 - иметь предков, родственников из числа коренных малочисленных народов;
 - участвовать в программах организаций коренных малочисленных народов.

Объяснив цель исследования, я смешала листы бумаги с русскоязычными описаниями упомянутых маркеров идентичности, а затем попросила респондентов отсортировать листы в порядке по важности. Я попросила респондентов разместить листы параллельно, если они считают выбранные маркеры идентичности одинаковой важности, пропустить любой маркер, считающийся нерелевантным, и дополнить список, добавив любые отсутствующие маркеры, которые, по их мнению, важны. Составив порядок элементов этнической идентичности, я попросила респондентов интерпретировать и обосновать свои решения.

Временное сообщество студентов было собрано в рамках встреч, организованных Центром народов Севера Югорского государственного университета. Эти студенты не имели связи с языками коренных малочисленных народов округа или с носителями этих языков, поэтому я не проводила с ними социолингвистическое интервью. Историю изучения и использования родного языка других респондентов я уже изучала во время предыдущих исследований [3].

Респонденты

При выборе респондентов для этого исследования использовались те же методы, что и во время предыдущих исследований. Я посетила обско-угорские учреждения Ханты-Мансийска, то есть Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, ДЭКОЦ «Лылынг Союм», Центр народов Севера Югорского государственного университета,

редакцию газеты «Луима сэрипос», и консультировала мансийских сотрудников, многие из которых помогали мне несколько раз с 2006 г. Кроме того, я связалась с другими манси без институциональной связи, которые также принимали участие в предыдущих исследованиях, и познакомила их с темой и методами моего исследования.

Примерно пять потенциальных респондентов отказались от участия в исследовании, но не объяснили своё решение. Несколько людей категорически не отказывались от участия, но постоянно откладывали дату собеседования, пока оно не было полностью отклонено. Два человека не участвовали в исследовании, но прокомментировали его. Таким образом, я могу работать с данными 16 респондентов. Респонденты 1 и 2 являются мансийскими специалистами с обширным опытом, заинтересованными в сохранении мансийского языка и мансийской культуры. Респонденты 3–9 – это студенты из числа коренных малочисленных народов, имеющих отношение к Центру народов Севера Югорского государственного университета, большинство из которых встретились со мной во время интервью в первый и – пока – последний раз. Респонденты 10–13 являются носителями мансийского языка, проживают в Ханты-Мансийске уже много лет. Респонденты 14 и 15 – художники, глубоко приверженные культуре обско-угорских народов.

Количество обско-угорского сообщества, ханты и манси, проживающих в Ханты-Мансийске, а также напряжённость вокруг обсуждения вопросов национальностей и этнической идентичности заставляют исследователя быть ещё более осторожным, чем обычно. Поэтому, вопреки общепринятой практике, я не указываю возраст респондентов, даже не указываю десятилетие, а вместо их родной деревни я называю район, где находится их родной посёлок. Я обращаюсь к каждому респонденту номером в порядке их участия в исследовании (подробнее о респондентах см. таблицу 1).

Таблица 1

Социолингвистические данные респондентов

Респондент	Пол	Национальность	Возраст	Место рождения	Знание языка	Профессия
1	Ж	манси	пенсионер	Октябрьский район ХМАО	носитель мансийского языка	профессионал по языку
2	М	манси	среднего возраста	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	артист
3	Ж	манси	молодой взрослый	Берёзовский район ХМАО	немного понимает мансийский	студент
4	Ж	манси	молодой взрослый	Берёзовский район ХМАО	только по-русски говорит	студент
5	Ж	ненец	молодой взрослый	ЯНАО	только по-русски говорит	студент
6	Ж	ханты	молодой взрослый	Белоярский район ХМАО	немного понимает хантыйский	студент
7	Ж	ханты	молодой взрослый	г. Ханты-Мансийск	только по-русски говорит	студент
8	М	ханты	молодой взрослый	Белоярский район ХМАО	немного понимает хантыйский	студент
9	М	манси	молодой взрослый	Кондинский район ХМАО	только по-русски говорит	студент
10	Ж	манси	среднего возраста	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	работает в СМИ
11	Ж	манси	среднего возраста	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	работает в СМИ
12	Ж	манси	среднего возраста	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	работает в СМИ

13	Ж	манси	средне-го возраста	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	работает в СМИ
14	Ж	ханты	молодой взрослый	Белоярский район ХМАО	немного понимает хантыйский	работает в СМИ
15	Ж	ханты	молодой взрослый	Белоярский район ХМАО	немного понимает хантыйский	артист
16	Ж	манси	пенсионер	Берёзовский район ХМАО	носитель мансийского языка	профессионал по языку

Предполагаемая иерархия маркеров идентичности коренных малочисленных народов Севера

Перед проведением исследования я разделила включённые в исследование маркеры этнической идентичности на три группы в зависимости от их отношения к городской среде. Проживание на традиционной территории, в традиционном типе зданий, также рыболовство, охота и оленеводство были отнесены к категории исчезающих маркеров идентичности, как и повседневное использование народных костюмов. Первые логически исключаются городскими обстоятельствами, носить национальный костюм – хотя теоретически его можно бы носить в Ханты-Мансийске – кроме некоторых исключительных случаев, является недопустимым и полностью отсутствует в городской палитре.

Важность иметь предков и родственников из числа коренных малочисленных народов, приготовления традиционных блюд и занятий традиционными ремёслами, музыкой и танцами приводит к транслоцирующим маркерам идентичности, поскольку эти действия можно легко выполнять в городских условиях. Хотя обско-угорские ритуалы тесно связаны с традиционными территориями, предыдущие исследования [4] уже показали, что ханты и манси ведут активную религиозную жизнь в самом Ханты-Мансийске, как самостоятельно дома,

так и в общественной форме на мероприятиях. Таким образом, участие в религиозных мероприятиях классифицировалось как один из потенциально доминирующих маркеров городской коренной идентичности.

Хотя я решила не ограничивать их список заранее, я ожидала появления новых маркеров идентичности, возникающих в городской среде. Такими потенциальными маркерами городской идентичности могут быть визуальное представление обско-угорских языков и культур в таких типично городских условиях, как лингвистический ландшафт, сфера развлечения или интернет, тем не менее, вопреки моим ожиданиям, ни один респондент не упомянул эти или аналогичные элементы во время исследования. Нетрадиционные маркеры городской идентичности не появились в ответах респондентов, несмотря на то, что я неоднократно подчёркивала, что приведённый список можно расширять.

Один из наиболее важных вопросов исследования заключается в том, придают ли респонденты большее значение транслоцирующим маркерам идентичности, чем исчезающим. Другой центральный вопрос – это место владения языком коренных малочисленных народов среди маркеров идентичности и существует ли какая-либо корреляция между восприятием важности владения языком и индивидуальной компетентностью респондента.

Ответы

По мнению респондентов, иметь и носить народный костюм, как правило, не значимо в выражении этнической идентичности. Об уменьшении современного значения народного костюма говорят также отдаляющие выражения. Респондент 11 использовала термин «древнее» для описания мансийского платья, сделанного 40 лет назад. Респондент 4 сказала, что люди носят народные костюмы только в «отдалённых деревнях», как, например, в Саранпауле или в Щекурье. Некоторые респонденты

подчеркнули интимную и защитную роль народного костюма. Респондент 16 сказала, что носивший народный костюм сразу чувствует себя легче, защищённым, а Респондент 11 считает, что народный костюм имеет защитную силу, даже если его не носят каждый день, только висит в шкафу.

Столь же амбивалентным является восприятие важности традиционной еды. Большинство респондентов перечисляют её в последней трети списка. Респондент 3 утверждала, что у манси нет своих блюд, а они «просто возьмут [то, что им нужно] из природы, и всё». Респондент 12 подчеркнула, что в случае невозможности получить рыбу из родного региона, она не сможет утолить голод, независимо от количества потребляемой пищи, она всё равно будет чувствовать, что чего-то не хватает. Респондент 16 заявила, что те, кто привыкли есть рыбу и мясо в детстве, позже не откажутся от этого. Респондент 11 подчеркнула ритуальное значение традиционных блюд, поскольку, по её словам, во время жертвоприношений нельзя употреблять русскую еду.

Традиционная музыка и танцы оказываются важными особенно для тех, кто работает в сфере искусства, вероятно потому, что – помимо нескольких исключений – инструментальная музыка традиционно подпадала под священный запрет для женщин. Как выразился Респондент 3, «когда-то женщинам было запрещено даже трогать музыкальные инструменты, но теперь девочек учат играть на них, потому что девочки [ещё] не считаются женщинами».

Значение знания фольклора является почти одинаковым по важности знания языка. По мнению Респондента 9, «культуру можно хорошо знать и без владения языком», более того, по его мнению, обширное знание культуры может мотивировать человека к изучению языка. Респондент 4 сказала, что знать культуру важнее, чем владеть языком, потому что «язык в любом случае исчезает», а знание традиций может иметь важное значение, чтобы позволить человеку следовать правилам, что

они позволяют, а что нет. Хотя ожидалось, что религиозные обычаи будут оценены как очень важный маркер идентичности, они не были достаточно заметными, чтобы респонденты могли прокомментировать свой выбор категоризации, за исключением Респондента 11, которая отметила, что её родители придерживались религиозных взглядов, очень жёстких стандартов, и хотя она прожила в Ханты-Мансийске двадцать пять лет, она продолжала следовать этой семейной традиции и заставила своих детей присоединиться к ней.

Мнение респондентов о традиционных территориях коренных малочисленных народов Югры и традиционных типах жилья также неоднозначно. Все придают меньшее значение внешнему виду жилища, чем его местонахождению. Респондент 14 считает очень важным поддерживать контакт с традиционными хантыйскими территориями, потому что таким образом, посещая эти территории летом, она могла познакомить своих детей с традиционным образом жизни. По мнению Респондента 11, хотя проживание в традиционном районе является синонимом быть манси, это всё же не гарантирует более глубокое знание языка или культуры, поскольку всё больше и больше людей говорят по-русски и в сёлах, и деревнях, а люди, живущие в городских условиях, также могут быть знакомы с традициями. Ещё дальше пошёл Респондент 9, говоря, что ношение народного костюма не играет роли в идентификации, потому что костюм может носить любой; также родиться и вырасти на традиционных территориях не имеет значения, поскольку сам Респондент также родился и вырос в традиционном посёлке, однако он не знает мансийского языка или мансийской культуры.

Владение языками коренных малочисленных народов является приоритетом для большинства респондентов, и оно занимает первостепенное место независимо от их собственных языковых навыков. Респондент 14 сказала, что, не говоря на языке,

невозможно понять культуру, а Респондент 16 считает, что ханты, манси должны говорить на языке.

Согласно полученным ответам, значение семьи и родства в определении этнической принадлежности человека равнозначно важности владения языками коренных народов. Респондент 11 поставила важность иметь предков из числа коренных народов на второе место только потому, что, хотя она использовала язык каждый день, она редко общается со своими предками или родственниками, поскольку её родители умерли, а её братья и сестры живут далеко. Аргументируя важность предков и родственников из числа коренных народов, Респондент 4 описала ситуацию, довольно типичную для определения этнической принадлежности:

Респондент 4: *В любом случае надо хоть кого-то из предков иметь. «Здрасьте, я манси». «Кто из родственников манси?» «Ну, не знаю, у меня все русские, а я почему-то манси». У меня, я – манси. Мама – ханты, папа – коми.*

ЧХ: *Тогда как получилось, что Вы – манси?*

Респондент 4: *Потому что у меня с маминой стороны бабушка – ханты, а дедушка – манси. С папиной стороны бабушка – коми, а дедушка – манси.*

ЧХ: *Так это двое из четырёх?*

Респондент 4: *Да. У нас все манси. А считаются оба [деда] русскими. По паспортам. [...] Ну, язык опять же надо учить хотеть. А некогда. [...] Бабушка, она может говорить на русском. Потом забывается, говорит много-много-много, переходя на хантыйский, ничего не понимаешь. [...] Мы с братом единственные манси, остальные, которые у нас есть, двоюродные – все ханты. [...] Обо мне не скажут, все удивляются. Вот, например, девочки со мной ходят на танцы. Они, вот, приезжие. [Респондент имитирует голос девушек] «Ханты-манси!» Я обиделась. «Я сама манси». «В смысле ты манси? Как вообще здесь живете? Здесь так холодно!»*

В дополнение к значимости иметь предков и родственников из числа коренных народов. Респонденты 14 и 15 подчеркнули важность принадлежности к общине коренных малочисленных народов, поэтому по их просьбе я добавила этот элемент в список маркеров идентичности коренных народов. По мнению Респондента 14, только удерживающая сила этнического сообщества может сделать другие элементы списка реализованными.

Таблица 2

Резюме ответов респондентов относительно иерархии маркеров этнической идентичности коренных народов

	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
жить на традиционных территориях	12	8	2	5	-	1	8	8	3	9	1	6	8	2
жить в доме традиционного типа	13	8	6	5	-	1	9	12	3	10	3	7	8	3
оленоводство	9	5	4	5	3	1	3	11	5	12	7	7	8	2
рыболовство, охота	10	5	5	5	3	1	5	9	5	11	7	3	8	2
соблюдать традиционные ритуальные действия и обычаи	4	4	7	4	2	2	1	13	1	6	4	5	2	1
иметь национальный костюм	8	7	6	7	-	1	6	7	1	3	8	2	6	3
знать традиции и фольклор	3	2	1	3	1	2	1	4	2	5	5	4	4	1
готовить традиционные блюда	7	6	5	5	6	2	5	14	3	8	10	5	5	4
заниматься традиционными видами ремёсел	6	4	6	6	4	2	3	10	2	7	2	6	8	3
играть традиционную музыку и заниматься традиционными танцами	5	4	3	3	3	2	6	3	4	13	12	4	7	4
говорить на языке коренного малочисленного народа	2	3	1	1	2	2	2	5	1	1	6	2	3	1

иметь предков, родственников из числа коренных малочисленных народов	1	1	8	2	1	1	4	6	2	2	9	1	1	2
участвовать в программах организаций коренных малочисленных народов	11	9	2	8	5	2	7	2	5	14	11	5	9	4
мотивация к обучению	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-
передать знание	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	-	-	-
принадлежать к общине коренных малочисленных народов	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	9	-

Респондент 10 также связала исполнение других исследуемых маркеров идентичности с исполнением предварительного условия, именно с мотивацией и желанием учиться.

«А мне кажется, знаете, чего не хватает? Мне кажется, самого основного. Тут в основном всё идёт далековато. Участвовать, иметь, владеть и так далее. Мне кажется, можно ещё тут добавить “учить”, “выучить”. [...] Или, например, “интересоваться”, “учить”. [...] А это уже высокопоставленные цели, далеко идущие цели. А если с самого начала взять: с азов, даже с детского сада детей начинать учить».

Респондент 1 не придавал большого значения ни одному из маркеров идентичности в списке, заявив, что их наличие не гарантирует, их отсутствие не исключает того, что кто-либо мог считаться представителем одного из коренных малочисленных народов округа. По её мнению, суть мансийского или хантыйского характера – это «своеобразная уязвимость, чувствительность», которую она считает заметной даже тогда, когда человек живёт вдали от своей семьи или региона происхождения, не зная свой язык или культуру.

Резюме

Я изучала относительную значимость маркеров этнической идентичности коренных народов Севера в исследовании, проведённом в декабре 2018 г., а также в марте и апреле 2019 г. В итоге мне удалось собрать ответы шестнадцати респондентов.

На основании полученных ответов можно сделать вывод, что маркеры нематериальной самобытности коренных народов являются более важными, чем маркеры, связанные с материальной культурой, а позиция транслоцирующих маркеров идентичности более стабильная, чем у маркеров, связанных с негородской жизнью, хотя образ жизни и место проживания до сих пор окутаны ностальгией. Результаты показывают, что владение языками коренных народов является характерным и важным элементом выражения этнической идентичности. Восприятие владения языками коренных народов – высокое, независимо от уровня владения респондентом, но владение хантыйским или мансийским языком не является важнейшим или исключительным критерием. С точки зрения определения этнической принадлежности и этнической идентичности происхождение или родство имеют примерно равное значение, наряду с владением языком, и большинство выражений мнений и личных историй связаны с ним.

Литература

1. Об утверждении Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России. – Режим доступа: <http://government.ru/docs/30063/> (дата обращения: 02.02.2020).

2. Закон ХМАО – Югры «Об общинах коренных малочисленных народов в ХМАО – Югре». – Режим доступа: <https://www.dumahmao.ru/decisions/detail.php?ID=7086> (дата обращения: 02.02.2020).

3. Horváth Csilla. A manysi örökségnyelv oktatási kísérletei és eredményei // *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*. – 2016. – № 28. – P. 295-306.

4. Horváth, Csilla. *Szent helyek Hanti-Manszijszkban: A szekularizáció és a szakralizáció a legújabb kori manysi vallási szokásokra*. – Szeged: University of Szeged, 2010.

Семантика имён прилагательных с суффиксом =шэк/=шак/=сэк/=сак в хантыйском языке

А. А. Шиянова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В работе рассматривается семантика имён прилагательных с суффиксом =шэк/=шак/=сэк/=сак в хантыйском языке на материале западных диалектов – казымском, шурышкарском, приуральском. Суффикс каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак, присоединяясь к качественным именам прилагательным, образует простую сравнительную степень, а также образует дериваты со значением неполноты признака.

Ключевые слова: хантыйский язык, диалекты хантынского языка, имя прилагательное, лексика, семантика, словоизменение, суффикс.

Основным способом изучения морфологии является словоизменение. Это обусловлено тем, что средством для словоизменения в хантыйском языке являются формообразующие суффиксы.

Словоизменение – образование того или другого ряда грамматических форм или всех грамматических форм одного и того же слова [1, с. 423].

В нашей статье мы рассмотрим словоизменяющий суффикс =шэк/=шак/=сэк/=сак в хантыйском языке.

Данный суффикс в хантыйском языке рассмотрен лишь в кратких грамматических описаниях: В. К. Штейниц [2, с. 204]; Л. Хонти [3, с. 309–310]; И. А. Николаева [4, с. 89]; А. Д. Каксин [5, с. 59]; Н. Б. Кошкарева [6, с. 165].

Наличие усиленного качества или свойства, а также ослабление качества в том или ином предмете без сравнения с другим предметом, имеющим то же самое качество или свойство, может быть выражено морфологически – путём сочетания прилагательного с суффиксом =шак [7, с. 78].

В конструкциях для абсолютной сравнительной степени употребляется либо суффикс *-em/-em*, либо усилительная частица *-čək/-čək*, преобразовавшаяся в суффикс, который может находиться до и после падежного суффикса: трем. *лѣу ѣпэлčək* ‘он немного больший’, *лпн ѣпэлčəkjən* ‘они (дв. ч.) немного большие’, *ōrүemčəkkə jёу* ‘оно стало побольше’ – *ōrүem-čək jёу* ‘оно стало побольше’, *jётет* ‘лучший; сравнительно хороший’, ср. *ѣпэл* ‘большой’, *ōrəу* ‘лишний; слишком; больше’, *jёт* ‘хороший’ [3, с. 309–310].

Суффикс =шэк/=шак: присоединяется к именным основам (с качественным значением); значение – относительно-уменьшительное (обладание качеством не в полной мере) [5, с. 59].

Прилагательные могут принимать суффикс =шэк, выражающий ослабленную степень проявления качества [6, с. 165].

Материалом нашего исследования являются имена прилагательные, присоединяющие словоизменительный суффикс =шэк/=шак/=сэк/=сак в казымском, шурышкарском, приуральском диалектах хантыйского языка. Собранный картотека состоит из примеров двуязычных словарей по хантыйскому языку [8; 9; 10; 11], образцов разговорной речи, записанных у информантов.

Исходя из общей цели, задач работы и особенностей изучаемого объекта, в исследовании использовались методы: наблюдения, лингвистического описания, сравнительный, а также метод сплошной выборки и структурно-семантического анализа.

Словоизменительный суффикс каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак в хантыйском языке присоединяется к качественным именам прилагательным и передает значение неполноты признака и сравнительную степень.

Суффикс каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак, присоединяясь к именным основам, имеет значение относительно-уменьшительное или относительно-увеличительное качество в зависимости от семантики названной основы, например: каз., шур. сый=эу=шэк, приур. сый=эу=сэк ‘более громкий, более звонкий’, передает степень сравнения, относительно-увеличительное качество: каз., шур. Ици мътты кът.лалэн кэс.лэт, хой тёр сыйл сый=эу=шэк ‘Как будто между собой соревнуются, у кого голос звонче’.

Словоизменительный формант каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак, в хантыйском языке, присоединяясь к качественным прилагательным, образует простую сравнительную степень, например: каз., шур. ай=шэк, приур. ай=сэк ‘меньше (по возрасту, размеру)’, каз. Лүв хуты нәу эвэлтана ай=шэк ‘Он же моложе тебя’, шур., приур. Лүв ма элтэм ай=шэк/=сэк ‘Он меня младше’; каз. кәрәщ=шэк, приур. кәрәщ=сэк, каз. Кәрәщ=шэк мўв пай ‘Немного высокая возвышенность’; шур. пәл=шэк, приур. пәл=сэк ‘выше’, шур. Апицэн нәу эвэлтэн пәл=шэк ‘Братишка младший твой выше тебя’, приур. Тәм ухлэм хоты пәл=сэк ‘Эта нарта выше’, каз. вөн=шэк, шур. ун=шэк, приур. вўл=сэк ‘больше, старше’, каз. Лүв хуты нәу эвэлтана вөн=шэк ‘Он же старше тебя’, шур. Шци молицанэн ун=шэк ‘Эта малица больше’, приур. Лүв хотәл ма хотэм элты вул=сэк ‘Его дом по сравнению с моим домом больше’; каз. нуви=шэк, шур. нови=шэк, приур. нави=сэк ‘белее’, шур. Тәм тахтэн тўм тахты элты нови=шэк ‘Эта шкура по сравнению с той шкурой белее’, приур. Нәу кувицэн ма кувицэм элты нави=сэк ‘Твой гусь (меховая одежда из оленьей шкуры мехом наружу) по сравнению с моим гусем белее’; каз., шур. питы=шэк, приур. пүты=сэк ‘чернее’, шур. Тўм сохэн

питы=шэк ус ‘Та шкурка была чернее’, приур. *Томатта хёрэм пон сохэн пути=сэк* ус ‘Вчера шкуру для подола малицы, которую вчера сдирал, была чернее’.

Способ выражения сравнения не является определяющим морфологическим критерием для отнесения того или иного слова к разряду прилагательных. Один и тот же суффикс =шэк, присоединяющийся и к прилагательным, и к наречиям, не служит надежным критерием определения частеречной принадлежности [12, с. 10].

Словоизменяемый формант каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак, присоединяясь к качественным прилагательным, образует дериваты со значением неполноты признака, например: каз. *нуви=шэк*, шур. *нови=шэк*, приур. *нави=сэк* ‘беловатый, белесый’, шур. *Тўм шащканэн лыпэтжал нови=шэк усэт*, приур. *Тум щищканэн лыпэтжал нави=сэк усэт* ‘У того материала цветы белесые были (цвет был более светлый)’, каз., шур. *восты=шэк*, приур. *восты=сэк* ‘синеватые, зеленоватые’; каз. *вўрты=шэк*, шур., *ўрты=шэк*, приур. *вўрты=сэк* ‘красноватое’ каз., *вўрты=шэк ухшам*, шур., *ўрты=шэк охшам*, *вўрты=сэк охсам* ‘красноватый платок’.

Таким образом, словоизменяемый суффикс каз., шур. =шэк/=шак, приур. =сэк/=сак, присоединяясь к качественным именам прилагательным, образует простую сравнительную степень, а также образует дериваты со значением неполноты признака.

Литература

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. – 576 с.
2. Штейниц В. К. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера / Под ред. Г. Н. Прокофьева. – М.; Л.: Гос. учеб.-пед. изд-во, 1937. – Ч. 1. – С. 193–227.

3. Хонти Л. Хантыйский язык // Языки мира: Уральские языки. – М.: Наука, 1993. – С. 301–319.
4. Николаева И. А. Обдорский диалект хантыйского языка. – М.; Гамбург: Herstellung: Copy shop, Lüneburg, 1995. – 258 с.
5. Каксин А. Д. Казымский диалект хантыйского языка. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 176 с.
6. Кошкарева Н. Б. Краткий очерк грамматических и лексических особенностей шурышкарского и приуральского диалектов хантыйского языка // Вальгамова С. И., Кошкарева Н. Б., Онина С. В., Шиянова А. А. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). – Екатеринбург: Баско, 2011. – С. 158–182.
7. Хантыйский язык: учеб. для уч-ся пед. уч-щ / А. М. Сенгепов, Е. А. Немысова, С. П. Молданова и др.; под ред. Е. А. Немысовой. – Л.: Просвещение. Ленингр. отд-ие, 1988. – 224 с.
8. Сязи З. И., Скамейко Р. Р. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (шурыш. диал.): 5–9 кл. – СПб.: Просвещение, 2007. – 192 с.
9. Вальгамова С. И., Кошкарева Н. Б., Онина С. В., Шиянова А. А. Диалектологический словарь хантыйского языка (шурышкарский и приуральский диалекты). – Екатеринбург: Баско, 2011. – 208 с.
10. Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). – Салехард: Красный Север, 2011. – 96 с.
11. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2020. – 689 с.
12. Кошкарева Н. Б. Имя прилагательное в хантыйском языке (на материале западных диалектов) // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2013. – Т. 11. – Вып. 1. – С. 5–11.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ И ДУХОВНО-МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

**«Обдорские остяки»
из академического труда Г.-Т. Паули в контексте
эволюции изображений обских угров
второй половины XVIII–XIX в.**

А. А. Галямов,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В настоящей статье на фоне эволюции изображений обских угров второй половины XVIII–XIX в. рассматривается произведение К. Ф. Гуна («Обдорские остяки») из академического труда Г.-Т. Паули «Этнографическое описание народов России».

Ключевые слова: Г.-Т. Паули, образ, обские угры, К. Ф. Гун, визуальная репрезентация, этнографический альбом, художественная форма.

Общую картину эволюции изображений обских угров в иллюстрированных изданиях второй половины XVIII–XIX в. условно можно представить в виде отдельных этапов, связанных с конкретными авторами академических трудов, а также этнографических и костюмных альбомов. Так, во второй половине XVIII в. (а именно – 70–80-е гг.) «костюмы» Х. Рота в рамках «первой сводной этнографической работы» И. Г. Георги [1, с. 105] стали своего рода «толчком для развития

этнического воображения и одновременно выполнили роль знаковой системы в визуальном языке описания Российской империи» [2, с. 67]. Следующий этап (на протяжении всей первой половины XIX в.) был связан с издательским проектом Карла Рехберга и произведениями русского мастера Е. М. Корнеева, стоявшего у истоков отечественного жанра «этнографический портрет». Наконец, фундаментальный труд Густава-Теодора Паули – «Этнографическое описание народов России» (1862) – знаменовал собой завершающий этап эволюции изображений обских угров в иллюстрированных изданиях, после которого наиболее актуальным для целей этнографической науки становился механический (фотографический) способ репрезентации [3, с. 723–724].

В данной статье мы затронем завершающий этап эволюции изображений обских угров второй половины XVIII–XIX в., проведя краткий анализ произведения «Обдорские остяки» из этнографического труда Г.-Т. Паули.

В 40-х гг. XIX в. начался новый этап становления этнографической науки, не в последнюю очередь связанный с основанием Русского географического общества (1845). По словам А. Э. Жабревой, «географическое общество, получившее поддержку правительства, организовывало многочисленные экспедиции и путешествия, рассылало программы для сбора этнографического материала, обрабатывало полученные данные и публиковало их в своих изданиях, ставило вопрос об организации Этнографического музея» [4, с. I].

К этому времени прошлые визуальные репрезентации народов Российской империи (издательские проекты Х. Рота – И. Г. Георги, альбом К. Рехберга) уже не могли соответствовать новым научным сведениям и фактам, а кроме того, эстетическим запросам и полиграфическим возможностям эпохи. При всей исторической ценности костюмные проекции воспринимались образованными современниками в качестве анахронизма.

«С 1812 по 1860 г. не было ни одного сочинения о полном составе русского населения, а художественная сторона дела, собирание этнографических рисунков со времени Рота (1774) мало продвинулось вперед» [5, с. 401].

Вышедший в 1862 г. фундаментальный сводный труд действительного члена Русского географического общества Густава-Теодора Паули – «Этнографическое описание народов России» [6] – смог не только решить актуальные задачи специально-научного характера, но и восполнить пробелы в «визуальном народоведении» второй половины XIX в., предложив новую изобразительную форму. Данная форма учитывала «свежие данные, какими располагала наука того времени, преимущественно по материалам Русского географического общества» [4, с. II]. Она же способствовала расширению имеющихся представлений образованных современников об этническом разнообразии империи, сохраняя при этом влияние схем типажно-костюмного жанра [7, с. 79].

Хромолитография «Обдорские остяки», выполненная по рисунку известного художника Карла Фёдоровича Гуна, являлась наглядным подтверждением той новаторской роли, которую играла изобразительная форма в отражении быта и культуры народов России. В отличие от прошлых графических версий обских угров, произведение из издания Г.-Т. Паули с помощью парной композиции отображало облик «туземной элиты», о чём свидетельствовали парадные костюмы (богато украшенные орнаментами кафтаны-халаты, праздничные платки и ноговицы) в качестве «отличительного знака» [8, с. 113], подчёркивающего особый статус их обладателей. Если ранее «костюм» выполнял простую функцию опознавательного и идентификационного маркера, помогающего отличать одну группу жителей от другой и давать этническим обществам «локальную и культурную приписку» [2, с. 39], то теперь он утрачивал безотносительный и абстрактный характер

и приобретал конкретно-социальное значение. Подробный рисунок костюма был выполнен по реальному экземпляру из коллекции Императорского Русского географического общества (об этом сказано в сопроводительной подписи хромофотографии), что подчёркивало его объективный, а не идеализированный и условный характер отображения.

Ещё одним примером того, как типизация наполнялась более индивидуальными особенностями реальной модели, служило применение развитых физиогномических конвенций, задействованных в передаче антропологических черт «Обдорских остяков». Набор некогда случайных антропологических черт, едва намеченных Е. М. Корнеевым ещё в первом десятилетии XIX в. (гравюра «Остяк»), благодаря произведению К. Ф. Гуна получил более цельное и осмысленное звучание. Это был значительный шаг вперёд от абстрактной портретности целого «класса» остяков («этнографический тип») к конкретному портрету каждого из них. В дальнейшем использование фотографического способа репрезентации позволило издателям этнографических альбомов отойти от привычных приёмов типизации, преодолеть стратегии «эстетического вмешательства» и перейти к более объективному (с точки зрения этнографической науки) воспроизведению обских угров. По словам исследователей «научной объективности» Л. Дастона и П. Галисон, уже со второй половины XIX в. «руководства по научной фотографии рекомендовали этнографам использовать фотографии, а не рисунки, потому что в противном случае европейские художественные нормы могли исказить неевропейские тела» [9, с. 211].

С момента выхода в свет сводного труда Г.-Т. Паули изображения остяков не раз воспроизводились в других изданиях историко-этнографического типа. Примером служит альбом «Народы России» (1877) [10], где в листе под названием «Остяки» зритель мог видеть комбинированный «групповой портрет» «Обдорских остяков» и «Самоедов» из издания Г.-Т. Паули.

Литература

1. Токарев С. А. История русской этнографии. Дооктябрьский период. – М.: Наука, 1966. – 456 с.
2. Вишленкова Е. Визуальное народоведение империи, или «Увидеть русского дано не каждому». – М.: Новое лит. обозрение, 2011. – 384 с.
3. Пивнева Е. А. Фоторепрезентации этнической культуры обских угров // Вестник угроведения. – 2018. – Т. 8. – № 4. – С. 716–728.
4. Жабрева А. Э. Монументальное описание России. Народы страны в год ее тысячелетия // Паули Г.-Т. Этнографическое описание народов России: пер. с фр. [с изд. 1862 г., СПб.]. – М.: Библиотека РУСАЛа, 2007. – С. I–V.
5. Русский биографический словарь / Под набл. А. А. Половцева. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902. – Т. 13. – 745 с.
6. Pauly Th. de. Description ethnographique des Peuples de la Russie. – SPb: Imprimerie de F. Bellizard, 1862. – 436 p.
7. Гончарова Н. Н. Е. М. Корнеев. Из истории русской графики начала 19 века. – М.: Искусство, 1987. – 392 с.
8. Первалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. – СПб.: МАЭ РАН, 2019. – 553 с.
9. Дастон Л., Галисон П. Объективность. – М.: Новое лит. обозрение, 2018. – 584 с.
10. Народы России. Живописный альбом. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1877. – 572 с.

Историко-культурное наследие как одна из ценных связующих форм передачи информации с древних времён до современности

С. Б. Егорова,

*Историко-культурный центр «Старый Сургут»,
г. Сургут, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются значимость и важность историко-культурного наследия коренных малочисленных народов, этнических меньшинств, народов ханты и манси, а также пути сохранения этого достояния для будущих поколений.

Ключевые слова: историко-культурное наследие, культурные права, культурное выживание.

На протяжении многих веков народы России создавали и передавали потомкам некую совокупность культурных ценностей, называемую культурно-историческим наследием (достоянием). В разное время государство и общественность разрабатывали и претворяли в жизнь различные механизмы охраны культурно-исторического наследия.

Историко-культурное наследие – это часть материальной и духовной культуры, созданная прошлыми поколениями, выдержавшая испытания временем и передаваемая поколениям как нечто ценное и почитаемое. Недвижимые объекты историко-культурного наследия (памятники истории и культуры) – это материальная основа историко-культурного наследия. Одним из первых законодательных актов, где встречается этот термин, являются Основы законодательства Российской Федерации о культуре (ст. 41), принятые в 1992 г. В то же время в Законе РСФСР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» (1978), а также в отраслевых нормативных

правовых актах применялся термин «памятники истории и культуры». В настоящее время понятия «объекты культурного наследия» и «памятники истории и культуры» используются в законодательстве России для обозначения недвижимого имущества, обладающего историко-культурной ценностью.

В Конституции РФ, закрепившей культурные права и свободы человека, для обозначения созданных людьми ценностей употребляются термины «культурные ценности», «памятники истории и культуры», «историческое и культурное наследие». Отличие культурного наследия от культурной ценности заключается в том, что культурное наследие обладает свойствами старины.

Культурное наследие страны – важная часть жизни каждого народа.

Объект культурного наследия – место, сооружение (творение), комплекс (ансамбль), их части, связанные с ними территории или водные объекты, другие естественные, естественно антропогенные или созданные человеком объекты независимо от состояния сохранности, которые донесли до нашего времени ценность с антропологической, археологической, эстетичной, этнографической, исторической, научной или художественной точки зрения и сохранили свою подлинность.

Наследие и культура делают нацию самобытной, ценной и привлекательной в глазах всего мира. Так прошлое страны определяет её настоящее и будущее.

Сегодня в мире насчитывается около 370 миллионов человек (5 % от общей численности населения планеты), принадлежащих к коренным народам. Они образуют более 5 000 различных групп, проживающих в 70 странах. Самым разнообразным по количеству народов считается государство в Тихом океане Папуа – Новая Гвинея – на площади, сопоставимой со Швецией, говорят на 820 языках.

В России проживают 97 коренных малочисленных народов, общая численность которых составляет около 500 тысяч человек. Самым крупным среди них народом являются ненцы (41 тыс.), а самым малочисленным – керекы (4 человека). Чтобы малочисленные народы не утратили свою интереснейшую культуру, нужна поддержка на государственном и региональном уровнях власти.

Исследование традиций коренных малочисленных народов Севера имеет широкое предметное поле, от таких универсальных, как мифология, базовые нарративы различных культур, ритуалы, до локальных обычаев и обрядовых практик, представляющих чисто этнографический интерес.

В современном обществе всё настойчивее звучат обращения уделять как можно больше внимания сохранению и популяризации культурно-исторического наследия. По словам президента страны, «непреложным фактом является то обстоятельство, что умелое использование культурного наследия, сохранение его, без всякого сомнения, является важнейшим фактором развития государства и его укрепления».

В Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком автономных округах уделяется внимание сохранению и развитию традиционных промыслов и ремёсел, исторического и культурного наследия.

В частности, в Югре чётко сформулированы приоритетные цели и задачи в этом направлении – они закреплены в Концепции устойчивого развития коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа, принятой в 2011 году. Сформирована «дорожная карта», которая последовательно реализуется на практике. За последние годы общая численность КМНС значительно поднялась и составляет около 33 тысяч человек. Специалисты отмечают растущую популярность изучения родных языков.

В эпоху увеличения глобальных проблем человечества всё большее значение приобретают взаимодействие

и взаимопонимание различных культур, в том числе постиндустриальных и традиционных. Народы Севера создали уникальную культуру, ориентированную на конструктивные взаимоотношения человека с окружающим миром, в первую очередь – природным. Эта культура воспроизводится средствами традиционных ценностей, которые значимы для представителей любого другого этноса.

Проблема культурных прав коренных народов и национальных (этнических) меньшинств на своё наследие является актуальной в силу нарушений этих прав, которые довольно часто встречаются даже в просвещённом современном мировом сообществе.

Например, в наши дни мы становимся свидетелями нарушения культурных прав, в частности, права на использование своего языка как носителя культуры этнических меньшинств даже на пространстве Европейского союза, например, в странах Балтии.

Практически на всех континентах в той или иной степени нарушаются также права коренных народов на свою культурную самобытность и памятники культуры. В связи с этим борьба за осуществление данных прав коренными народами и этническими меньшинствами является особой областью борьбы за культурные права и культурное выживание.

Концептуальные рамки понятия прав малых коренных народов и этнических меньшинств впервые были предложены профессором Даес (Erica Irene Daes), когда она возглавила Рабочую группу по разработке Факультативного протокола к Международному пакту о гражданских и политических правах (МПГПП).

В данном контексте ещё более важным является проблема владения коренными народами и этническими группами объектами своего культурного наследия, которое многими государствами было освоено или присвоено в ходе своего развития. «Ничто, – отмечается в Пакте об экономических,

социальных и культурных правах, – не должно толковаться как умаление неотъемлемого права всех народов полностью и свободно обладать и пользоваться своими естественными богатствами и ресурсами».

Реальность современной культурной жизни в мире такова, что недвижимые объекты культуры передаются в собственность не только частным лицам, но и этническим общинам коренных и малых народов. Речь идёт, прежде всего, о возвращении земель, на которых традиционно жили и во многих случаях живут и в наше время названные народы. В связи с этим возникла проблема права собственности данных этносов на землю, которую необходимо решать на законодательном уровне.

Россия не является исключением. Право малых народов Севера, Сибири и Дальнего Востока на пользование землями их исконного проживания вызывает острую дискуссию, а нередко и активное сопротивление.

Проблема состоит в том, что, с одной стороны, земли аборигенов богаты нефтью, газом или иными природными ресурсами, что входит в противоречие с интересами государства и общества по их добыче. С другой стороны, право аборигенов на землю выступает системообразующим началом их государственно-правового статуса. Для малых народов и этнических меньшинств, живущих, как правило, рыболовством, охотой, оленеводством, собирательством, земля является материальной и духовной основой их жизнедеятельности. Без своих исконных земель аборигены обречены на исчезновение или, в лучшем случае, утрату своей самобытности.

Анализ различного рода актов Российской Федерации и субъектов РФ в отношении малых коренных народов и этнических меньшинств позволяет сделать вывод об активном диалоге органов власти с коренными народами по вопросам пользования и владения землёй, решения других

проблем, с которыми они сталкиваются в организации своей жизнедеятельности.

Интересным в этом отношении является опыт других стран. В Австралии, например, как и в других странах, длительное время эта проблема если и решалась, то в незначительных объёмах. Но начало этому историческому событию было положено в 70-е гг. прошлого века, когда аборигены Австралии начали активно выступать против политики ассимиляции. Поначалу требования аборигенов отклонялись, но со временем правительство страны пришло к выводу, что необходимо прекращать политику ассимиляции и выселения аборигенов с их земель. Первой ласточкой был закон о праве аборигенов на землю, принятый в Северной территории. Впервые в истории Австралии этот Закон признал право аборигенов на их исконные земли с учётом их духовной привязанности к ним. Особое положение в законе было посвящено охране святых мест и свободному доступу аборигенов к ним.

Обратим внимание на то, что возвращение земель в собственность коренному народу в Австралии осуществляется на основе специальных законов. Закон о праве собственности по рождению оказался самым радикальным и сыграл основную роль в улучшении охраны культурных объектов, которые у аборигенов, как правило, связаны с землёй. Среди них – культовые сооружения и культовые места, жилища, традиционные орудия труда и даже захоронения предков. У населения, колонизовавшего ранее земли Австралии и оказавшего разрушительное воздействие на культуру и самобытность коренного народа, появилось желание исправить ошибки, допущенные в период колонизации. На этой нравственной основе произошли определённые изменения в законодательстве Австралии, в соответствии с традициями национального права и с основными международными актами по культурным правам человека.

Наконец, в Финляндии также на конституционном уровне закреплено положение о саамах как древних обитателях страны. В соответствии с предписаниями законодательства им гарантировано право развивать свой язык и культуру в рамках культурной автономии.

В Финляндии пока нет акта, закрепляющего права саамов на землю. Главное препятствие состоит в том, что невозможно соблюсти баланс интересов между саамами и населением, которое проживает на соответствующей территории и ведёт такой же образ жизни.

Таким образом, для коренных и малых народов, культурные права которых в настоящее время существенно расширены, земля является главным культурным пространством. С землёй связан не только род деятельности, но и практически все культурное наследие.

Можно предположить, что такая передача данных земель в собственность коренных народов и национальных меньшинств может нарушить единое экономическое и культурное пространство, что для каждого суверенного государства является приоритетным.

На территории Югорской земли уже более пяти тысяч лет живут ханты и манси, народы с самобытной и неповторимой культурой. Их обычаи и традиции до наших дней хранят не только легенды, сказки, родовые песни-сказания, не только присущую коренным северянам философию восприятия окружающего мира, природы и человека, но и сам образ жизни этих людей, живущих в трогательном согласии с хрупкой, ранимой, хотя и кажущейся на первый взгляд суровой природой Севера.

Исследователи считают культуру обских угров двухкомпонентной. Северный, аборигенно-таёжный, включает элементы культуры, распространённые среди народов таёжной зоны Западной Сибири (лодки, лыжи, нарты). Южный компонент свидетельствует о знакомстве их предков со степной культурой

(расшитая одежда, металлические орудия труда, платок и обычай избегания, особая роль коня).

Югорские и ямальские власти имеют немалый опыт в работе по улучшению социально-экономического статуса КМНС, мотивации к возвращению ханты, манси, ненцев на стойбища, ведению традиционного быта и хозяйствования, занятию оленеводством, сохранению традиционной культуры и культурного наследия.

В Югре данные подходы в этом направлении закреплены Постановлением Правительства ХМАО – Югры от 05 октября 2018 г. № 350-п, работает государственная программа «Устойчивое развитие коренных малочисленных народов Севера», приняты законы ХМАО – Югры «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в ХМАО – Югре» от 28.12.2006 № 145-оз (ред. от 17.10.2018 № 85-оз), «О регулировании отдельных отношений в области сохранения, использования, популяризации и государственной охраны объектов культурного наследия» от 29.06.2006 № 64-оз (ред. от 28.02.2019 № 12-оз).

И нефтяным компаниям необходимо находить разумный баланс между своими интересами и интересами природопользователей. В первую очередь предприятия обязаны внедрять в производство экологичные технологии и оборудование, минимизируя тем самым ущерб природе.

Перед началом разработки участков месторождений обязательно должны проводиться историко-культурные исследования. К примеру, на протяжении нескольких лет в летний период ведутся раскопки на территории Покачёвского месторождения, разработкой которого занимается ТПП «Покачёвнефтегаз».

Здесь археологи открыли древнее поселение Нёх-Урий, которое внесено в список объектов культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа. Исследования охватили

территорию в 2 000 квадратных метров и позволили получить массу интересного археологического материала. Найдено более тысячи раритетов от каменного века до наших времён – керамическая посуда, орудия труда, бронзовые украшения. Артефакты переданы в государственные музеи Югры.

Обычаи, фольклор, народное творчество – это фундамент, на котором формируется индивидуальность любого народа, его национальная самобытность.

Память о наших предках живёт в произведениях народных мастеров, которые передают свои знания потомкам. Резные изделия ручной работы, выполненные из дерева, кости, бисера, бересты, уникальные куклы и обереги рассказывают о развитии финно-угорских народов, сопровождая нас в увлекательном путешествии по лабиринтам истории.

Сохранение культурно-исторического наследия в единстве его материальных и нематериальных форм – единственный способ достижения осознания себя как гражданина России, опирающегося в своих делах и поступках на опыт предыдущих поколений.

Образы аборигенов Югры в советской исторической прозе

М. Ф. Ершов,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Рассмотрена специфика восприятия образов аборигенов Югры в советской исторической прозе. Художественная литература данного периода заимствовала как представления европейской рациональной культуры, широко распространённые до революции, так и ряд положений официальной советской идеологии. Жизнь коренного малочисленного населения отражена в различных литературных жанрах: от беллетристики до романов маститых писателей. При этом неоднородные направления объединяло отсутствие подлинного интереса к историческим событиям и сообществам, обустроившим Югру.

Ключевые слова: аборигены, культура, образы, прогресс, историческая проза, этнос, Югра.

Антрополог Ю. Слёзкин определил советский период взаимоотношений с аборигенами как «большое путешествие малых народов» [1, с. 329–338]. Однако такое предельно широко понимаемое «путешествие» сформировалось не сразу. И изначально ему предшествовало иное движение, в направлении «столичный мир – периферия». В историко-этнографических источниках дореволюционного времени по преимуществу описывалось, как через путешествия европейская рациональная культура открывала неведомую ей Югру. В этом длительном процессе происходили уточнение фактических сведений и коррекция прежних оценочных суждений.

Соответственно, в советский период были во многом восприняты, а затем и переосмыслены ранее устоявшиеся мифологемы. Целью настоящей публикации является рассмотрение перевоплощений образов аборигенов Севера Западной Сибири дореволюционного и отчасти революционного времени в советской исторической прозе. Достижение данной цели состоит в выборочном анализе ряда художественных произведений. Их особенностями является маргинальное положение в сфере литературы. Это, как правило, историко-приключенческие повести и рассказы для детства и юношества. Данная литература, в основном близкая к беллетристике, предназначалась для пробуждения познавательного интереса к отечественному прошлому, к его региональной истории, а также для знакомства читателей с особенностями жизни коренных малочисленных народов Севера.

Зарождение жанра исторической прозы произошло до советского периода, поскольку осознание прошлого относится к вечным проблемам. Это делает актуальным всякое исследование, которое посвящено эволюции исторических образов. «Стоит напомнить, – замечает современный литературовед, – что отнюдь не советские авторы были первопроходцами и описателями земель Урало-Сибирского края и народностей, проживающих на этих территориях. Ещё со времён формирования государственности Российская империя была нацелена на геокультурную экспансию» [2, с. 77]. Благодаря радикальным советским новациям, коммунистическими идеологами считалось возможным вхождение аборигенов в семью социалистических народов. Решительный поворот к новому связывался ими с культурным отрицанием прошлого. Оно воспринималось как долгая и мучительная подготовка к старту в светлое будущее.

Всё вышеизложенное нашло отображение в художественной литературе 30-х гг. Главному герою повести А. М. Климова ханты Андрею Соймонову, по сути, нигде нет места на его земле.

Он лишний в чуме пьяного отца, в слугах у русского торговца и в миссионерской школе в Тобольске. Его поиски «счастливой земли» обречены на провал, а смерть от рук воеводской своры – закономерна. «Вместе с ним ушли в промёрзшую землю попытки порабощённого народа найти правду, найти вольную и счастливую землю. Но в ту эпоху они напрасно искали её», – завершает автор своё произведение [3, с. 79]. Злом у А. М. Климова охвачены почти все пространства повести. Оно тотально и фактически безадресно.

Несколько иной подход присутствует у современника А. М. Климова – писателя И. С. Панова в романе «Урман». Основная цель этого произведения – представить в выгодном свете революционные события и Гражданскую войну на Севере. Но для войны необходима дискредитация врага. Что и осуществлено в романе. Так, одним из его отрицательных персонажей является Неунко Локыс. Он, будучи старостой, использует доверчивость своих сородичей-ханты, спаивая и обирая их. Оптимизм «Урмана» связан с победой Октябрьской революции, со своеобразной «счастливой землёй», которую – с приходом нужного времени – достигли обитатели тайги [4].

Эти художественные произведения близки неприятием политики царизма в отношении аборигенных народов. Учёными уже обращено внимание на активное использование антиколониальной риторики в советское время [5]. Её высшая точка приходится на 20–30-е гг. Но, по мере исчезновения иллюзий на начало мировой революции, вновь возобладали привычные ранее имперские тенденции, временно утраченные после 1917 г. Возрождение, в советском оформлении, прежних идеологических конструкторов оказалось проблематичной задачей для писательского сообщества. Если Сибирь теперь оказалась уже не «завоёванной», а, согласно новым концепциям историков, добровольно «присоединённой», то как полагалось по-новому интерпретировать в художественной литературе

«благодетельные» военные походы на её территорию? При этом, что характерно, не должно было идти и речи о фактической ассимиляции.

При отсутствии по-настоящему серьёзных ответов на эти вопросы пришло время «несерьёзных» детских авторов. Так, в 1962 г. Б. М. Прилежаева-Барская публикует повесть «Ушкуйники» [6]. Грабительское путешествие новгородцев на «чудинов» обернулось в повести не столько кровавыми сражениями, сколько познавательной прогулкой и лирическим отношением местной красавицы Иньвы к главному герою. Для неё он – оживший бог Амбор. Предшественниц у чудской красавицы было много. Наверное, первая из подобных девушек в отечественной литературе – это «Камчадалка» И. Т. Калашникова, живущая на грани русской и аборигенной культур [1, с. 332]. Логичным завершением таких исторических травелогов стал рассказ писателя П. М. Алешковского «Как новгородцы на Югру ходили» [7]. Дикари в этом рассказе безмерно наивны. Потеря их шаманом бронзового божка, перешедшего в руки русских, оборачивается для последних выгодной меновой торговлей.

Примитивность и навязчивая детскость образов малочисленных северных народов присутствуют и в повести А. М. Домнина «Поход на Югру» [8]. Один из аборигенов на военном совете у югорского князя провозглашает ущербность своего народа: «Мы дерёмся друг с другом из-за лучших земель и боимся чужого глаза. Все скопленные богатства кладём к ногам золотой женщины. А другие народы ставят большие города, меняют друг у друга товары. Они, как юноши, растут и мужают. А мы дряхлеем и старимся. Пусть идут с пришельцами в их земли наши и учатся быть молодыми». Прямая инверсия европейских норм XVIII–XIX вв. в уста старика-аборигена означала, одновременно, транзит идеи прогресса из советского настоящего в некогда бывшее локальных территорий.

Подобная энтропия не проходила бесследно. Признание неравномерности исторического развития регионов, как и отсутствие заданности, телеологичности и предопределённости, означали для писателей преимущественное внимание к проблемам собственного этноса. Началось смещение экзотических аборигенных народов Севера на периферию художественных текстов. Их образы не исчезли, но оказались востребованы узко функционально. И суровая природа, и люди, которые здесь живут, стали служить теми декорациями, на чьём фоне авторы разворачивали душевные метания и физические страдания «своих» персонажей.

В приключенческой повести Э. В. Бутина «Золотой огонь Югры» остяцкое население возглавляется старым шаманом Ефремом-ики. Оно последовательно держит сторону большевиков. Союзникам противостоят недобитые аморальные участники Западно-Сибирского восстания: уголовники, часть интеллигенции и особенно эсеры. Мятежники, потерпев военное поражение, желают заполучить статуэтку богини Сорни Най (Золотую Бабу). Она нужна им для того, чтобы обеспечить материальное благополучие в будущей парижской эмиграции [9]. Достоинство, как и внутренняя порядочность, не избавляют остяков от террора противников власти большевиков. Аборигены по-прежнему жертвы. Но на этот раз – военных обстоятельств. В повести, за её непритязательным авантюрным сюжетом, скрывается начавшаяся реабилитация духовных ценностей народной культуры.

Ещё более последовательно такая позиция реализована в прозаическом творчестве литератора В. К. Печенкина. Созданный им в рассказе «Владыка Усть-Выми» образ епископа Питирима психологически достоверен. Духовный пастырь гибнет при набеге мансийского князя Асыки. Князь, противостоящий Питириму, представлен заурядным захватчиком. Для него военная добыча – высшая ценность. Однако мучительные раздумья

владыки связаны вовсе не с угрозой воинственного язычника. Владыку Питирима в первую очередь гнетут социальные проблемы, характерные для русского населения [10, с. 6–21]. Точно так же симпатизирующий аборигенам воевода из рассказа «Кто Верхотурьем правит?» хорошо понимает истоки пьянства и местного, и пришлого русского населения. Пьянство порождено эгоистичной политикой Москвы относительно собственных подданных, вне зависимости от их этнической принадлежности [10, с. 51–68].

Главный герой романа В. В. Личутина «Скитальцы» Донат Богошков ищет мифическое Беловодье в первой половине XIX в. Терпя бедствия, он находит обетованную землю где-то на границе Югры и Уральского хребта. В романе бесполезно искать реальные связи с региональным прошлым. Города Берёзов и Сургут в нём почему-то административно подчиняются далёкому Красноярску. Религиозно настроенные жители мифического Беловодья, скрытые и от царских властей, и от аборигенов, успешно выращивают на Севере хлеб. Преступный исправник Сумароков, не скрываясь, обирает купцов и лично доставившего ему ясак остяцкого князя Бахтиярова [11]. Налицо, в угоду неоднозначному замыслу автора, демонстративное игнорирование жизненных проблем и аборигенов, и русских старожилов. Клишированные ходульные персонажи, заимствованные из публицистики XIX в., заслонили куда более интересную историю Югры.

Советская идеология основывалась на насильственных прогрессивных изменениях. Отчасти произрастало нездоровое тяготение к принудительным заимствованиям из западноевропейской культуры. Согласно ей, отсталые этносы не являлись полноценными субъектами исторического процесса. Их отличали дряхлость, детскость, нездоровые страсти, связанные с жизнью на периферии и вне цивилизации. Принятие европейских норм и ассимиляция избавляли эти народы от неминуемой гибели. В советской модернизации

предусматривалась внешняя помощь при ускоренном избавлении от эксплуатации, предрассудков и суеверий. В обоих случаях это нашло отражение в художественной литературе, где начиная от облегчённой беллетристики до романов маститых литераторов, наблюдался дефицит подлинного интереса к историческим событиям и предкам, открывшим и обустроившим Югру.

Литература

1. Слёзкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы Севера. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 512 с.
2. Подлубнова Ю. С. Народы Севера в травелогах уральских писателей 1930-х годов // Медиалингвистика. – 2017. – № 3 (18). – С. 77–89. – Режим доступа: <https://medialing.ru/narody-severa-v-travelogah-uralskih-pisatelej-1930-h-godov/> (дата обращения: 05.11.2020).
3. Климов А. «Счастливая земля» // Народы Северного Урала: очерки и рассказы: Репр. воспр. изд. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2013. – С. 69–79.
4. Панов И. С. Урман. Роман: В 2 ч. – Свердловск: Кн. изд-во, 1958. – 424 с.
5. Литовская М. А. Колониальная проблематика в творчестве Татьяны Молдановой // Космос Севера. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2005. – Вып. 4. – С. 79–92.
6. Прилежаева-Барская Б. М. Ушкуйники: историческая повесть из жизни Великого Новгорода XIV века. – Л.: Детгиз, 1962. – 96 с.
7. Алешковский П. М. Как новгородцы на Югру ходили: Рассказ о новгородцах – отважных мореплавателях XII в. – М.: Малыш, 1988. – 28 с.
8. Домнин А. М. Поход на Югру. Матушка Русь. Дикарь. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1966. – 186 с.

9. Бутин Э. Золотой огонь Югры // Поиск-86. Приключения. Фантастика: Повести и рассказы. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1986. – С. 6–163.

10. Печенкин В. К. Владыка Усть-Выми. Уральские были. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1982. – 320 с.

11. Личутин В. В. Скитальцы. – М.: Известия, 1988. – 576 с.

Синкретизм в религиозных верованиях среднеобских хантов: к постановке вопроса

Л. В. Кашлатова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
пгт. Берёзово, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются особенности влияния христианской религии на культуру среднеобских хантов. В результате взаимосвязи с другими этническими формированиями, как родственными, так и неродственными, ханты и манси выработали сложный синкретический характер в религиозных верованиях. В статье автор рассматривает традиционные представления и празднично-обрядовую деятельность среднеобских хантов на основе анализа фольклорных текстов.

Ключевые слова: язычество, православие, синкретизм, традиционное мировоззрение, Божья Матерь, празднично-обрядовая деятельность.

Сложность исследования духовной культуры обских угров объясняется тем, что локальные группы формировались изолированно друг от друга. В то же самое время эти группы в процессе этногенеза имели контакты с другими этническими формированиями, оказавшими на них существенное влияние. Но самое разрушительное влияние оказала политика русского государства, связанная с христианизацией сибирских народов.

Христианизация язычников и так называемых иноверцев, населяющих царскую Россию, была составной частью колониальной политики самодержавия. Основная цель прихода русских в Сибирь – это насаждение ясачной политики, освоение новых земель и включение их в состав Русского

государства. В то же время исследователи отмечают, что в политике самодержавия в отношении крещения язычников наблюдаются «любопытные изгибы». Так, в XVII в. массовое крещение было категорически запрещено, а в начале XVIII в. народы Сибири повсеместно обращали в православие [1, с. 3]. Активную деятельность по обращению хантов в христианство и их крещению в XVIII в. проявлял Филофей Лещинский, самый видный и энергичный сибирский миссионер. В конце 1706 г. появляется первый петровский указ о насильственном крещении хантов и манси «...если кто остяки учинят противность сему... указу, и тем будет казнь смертная» [1, с. 26]. Наибольших успехов миссионеры достигли в западных, самых легкодоступных районах края [6, с. 90]. Особенно это коснулось людей, живущих по берегам Оби, – это Кодское княжество. Находясь на главной проезжей магистрали – р. Оби, куда ещё в XII в. проникали русские, а массовое переселение на Обь началось уже в XV в., среднеобские ханты и обские манси частично были ассимилированы коми-зырянками, частично попали под влияние русской культуры [2, с. 78–79]. Последствия крещения для этих локальных групп хантов и манси были разрушительными, например, С. В. Бахрушин писал: «В 1793 году у жителей Кылдысанских, Нерымкарских, Вежакарских и Сурейских юрт было конфисковано 1 200 деревянных и пять железных идолов» [3, с. 28].

Хронологические рамки христианизации коренных народов Севера охватывают: XVII в. – начальный период распространения христианства в Сибири, XVIII век – до 1917 г. – время постепенного крещения язычников. 1917–1991 гг. – советское время, когда в России проводилась политика всеобщего атеизма и был запрет на любую религию. Современный период отличается тенденцией к возрождению языческих верований и культов в духовной культуре обских угров, но в то же время надо отметить, что наблюдается двоеверие в результате воздействия христианства.

Данная статья является продолжением ряда публикаций и исследований автора о религиозных верованиях и празднично-обрядовой деятельности среднеобских хантов [4, 5].

Массовое крещение обских угров, по мнению многих исследователей, наложило отпечаток на их традиционное мировоззрение [6; 3; 7; 8]. Издавна на Руси сложилась традиция сооружать церкви и монастыри на месте языческих капищ. Так же поступил в Нижнем Приобье и Филофей Лещинский. В итоге православные храмы были воздвигнуты в местах компактного проживания хантов и манси: в Белогорье (Троицкий), в Сухоруковских юртах (Святодуховский), в Малом Атлыме (Преображенский), в селениях Шеркалы (Спасский), Казымском (Успенский) и т. д. [9, с. 162]. Также во время миссионерской деятельности священники, сподвижники Филофея Лещинского, уделяли внимание почитанию икон. В каждом доме в переднем углу рядом с атрибутикой священного места стали вывешивать православные иконы. Постепенно они становятся обязательной принадлежностью и слово туңх ‘божество’ стало означать икону.

Влияние новой религии для ханты и манси не прошло бесследно, оно нашло отражение в религиозных воззрениях: «породило некоторые элементы синкретичного языческо-православного характера» [7, с. 104]. Например, женскую богиню *Каттась-Ими* стали воспринимать как Божью Матерь. К. Ф. Карьялайнен в своих исследованиях пишет: «...*Калтась-анки*, будучи значительным духом, в поэтических описаниях и изображениях поднялась, частично по чужим непонятным образцам, до объединения с небесным богом – в качестве его дочери или супруги; но с другой стороны, её связывают с другим значительным духом этого же района с *Орт-ики* или *Мир-сусне-хум*, обычно в качестве его матери. Так возникло триединство – бог, Христос и дева Мария» [10, с. 225]. Б. Мункачи отмечает, что там, где влияние христианства было наиболее сильно, например,

на Средней Лозьве *Калтась* воспринимается как божья мать [11, с. 75].

В религиозных представлениях среднеобских хантов богиня *Каттась-Ими* относится к всеобщим божествам и приходится дочерью *Нуми-Торум'а*. Она самая главная богиня, покровительница женщин, посылающая вновь появившемуся на свет человеку душу. «...*Нуми Торум* поручил ей ... назначать по собственному выбору, кому жить много, кому мало, кому быть богатым, кому бедным...» [12, с. 27]. Она почитаема и любима всеми группами ханты и манси, поэтому каждый человек хоть раз должен приехать к ней на поклонение [4, с. 61; 13, с. 54–55; 14, с. 77]. А. Каннисто отмечает, что на поклонение к *Каттась* ездили три раза [15, с. 28]. С жертвоприношением животных для *Каттась-Ими* приезжали *тув шани хоца* ‘к её коленам’ в деревню Калтысьяны. По детским воспоминаниям, автор помнит, как всё лето приезжали люди в деревню Мулигорт, затем вместе с отцом Василием Ивановичем Лысковым отправлялись в Калтысьяны для исполнения обряда [4, с. 76].

Но самое противоречивое положение занял *Мир-ванты-ху* (хант.), *Мир-суснэ-хум* (манс.) ‘За миром наблюдающий человек’. Под влиянием христианства его стали отождествлять либо с Николаем Чудотворцем, либо с Георгием Победоносцем, либо с Христом [16, с. 24]. В мировоззрении обских угров это наиболее почитаемый дух, он входит в триаду главных божеств. Приходится седьмым сыном *Нуми Торума*, но на земле он главный, управляющий жизнью людей [17, с. 8]. Либо был «очень сильным и мудрым, ладил со всеми, оберегал людей от бед, контактировал и с русскими...» [18, с. 173]. Он известен под разными именами, но автора в данном случае интересуют имена Мастер, или Мастерко, или Микола. Первое имя учёные считают, что произошло от *Мир-суснэ-хума* [19, с. 14], так как функции их схожи и в описании многих он также силён, хитёр и могущественен. А в имени «могла бы скрываться искажённая

народной этимологией форма русского слова монастырь – по-остяцки *manstær* ‘монастырь Кондинска’ [10, с. 141].

В процессе христианизации *Мир-ванты-ху* получил ещё одно имя – это Микола, как уже выше упоминалось, его стали олицетворять с Николаем Чудотворцем. «...и возвысившись до сына небесного бога, был поставлен в связь с Христом... перенесённые на него с очень почитаемого христианской церковью...» [15, с. 193]. В беседе информанты на вопрос, кто такой Микола, отвечали: *цит русь тунх* ‘это русский бог’ (А. Н. Лыскова).

Многие исследователи видят в *Мир-Суснэ-Хуме* иранского светлого божества *Митру* ‘Мир созерцающий человек’ [20, с. 72–75; 19, с. 17; 17, с. 9]. Помимо имени, и как «всадник», объезжающий землю, *Мир-Ванты-Ху* сближается с *Митрой*, дружелюбно относящимся к людям и гарантирующим им добро. Исследователи относят внедрение иранского образа *Митры* в угорскую среду к раннему железному веку. В то же время отмечается удивительно лёгкое вхождение этого образа в угорскую мировоззренческую систему [17, с. 9].

В ходе эволюции религиозных представлений некоторые христианские праздники, усиленно насаждавшиеся миссионерами и церковью, вошли в быт, либо оказались чужды и были отвергнуты. Ярким примером совмещения православных календарных праздников с языческими ритуалами может служить появление нового праздника «Петров день», который «смешался» с хантыйским праздником *Йиук вурт хатл* ‘Поклонение воде’ [21, с. 210]. А проведение 7 апреля Вороньего праздника *Ворнга хатл* (хант.), *Уринэква хотал* (манс.) совпало с «великим, главнейшим праздником христиан – Благовещением Пресвятой Богородицы» [22, с. 82]. По основному содержанию этот праздник сводился к почитанию *Камтась*, которая как прародительница, жизнеподательница определяла судьбы людей, помогала при родах. Якобы именно ворона своим криком разбудила богиню

и принесла благую весть о том, что она родила сына-бога; по другой версии, «...сама *Калтац* может принимать образ вороны» [23, с. 166].

Раньше праздник считался женским и его символика была направлена на женскую сферу деятельности, как будничную, так и сакральную – рождение, семейное благополучие, любовь. На праздник собирались только пожилые женщины и девочки. Они готовили угощения, среди которых обязательно была густая каша-болтушка ‘саламат’. Непременным элементом праздника были танцы [22, с. 98–102].

Медвежий праздник, который устраивают по случаю добычи медведя, до сих пор остаётся самым важным и значительным событием в жизни обских угров. В годы советской власти проведение медвежьего праздника было запрещено. Но люди тайком проводили игрища: либо дома при закрытых дверях, либо вдали от населённых пунктов, в лесных избушках. Зачастую люди, которым по должности надо было бороться с «пережитками прошлого», после работы принимали участие в празднике. В записях В. Н. Чернецова находим: «...Под вечер приехал из Полновата председатель тузсовета Терентьев ... Сначала он хотел прекратить праздник, ... но потом согласился дать им отсрочку. После обязательной части медвежьего праздника Терентьев провёл небольшую юмористическую пьеску, которая понравилась всем» [24, с. 213]. Они шли на большой риск, ведь могли лишиться работы, либо попасть под суд, но в то же время велика была сила страха перед медведем. До сих пор ханты прямо и громко не произносят слово медведь, применяют иносказательные прозвища – *нупи*, *нун-нухие* (божество, божества сыночек) [25, с. 146]. Годы запрета медвежьих игрищ сыграли свою разрушительную роль. Прервалась живая цепь поколений, передающая от стариков к молодёжи священные слова и магические действия, не осталось исполнителей медвежьих песен. В настоящее время для того, чтобы провести

в полном объеме игрища, необходимо собрать исполнителей со всех территорий округа. С. А. Попова отмечает, что «...эти же праздники выявили проблему – знающих людей осталось немного, и все они уже очень пожилого возраста. Чтобы сохранить праздник, необходимо было обучать молодёжь. Два последних праздника (в 2000 и 2011 гг.) мы инициировали уже сами, где собрали представителей старшего поколения со всех территорий проживания манси и пригласили наиболее талантливых представителей молодого поколения (юноши и подростки). Цель этих праздников была одна – знающие в совершенстве церемонию проведения медвежьего праздника должны передать информацию, а мастера исполнительского искусства старшего поколения обучить молодёжь. Собственно, так и произошло, но, к сожалению, уже на тот момент мансийский медвежий праздник проходил не в полном объеме...» [26, с. 270].

Советский период также наложил отпечаток на мировоззрение коренных народов Югры. Всеобщая ликвидация безграмотности, обучение детей в школах-интернатах, появление национальной интеллигенции, медицинское обслуживание – всё это повлияло на процесс передачи традиционных знаний. Некоторые обряды, такие как обряд рождения, исчезли, а другие значительно упростились. В настоящее время миропонимание сохраняется у людей, занимающихся традиционными видами хозяйственной деятельности. В то же время нельзя однозначно утверждать, что религиозные воззрения отмирают и не играют большой роли в жизни среднеобских хантов. Они по-прежнему чтят старых богов, только под новыми именами. На вопрос, почему совершают обряд, информанты ответили: «Так поступал дед, отец, так теперь делаю я» (В. И. Лысков).

Полулегальное положение всякой религии в советский период способствовало сохранению и бытованию обско-угорских традиционных праздников. В настоящее время наблюдается активизация синкретичной духовной культуры, характерная для

части обско-угорского населения. Особенно ярко синкретичность религиозной культуры проявляется среди молодого поколения. Они приняли православную веру, прошли обряд крещения, посещают церковь во время христианских праздников, в то же время участвуют во всех обрядах и традиционных праздниках обско-угорских народов. Их тянет к корням предков, они интересуются культурой коренных народов, для них принять участие и хоть раз посмотреть медвежьи игрища является большой удачей.

Во время проведения обряда автору пришлось наблюдать, как одна из женщин сначала прочитала молитву на хантыйском языке, направленную непосредственно к богине *Катмась-Ими*. Затем стала читать молитву на русском языке, характерную для православной веры, и креститься по-церковному (В. А. Плесовских). В основном так поступает поколение, рождённое в 1930–1940 гг., первая интеллигенция среди коренного населения, которая верит христианским богам и языческим. Из одиннадцати участников обряда, автор статьи насчитала семерых, крещённых в церкви.

По представлениям многих исследователей, православное миссионерство Филофея Лещинского, так упорно проводившего кампанию против язычества, не изменило веру в своих богов и духов у северных народов. Они сохранили языческие формы религии и культы до наших дней – в легендах, поверьях, мифах. И в наше время ханты и манси стараются сохранить их и передать потомкам, согласно семейно-родовым устоям. Е. П. Мартынова в своих исследованиях отмечает, что «...несмотря на христианизацию, языческие верования сохранялись длительное время; вплоть до конца XX столетия местные ханты и манси поклонялись своим богам и духам» [2, с. 73]. Эти же данные подтверждает Пол Стоунхилл: «Никакая власть, управляющая Россией с времён покорения Западной Сибири и до 1991 года, не смогла уничтожить священные

ритуалы ханты» [27, с. 33]. До сих пор среднеобские ханты проводят обряды с жертвенными животными и поклоняются богам и духам в специальных сакральных местах. К примеру, местное население, живущее в окрестностях бывших деревень Калтысьяны и Мулигорт, посещает святилище с периодичностью от года до трёх. Делается это летом. Считают, что в это время богиня в образе лебедя «прилетела» и «находится» на месте. «Присутствие» богини является необходимым условием для проведения церемонии [5, с. 81–86]. Таких мест на территории проживания ханты и манси насчитывается бесчисленное множество. Некоторые из них были описаны этнографами И. Н. Гемуевым и А. М. Сагалаевым [28], В. М. Кулемзиным [13], Е. П. Мартыновой [14], А. В. Бауло [29] и др.

В настоящее время в местах компактного проживания ханты и манси возрождаются культовые сооружения и общие дома, где люди совершают молебные действия, например, д. Ломбовож Берёзовского района, Мулигорт и Вежакары Октябрьского района и др. Проведение медвежьего праздника, который был под полным запретом в советское время, остаётся по-прежнему живым явлением обско-угорской культуры, повсеместно возрождается и признан нематериальным культурным наследием России. В нём отражено традиционное мировоззрение: представление о Вселенной, её горизонтальное и вертикальное членение мира.

Приспособление христианства к обско-угорскому язычеству напоминает христианизацию древних славян, приведших к возникновению двоеверия, и, по мнению И. И. Огрызко, «православное духовенство, требуя от новокрещёных отказа от “знания с дьяволом”, косвенно тем самым признало духов старой религии реальной, хотя и злой силой» [1, с. 100].

В заключение отметим, что синкретизм в религиозных верованиях среднеобских хантов имеет свои особенности. Перенимая от христианства некоторых богов и святых (Иисуса Христа, Божью Матерь, Николая Чудотворца), среднеобские

ханты не приняли христианские философские взгляды, они сохранили свою мифологию, религиозные представления, традиционное мировоззрение о сотворении мира, о происхождении жизни на Земле, происхождении человека, растительного и животного мира. Об этом свидетельствуют полевые материалы автора.

Информанты:

1. Лысков Василий Иванович, 1933–1998 гг., д. Мулигорт Октябрьского района.
2. Лыскова Анна Никитична, 1915–2000 гг., д. Мулигорт Октябрьского района.
3. Плесовских Варвара Авдеевна, 1934–2005 гг., д. Мулигорт Октябрьского района.

Литература

1. Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. – Л.: Изд-во Учпедгиз, Ленингр. отд-ие, 1941. – 148 с.
2. Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. – М.: ИЭА РАН, 1998. – 235 с.
3. Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. – Л.: Изд-во Института народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1935. – 91 с.
4. Кашлатова Л. В. Женский пантеон обских угров. – Тюмень: Формат, 2017. – 158 с.
5. Кашлатова Л. В. Обряды «Проводы лебедя» и «Встреча лебедя» у среднеобских хантов в д. Калтысьяны Октябрьского района ХМАО – Югры // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – Вып. 2. – С. 81–86.

6. Абрамов Н. А. Описание Березовского края. – Шадринск: Исеть, 1993. – 84 с.

7. Зенько А. П. Синкретизм религиозный // Югория: Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. – Ханты-Мансийск: Сократ, 2000. – Т. 3. – С. 104.

8. Кузьмина А. С. Христианизация коренных народов Обского Севера: культурологический аспект. – СПб.: Инфо-да, 2004. – 134 с.

9. Очерки истории Коды. – Екатеринбург: Волот, 1995. – 192 с.

10. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / [Пер. с немец. Н. В. Лукиной]. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 2. – 282 с.

11. Munkacsi V. Woqul nepkoltesi gujtemeny. – Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1893. – Bd. 3/1. Medveenek. – 593 p.

12. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. – М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1888. – 91 с.

13. Кулемзин В. М. Человек и природа в воззрениях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.

14. Мартынова Е. П. Образ Калтащ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 74–84.

15. Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen. – Helsinki: Aufführungen beim Bärenfest, 1958. – Vol. 133. – 444 p.

16. Мартынова Е. П. Религиозные представления ханты и манси // Югра: историко-культурный журнал. – 1996. – № 3. – С. 22–26.

17. Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.

18. Динисламова С. С. Мир-суснэ-хум. Эволюция изображения мифологического персонажа в творчестве Ю. Н. Шесталова // III Международный конгресс традиционной художественной культуры: фундаментальные исследования

народного искусства (23–25 октября 2017, г. Ханты-Мансийск). – М.: [Б. и.], 2018. – С. 172–178.

19. Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность. – Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. – 160 с.

20. Топоров В. Н. К индоиранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. – Тарту: Уч. зап. Тарт. гос. ун-та, 1975. – С. 72–76.

21. Слепенкова Р. К. К вопросу религиозного синкретизма хантов полноватского Приобья // Филологические исследования обско-угорских языков: традиции, новации, итоги, перспективы: материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции XII Югорские чтения (20 декабря 2013 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: Формат, 2014. – С. 207–215.

22. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.

23. Мартынова Е. П. Синкретизм празднично-обрядовой деятельности хантов // Культурологические процессы в Западной Сибири. Тезисы докладов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1993. – С. 165–166.

24. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

25. Пятникова Т. Р. Мифы и легенды о сотворении мира хантов Белоярского района // История: факты и символы. – 2019. – № 1. – С. 143–150.

26. Попова С. А. Восстановление структуры медвежьего праздника северной группы манси // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. – Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – Вып. 2. – С. 269–277.

27. Стоунхилл П. Тайны Золотой женщины Югры // Вестник угроведения. – 2006. – № 2. – С. 30–49.

28. Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начала XX в.). – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.

29. Бауло А. В. Культовая атрибутика березовских хантов. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. – 92 с.

**Эволюция культа женского божества:
к постановке вопроса
(на основе анализа фольклорных текстов)**

Л. В. Кашлатова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
пгт. Берёзово, Российская Федерация*

Аннотация. В эпоху зарождения мифических представлений женские божества рассматривались как источник жизненной силы и бессмертия, они покровительствовали природе, земле, космосу, культуре, участвовали в творении мира, магически способствовали умножению растительного и животного мира и продлению человеческого рода. В статье проведён анализ фольклорных текстов, касающихся эволюции культа женских божеств.

Ключевые слова: эволюция, культ женского божества, первопродок, «палеолитическая Венера», *Каттась ими, Нуми Торум.*

Эволюция культа женского божества – одна из актуальнейших проблем современного религиоведения, но многие вопросы до сих пор являются дискуссионными. Археологические открытия, начиная с середины XIX в., явили миру многочисленные очаги материальной культуры древнейших времён и целые «музеи» первобытной живописи и скульптуры. Настоящая революция в воззрениях на роль женского начала в становлении человеческого общества была произведена работами М. Гимбутас (1921–1994). Она проанализировала тысячи изображений женщин, найденных археологами в древних святилищах, и пришла к выводу, что поклонение женским божествам указывает на центральное положение женщины

в первобытной культуре, и само существование этой культуры состояло в согласии с природой [1, с. 243]. Эта миролюбивая матриархальная культура Старой Европы была связана с землёй, морем и культом Великой Богини-Матери, которая выступала в роли верховного божества, запечатлённая в археологических памятниках в различных ипостасях и образах, а религиозно-обрядовая сфера находилась в руках женщин. М. Гимбутас также пишет о том, что Великие Богини-Матери были первыми божествами, созданными человечеством. Великая Богиня имела разные атрибуты и функции, она аккумулировала сакральные образы населения Старой Европы [1, с. 376].

Культ женских божеств постоянно привлекает к себе внимание исследователей. Основная гипотеза происхождения и развития женских божеств состоит в том, что древние божества имели женскую природу. Наиболее важная роль среди женских божеств в некоторых традиционных религиях отводится богине-матери. Простые люди больше всего почитали богинь-матерей, Великих матерей. Одна из самых сложных проблем касается времени происхождения культа Великой богини. Большинство учёных сегодня определяют его возрастом самых древних женских изображений – так называемых палеолитических Венер, относящихся к периоду верхнего палеолита [2, с. 78].

В результате длительных поисков и археологических исследований учёные «подтвердили догадки о том, что истоки культа женского божества восходят к эпохе первобытности» [3, с. 3]. Большой интерес к роли женщин в формировании человеческого общества связан с распространением ставшего популярным в середине XX в. учения К. Юнга об архетипах, под которым он понимал изначальные образы, первообразы. Среди архетипов К. Юнга присутствует и архетип матери, выражающий стихийное, бессознательное начало, с которым связаны такие важные качества, как материнская забота и сочувствие; поддержка всего, что способствует росту

и плодородию; магическая власть; главенства там, где происходит превращение и воскрешение, а также в подземном мире с его тёмной бездной и миром мёртвых [4, с. 217–219]. В этнографических исследованиях мировоззренческий образ женщины трактуется, прежде всего, как образ Великой богини-матери, подательницы жизни. Именно образ женщины-матери связан с важнейшими событиями в жизни человека – рождением и смертью, в ней проявляется непостижимая оживляющая часть природы, что позволяет ей быть посредником между этим и тем миром [5, с. 84]. Переход от одной формы бытия к другой возможен лишь благодаря женщине-матери, именно она является посредником между видимым и невидимым мирами. Следовательно, человеческая жизнь, ограниченная рождением и смертью, включена в «видимый мир», а всё, что выходит за его границы, образует мир «невидимый». В этом «невидимом мире» не родившиеся и умершие обитали рядом, и ближе всех к ним стояла женщина [6, с. 252]. *«Одною рукою детей вам даю, другою назад забираю»* – поётся в священной песне богини *Калтац* [7, с. 38]. Быть может, это связано с тем, что богиня-мать одновременно понималась как дающая жизнь и как «ангел смерти», соответственно, в пантеоне существуют две взаимодополняющие богини: одна из них ассоциируется с небом (птицей), другая – с землей (чревом земли). И небо, и земля, по мнению А. М. Сагалаева, имели равное отношение к круговороту жизни. Если сакральный верх санкционирует жизнь, то рождает всё-таки земля [8, с. 74, 96].

Изучение всего комплекса известных на сегодняшний день фольклорных текстов обских угров позволяет увидеть, как многослоен образ женской богини. Это позволяет рассмотреть самые архаичные её облики, о которых речь уже шла в предыдущих статьях автора [2, 9]. Хантыйские мифы часто начинаются со слов: «Живут старуха и старик тундрового холма». В этом тексте намёк на то, что когда-то женщины играли

более важную роль в обществе: в параллелизмах женщина обычно называется первой. А выражение «старуха и старик» может означать «люди первоначальной земли», «прародители» [10, с. 530]. О том, что *Каттась* считается прародительницей всего живого, мы находим подтверждение в мифах, где первых людей слепили из глины по совету *Нуми Торыма*, а вдохнула им жизнь *Каттась ими* [10, с. 299]. По мнению Е. И. Ромбандеевой, «*Калтась* – прародительница, выглядит как пожилая женщина с весенней или осенней заячьей шкуркой на голове, якобы, это её седые волосы, до такой степени поседевшие от времени» [11, с. 71, 75].

Мать дарует жизнь, поэтому самый важнейший её атрибут – плодovitость. По представлениям манси, «в мифах о творении (космологических) совместно с создателем всего сущего Верховным (Верхним) богом *Нуми Торымом* дарительницей жизни и вершительницей человеческих судеб выступает Богиня-мать, или Небесная мать *Торум Сянь*» [12, с. 21]. Манси считают, что именно *Сянь* является прародительницей рода человеческого, считают, что она «родила» и первого ребёнка-человека. Почитание вороны как одной из ипостасей прародительницы связано с женским началом и культом животного, отсюда Вороний праздник на мансийском языке звучит как *Уринэква хоталь*, где *Уринэква* – это ‘охраняющая женщина’, *хоталь* – ‘день’, или *Сянь хоталь* – ‘Матери день’ [13, с. 219]. Первая женщина «старуха», проживающая на торфяном клочке, родив сына человека и вырастив его, сообщает, что они «божественны и местом их обитания является Верхний (небесный) мир». Отныне она будет называться *Калтась*, а её муж «старик» – *Торым* [11, с. 91; 14, с. 25]. В своих исследованиях С. А. Попова считает, что «в мансийской мифологии обозначена целая эпоха, когда женщина была социально активнее мужчины, – со времени рождения первого человека первой Матерью «старухой» от первого мужчины «старика» до времени, когда её дети,

а затем и внуки разошлись по разным территориям и стали там хозяевами» [5, с. 34].

Почитание женских божеств – универсальное явление, существовавшее и существующее в разных культурах. Практически во всех уголках мира женские божества превозносились как целительницы, создательницы Природы. В мифах женщинам приписывается изобретение ритуалов, обладание первыми священными предметами, использование магической силы и многое другое, что указывает на их былое и утраченное могущество, следы которого мы обнаруживаем при исследовании фольклорных источников [15, с. 3].

В мифологических представлениях многих народов Земля-Мать мыслилась как родительница всех людей. М. Элиаде считал, что поклонение Матери-Земле древнее земледелия, так как долгое время она одна отвечала за рождение и плодородие зверей, растений [16, с. 92]. В мифологии народа ханты космогонические мифы о происхождении Земли занимают особое место. К числу таких архаизмов следует отнести мифы народов ханты и манси, согласно которым земля появилась из первичного мирового океана *«вначале ничего не было, было море воды, было море льда»*. Создание Земли происходит на фоне беспредельной глади моря – это самое древнее время. Первым актом мироустройства является отделение земной тверди от водной стихии. Его совершают две птицы, они и являются творцами, ведь только птицы могут жить на водном пространстве. По мнению С. А. Поповой, «море, возможно, связывается с представлением манси о воде как первоначальной основе жизни» [12, с. 75]. Первые птицы, которые упоминаются в священных мифах, – это лулы и гагара, достающие землю со дна мирового океана. Эти птицы божественны и священны для всех групп хантов и манси.

Рассматривая фольклорные тексты, связанные с эволюцией образов женщин-созидательниц, нельзя не отметить, как поступил хантыйский Верховный *Нуми Торым* со своей женой *Каттась*

ими. *Каттась* свергается вниз на Землю за необдуманное желание построить жилище из костей всех на свете зверей и птиц. Для этого *Нуми Торым* собрал всех птиц и рыб и обратился к сове за советом: «...правильно ли поступает. Мудрая сова отговорила бога приносить себе в жертву все живое, попрекнув его, что он уподобится женщине, если последует её совету. *Нуми Торым* пришёл в ярость, начал бить свою жену, а потом бросил вниз» [10, с. 342–344]. Мотив строительства жилища из костей всех зверей предстаёт «как яркая сказочная аналогия реальным жилищам верхнего палеолита Евразии из черепов и костей мамонта» [17, с. 30]. В данной мифе образ Птицы-советчицы является типичным для развития мифологического образа Матери Природы в птичьей ипостаси. Образ небесной птицы распространён чрезвычайно широко у всех народов Севера и Сибири. А сюжет с водоплавающей птицей встречается в древних мифах, сказках и поверьях у многих народов. Обращаясь к всеобщему образу Великой Матери через миф и символ, А. Голан заметил, что у истоков человечества стояла Великая богиня, которая является владычицей судьбы, «она всё ведаёт» [18, с. 173, 187].

Рассматривая вопрос о женских божествах [2, 9], автор пришла к выводу, что в результате длительного периода эволюция женского божества следовала общим законам развития религиозных представлений и восходит к глубокой древности, о чём свидетельствуют многочисленные архаичные черты – её связь с культом лося, медведя, птичьей ипостаси, земная связь [9, с. 7].

Таким образом, почитание женских божеств – универсальное явление, существовавшее и существующее в культурах народов мира. Проанализировав тексты опубликованных фольклорных сборников, мы находим информацию о значимости богинь и их участии во всех культурных достижениях человечества. В мифологических традициях практически всех народов мира сохранились указания на важную роль женщины в жизни

древнего общества. Великая богиня не была единственной богиней в религиозно-мифологической системе. Но определённо можно говорить преимущественно только о ней, потому что почти все данные о женских божествах эпохи неолита сливаются в один общий образ. Параллели, обнаруживающиеся в смежных этнокультурных мирах, помогают лучше понять сибирские образы богинь, представить возможные направления в эволюции. Богиня-мать принципиально многолика. В поздней редакции её образа есть ряд архаических черт, не сводимых к одной фигуре. Всё это свидетельствует о том, что функции женского божества в прошлом распространялись на различные сферы жизни и деятельности человека.

Литература

1. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2006. – 572 с.
2. Кашлатова Л. В. Древние черты богини Калтась по фольклорным данным обских угров // Научное мнение. Научный журнал. – 2012. – № 11 (2012). – С. 47–54.
3. Горшунова О. В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии: автореферат дис. ... д. ист. наук. – М., 2007. – 51 с.
4. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов / Пер. с англ. – М., 1997. – 384 с.
5. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
6. Рындина О. М. Архетип, культура и образ женщины // Материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. – Томск, 2001. – С. 250–252.
7. Молданов Т. А., Молданова Т. А. Боги земли казымской. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 114 с.

8. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1992. – 176 с.
9. Кашлатова Л. В. Женские божества и их воплощение в древности. // Проблемы и перспективы этнокультурного и социально-экономического развития коренных малочисленных народов Севера: материалы Всерос. науч.-практ. конференции (31 октября 2013 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: Формат, 2014. – С. 78–89.
10. Мифы, предания, сказки / Сост., пред. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
11. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. – Сургут: Северный дом, 1993. – 208 с.
12. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
13. Попова С. А. Традиционный мансийский праздник «Вороний день» // Этнография народов Западной Сибири. – М., 2000. – Вып. 10. – С. 212–222.
14. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / Сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
15. Кашлатова Л. В. Женские божества и духи в фольклоре и обрядовой практике среднеобских хантов: автореф. дис ... к. культурологии. – Березово, 2014. – 20 с.
16. Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предис. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
17. Хлобыстина М. Д. Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. – Новосибирск: Наука, 1987. – 128 с.
18. Голан А. Миф и символ. – М.: Русслит, 1993. – 376 с.

**Тезисы о научной конференции
«Индустриальное наследие России»
и методологии изучения истории
промышленности Югры**

А. Г. Киселев,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

В октябре 2020 г. в Ханты-Мансийске, в Музее нефти и газа прошла Всероссийская научная конференция «Индустриальное наследие России: междисциплинарные исследования, опыт сохранения, стратегии реновации». Данный текст – тезисный комментарий по поводу проблематики и стилистики конференции в связи с историей промышленного освоения Севера Западной Сибири.

Тезис первый.

Что такое «индустриальное наследие»? Понятие может трактоваться как всё, созданное промышленностью, включая её самУ или как то, что «осталось»: начиная от ландшафтов, зданий и кончая документацией, товарными знаками, воспоминаниями работников и фольклором. Можно согласиться с определением Нижнетагильской хартии индустриального наследия, определяющей это наследие как «ценности индустриальной культуры, имеющие историческое, технологическое, социальное, архитектурное или научное значение» [1, с. 89]. Вместе с тем, заметим: в СССР существовал свой интересный опыт сохранения – история фабрик и заводов. «История» начиналась в г. Горьком. Автор посвящённой этому началу монографии С. В. Журавлёв сформулировал комплексную проблему: «Проводя реконструкцию комплекса источников по “Истории фабрик

и заводов» и решая встающие при этом источниковедческие задачи, постараться при этом максимально раскрыть их информационный потенциал, показав сквозь призму горьковского начинания важнейшие тенденции общественного развития и социальной психологии» [2].

В этом отношении наиболее интересными представляются такие темы докладов конференции, как «Советская индустриализация: Уралмаш и его строители в автобиографических текстах», «Из опыта советско-американского нефтяного сотрудничества», «К истории одного памятника (Тюменская опорная скважина как объект историко-культурного наследия Западно-Сибирского нефтегазового комплекса)» [3].

Тезис второй.

В то же время нельзя не дать отдельного комментария к последней из названных тем, перекликающейся с тремя другими, содержащими в формулировке понятие «освоение»: «Индустриальный стандарт освоения Сибирского Севера», «Индустриальное освоение Сибири в исторической памяти», «Индустриальное освоение Сибири во второй половине XX века: проекты и экологические последствия» [3; 4; 9; 10].

Все три задействованных здесь понятия или концепта – «индустриальное» – «освоение» – «Севера/Сибири» не очень хорошо, скажем так, взаимодействуют друг с другом.

Сочетание «освоение – Сибири» – требует известной осторожности. И дело не в политкорректности, о которой, конечно, тоже забывать не стоит, а в объективности. Говоря об освоении Сибири, как и «Севера», «Крайнего Севера», «Дальнего Востока», следует помнить, что вообще-то эти земли были освоены в разной мере, в разном качестве до начала массовой русской колонизации. Когда говорят, скажем, «Русская Арктика», следует помнить, что до того, как появилось это словосочетание, Арктика была прекрасно освоена ненцами, алеутами, эскимосами.

То же самое можно сказать и о Сибири, Югре, которая к тому же отнюдь не только территория, что подразумевается в приведённых формулировках с «освоением», но ещё и «людие и язык их нем». В этом отношении «индустриальное освоение Югры» выглядит как угрожающая метафора. Мы же понимаем, что культура коренных народов Югры страшно далека от какого бы то ни было «индустриально-промышленного». Ценности индустриальной культуры – приговор культуре традиционной.

В меньшей мере, но, безусловно, не вполне корректным выглядит и сочетание «индустриальное освоение». Да, оно работает применительно к послевоенному периоду – к «эпохе большой нефти», но его трудно без оговорок применить, скажем, к 30-м годам – эпохе индустриализации в СССР.

Третий тезис в продолжение и развитие второго.

Обратимся к источникам 30-х гг., областной омской газете, окружной «Остяко-Вогульской правде», посмотрим омскую областную с разбивкой по районам и округам хозяйственную статистику [4; 5], посмотрим юбилейный сборник «Возрождённый народ» [6], изданный в самом начале 1941-го в честь 30-летия округа.

Хорошо просматривается стремление представить округ как «шагающий в ногу». Об оленеводстве – немного, об охоте чуть больше, о рыбной промышленности – ещё чуть больше, Но при минимуме национальной специфики – характерно, что в «Возрождённом народе» в разделах о рыбном и охотничьем хозяйстве ханты и манси названы считаное количество раз, а раздел об оленеводстве отсутствует вовсе, притом что в статистических сборниках старательно сообщается площадь посевов зерновых за полярным кругом, говорится об агрономических инновациях [4, с. 11; 5, с. 74–75]. Власти явно хотят сказать про Ханты-Мансийский округ – мы, округ – идём в ногу со всей страной.

И вот, казалось бы, в источниках можно было бы ожидать индустриального пафоса, использования соответствующих прецедентных словосочетаний и слов, главное из которых – «индустрия». Ведь вся страна переживает революционную по существу индустриализацию.

А нет. «Промышленность» – да, «индустрия» – нет. Это в 30-е годы.

Почему?

Говорить об успехах индустриализации было бы явной натяжкой. Индустриализация – это создание крупной механизированной промышленности, производящей в том числе средства производства, вооружения. Понятно, ничего этого и близко не видно на Севере. Но сказать о промышленных успехах надо. Установка большевиков начиная с XII съезда – создать на национальных окраинах очаги промышленности и кадры коренного рабочего класса [7].

И вот в «Сталинской трибуне» в начале 1941 г., в «Возрождённом народе» находим рассказы о заводах и мастерских, находим и численность рабочих рыбной промышленности – 8 или 6 тыс. человек. Причём в комментарии признаётся, что в это число входят и рыбаки [6, с. 35].

Конечно, ничего необычного в зачислении рыбаков в рабочие рыбной промышленности нет. Так было и до революции, когда лиц, трудившихся по найму на арендованных или частных песках, статистики также относили к числу рабочих рыбной промышленности.

Изюминка в другом – как в этом контексте понимать слово «промышленность»?

Его этимология с двойным дном. В советских источниках и литературе – в 999 из 1 000 случаев это отрасль народного хозяйства, но у Даля, скажем, это занятия, дающие средства к жизни [8, с. 498]. Очевидно, что понятие отрасли производно от этого занятийного функционала.

Так же очевидно, что без рыбной ловли нет и переработки, то есть нет собственно промышленности как отрасли.

Что же это за промышленность, львиная доля работников которой рыбачит зачастую «по старинке». Да машинные рыболовные станции появились, да стрежевой лов на Оби и Иртыше появился, да методы азово-донских рыбаков во время войны начали применять. Но в целом для 30-х годов окружная рыбная промышленность явно не дотягивала до образцов индустриализации Центральной и Восточной Украины, Московского промышленного района, Поволжья, даже Сибири по линии Транссиба.

И здесь мы переходим к четвёртому тезису.

В советской историографии промышленности и рабочего класса дореволюционной России существовали достаточно эффективные концептуальные основания оценок развития промышленности: ремесло – мануфактура – фабрика... Мануфактура рассеянная – централизованная, промышленный переворот и две его стороны, фабрика с преобладанием машинного/ручного труда и т. д. К сожалению, подобных концептуализированных лекал в историографии советской промышленности эпохи индустриализации не существует. Историков больше интересуют количественные показатели – рост объёмов, соотношение групп А и Б, выполнение – невыполнение планов...

Говоря о промышленности и рабочих Севера, хочется привести в пример исследования уральских рабочих рубежа XIX–XX вв. Советская уральская историография хорошо показала специфику, своеобразие уральских рабочих – с одной стороны, наём, с другой, прикрепление к месту в виде домов с огородами, почти крестьянским подворьем.

Какие выводы можно сделать?

1. Работа с источником требует помимо всего прочего внимательного отношения к словам и словосочетаниям, маркирующим те или иные явления, процессы.

2. Понятия «индустрия», «промышленность», как впрочем, и все остальные, могут быть правильно поняты только в конкретно-историческом контексте.

3. Междисциплинарность – требование времени. В исторических сочинениях необходимо использовать не только исторические концепции и подходы, методы, но и другие области знания, хотя бы на уровне подходов: семантического, культурологического, социологического и др.

Литература

1. Миriskин О. И. Нижнетагильская хартия индустриального наследия // Экономическая история. – 2007. – № 5. – С. 89–94.

2. Журавлёв С. В. Феномен «Истории фабрик и заводов». Горьковское начинание в контексте эпохи 30-х годов. – М.: РАН, 1997. – 213 с.

3. Программа Всероссийской научной конференции «Индустриальное наследие России: междисциплинарные исследования, опыт сохранения, стратегии реновации», посвящённой 175-летию Русского географического общества и 90-летию Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (8–9 октября 2020 г., Ханты-Мансийск). – 18 с.

4. Омская область сегодня / П. Шабанов, Н. Загородный, В. Утков, И. Ковалкин, В. Бердников, Е. Платан, Ю. Салин, С. Сергеев, С. Веремей. – Омск: Омское обл. книж. изд-во, 1940. – 158 с.

5. Скрипов И. В., Щепкин А. С. О перспективах развития сельского хозяйства в Омской области // Народное хозяйство Омской области. Орган Омской областной плановой комиссии

и областного управления народно-хозяйственного учёта. – Омск: Омское обл. изд-во, 1935. – С. 67–82.

6. Возрождённый народ. К десятилетию образования Ханты-Мансийского национального округа. – Омск: Омское обл. изд-во, 1941. – 108 с.

7. Сталин И. В. Доклад о национальных моментах в партийном и государственном строительстве на XII съезде РКП(б) 23 апреля 1923 г. // Сталин И. В. Сочинения. – М.: ОГИЗ; Гос. изд-во политической литературы, 1947. – Т. 5. – С. 236–263.

8. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. – М.: Терра, 1994. – Т. III. – 555 с.

Религиозное мировоззрение как основа духовности коренных народов Югры

Т. В. Кугаевская,
МБУ ДО «Дом детского творчества»,
с. Перегребное, Российская Федерация

Аннотация. В работе рассматривается распространённое религиозное мировоззрение ханты и манси. Приводятся примеры ритуалов и обрядов как этнокультурная составляющая традиционного образа жизни северных народов. Рассказывается о значении национальных праздников: «Вороний день» и «Медвежий праздник».

Ключевые слова: религия, ритуалы, обряды, «Вороний день», «Медвежий праздник».

*Если бы я была «богом» в образовании,
то сейчас же приступила бы...
к изучению края, его людей...*

*Из письма нижевартовской
учительницы О. Майоровой
в редакцию журнала «Югра»*

Ханты и манси – родственные сибирские народы. Основная версия происхождения этносов говорит о смешении угорских и древних уральских племён. Сочетание культур таёжных охотников и рыбаков и степных кочевников-скотоводов в культуре народа сохраняется и поныне. В силу исторических обстоятельств двум таким разным этнокультурным общностям суждено было не только соприкоснуться, но и взаимодействовать в течение многих веков.

В традиционном обществе основу духовной сферы культуры составляют религиозные верования. Именно они определяют мировоззренческое отношение человека к окружающей природе, обществу и самому себе. Для большинства коренных народов Севера религия является одной из важнейших составляющих этнической культуры [1, с. 99].

До конца XVI в. духовная жизнь обских угров (обобщённое название народов) была обособленной. Верования народов сочетали в себе ритуалы, шаманизм, поклонение духам.

Религиозные традиции ханты и манси не были однозначными. Некоторые верили в три сферы мироздания: верхнюю, где царствовал бог Торум; среднюю, где жили люди, звери и духи; нижнюю – обиталище мертвецов и Куль Отыра – неприятеля небесного Торума. Существовала и иная, горизонтальная картина мира, когда верхний мир связывался с верховьями Оби, нижний – с низовьями реки, а средний – с землёй.

Занятые оленеводством коренные жители Севера, которые вынуждены постоянно перемещаться в поисках новых пастбищ для оленей, сделали выбор в пользу чума – переносного жилища конической формы, сооружённого из перекрещенных жердей и покрытого оленьими шкурами.

Такие конструктивные особенности жилища, как священный шест (*шин, су*), очажное место (*тун, мя*), дымовое отверстие (*хал, ван, ши*), связаны с представлениями о границах Верхнего и Нижнего миров и могут быть одновременно «запором» и «каналом» связи между ними. Священный шест – вертикальный центр жилища – олицетворяет древо жизни человеческого рода в Среднем мире, соединяющее Верхний мир, где живут верховные боги, и Нижний мир – мир мёртвых. Через дымовое отверстие – вход в Верхний мир – по священному шесту уходит дым от очага в небо. Очажный лист, который лежит в основании священного шеста, закрывает вход в Нижний мир, через который приходит смерть [1, с. 59].

В жилище пространство чётко разграничено. Почётное место предназначалось для гостей, дальше к двери располагались члены семьи. Причём мужчины размещались ближе к очагу, а женщины – к выходу. Очаг располагали точно под верхушкой жилища. Огонь считали живым существом. Когда хозяйка шила новое платье, она обязательно отрезала кусок ткани и бросала в очаг, тем самым задабривая дух огня.

Начатая в XVII столетии христианизация региона не коснулась основ религии народа, но все-таки оставила заметный след. Практически в каждой семье есть православная икона. Но лики святых сравнивают с языческими богами. Николай Чудотворец для ханты и манси олицетворяет Торума, Богородица – богиню земли Калтась-эква.

Учащиеся ДДТ с. Перегребное в рамках исследовательского проекта «Топонимы родного края» выяснили некоторые подробности относительно этой богини.

По преданию – в поселении **Калтысяны (Калтысянские юрты)** находилось священное место богини *Калтась-анки / Калтась-эки* (манс.: *Женщина Калтась / Мать Калтась*), которая является божеством общеугорского ранга. Верховная богиня-мать *Калтась*, жена Нуми-Торума, по мифологической картине северных хантов устанавливает миропорядок с помощью своих внуков, которых посадила на управление различными территориями Нижнего Приобья. Кроме этого, *Калтац / Калтась* даёт новорожденному душу и отмеряет человеку срок жизни.

Священное место *Калтац-эки* в настоящее время находится в поселении Мулигорт. Так как в 1960-е гг. укрупняли совхозы, многие юрты остались заброшенными, в том числе Калтысяны. Людей переселили в другие населённые пункты. Священный дом и священное место было уже некому оберегать, поэтому его перенесли в юрты Мулигорт. В Мулигортах хранителем *Калтац-эки* стал Лысков Андрей Тимофеевич, представитель старинного хантыйского рода Лысковых [2, с. 60].

Вплоть до настоящего времени ханты и манси, ведущие традиционный образ жизни, почитают определённых духов, которых считают своими покровителями. Народы верят, что связь с покровителем устанавливается во время ритуала вскоре после рождения ребёнка, а после смерти человек становится духом, которому живые обязаны делать подношения.

Традиции ханты и манси интересны и загадочны. В Доме детского творчества с. Перегрёбное педагогами разработан и успешно реализуется творческий проект «Наш дом – Югра», мероприятия которого направлены на изучение учащимися традиционного уклада жизни коренных народов, их обычаев и ритуалов. Например, с традициями гостеприимства учащиеся знакомятся на «Северных посиделках» с чаепитием. Древний народ очень бережно относился к продуктам питания. Свежий хлеб возбранялось резать ножом – продукт ещё живой и лезвие причиняет ему страдания, поэтому правильное отламывать куски руками. Хозяйка не допустит, чтобы остатки еды и особенно хлеба оказались выброшены как мусор. А если крошки окажутся на полу, мизгирь-паук подберёт их и отнесёт Торуму. Божество увидит, что человек пренебрежительно обращается с пищей, которую он ему ниспослал, разозлится и накажет семью голодом и несчастьями.

Мужчины не садятся за стол в головном уборе. Существует поверье, что шапка «съедает» всю силу из пищи. Она лишает человека жизненной энергии и не даёт ему утолить голод.

Особенностью северных народов является их близость к природе, бережное отношение к каждой травинке, цветку, боязнь разрушить красоту природы, так как она неотъемлемая часть их жизни. Так же бережно они относятся и к животным, только жизненная необходимость заставляет их убивать. Старые люди говорят, что все окружающее человека имеет душу: и вода, и лес, и земля, и небо, и общаются с ними, как с живыми существами. Все в мире существует по закону добра. Манси

говорят: «Я не могу сделать миру больно, потому что он – такой, как я».

Обо всех этих поверьях коренных народов учащиеся также узнают в ходе мероприятий, приуроченных к празднованию Дня образования Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Это и культурно-просветительское мероприятие «Югорский хоровод», и импровизированные соревнования «Игры народов Севера», и интеллектуальная игра «Поле чудес» – «Путешествие по родному краю».

Практически все народы встречают приход весны, у каждого свои обычаи и обряды. Есть такая традиция и у угорских народов. Дом детского творчества с. Перегрёбное проявил инициативу и при поддержке Администрации сельского поселения ежегодно организует праздник встречи весны – Вороний день, в котором принимают участие и взрослые, и дети.

Вороний день, или «Вурна Хатл», отмечают 7 апреля. Этот праздник связан со стремлением к продолжению жизни, благополучию семьи, в первую очередь – детей. Для обских угров начало года приходится на весну, когда природа просыпается от карканья вороны. Существует множество примет, связанных со священной птицей, например:

- Ворона купается – к дождливой погоде;
- Кричит на охотника – удачи ждать не стоит;
- Птицы сидят на нижних ветках – к сильному ветру.

Ворона признана защитницей матерей и детей. В праздник люльки наполняли свежими опилками, а старую стружку высыпали на окраине поселения в определённом месте, чтобы ворона после долгого перелёта села на них и погрела лапки.

В этот день по традиции ханты и манси готовят еду на костре, обращаются к духам, кланяются берёзе. Северный народ беспокоится о будущем жилище вороны. Дети мастерят гнёзда и украшают их разноцветными лентами. Говорят, чтобы

заслужить доброе расположение пернатой гостии, нужно изготовить как можно больше гнёзд.

Копируя крики птиц, участники гуляний заывают всех к столу. После пиршества наступает время спортивных игр и национальных танцев. Мужчины показывают своё мастерство и силу в беге с палкой, прыжках, борьбе, метании аркана на трёхметровый деревянный шест [3].

Ещё одним наиболее известным традиционным праздником у манси и ханты является Медвежий праздник.

Для обских угров медведь – священное животное. Народы считают зверя сыном великих божеств и хозяином тайги. По легенде Бог спустил сына на Землю и запретил опустошать селения и есть оленей. Зверь всё же нарушил наказ отца. Торум рассердился, сделал его смертным и за ослушание разрешил охотникам его убивать.

После каждой успешной охоты ханты и манси проводили обряды, в которых они старались загладить свою вину за то, что они его убили.

Со временем праздник стали отмечать реже – один раз в семь лет.

Во время торжества всех угощают, раздают сладости, поют песни о хозяине тайги, танцуют в масках и костюмах животных.

В первую половину ночи исполняются сакральные песни о медведе и мансийских богах. Вторая половина ночи включает театрализованные сценки с песнями и танцами. Все песни достаточно длинные, поэтому маленькие дети в празднике участия не принимают.

Следом за медвежьими песнями начинается представление артистов в берестяных масках. Сатирические, юмористические песни, высмеивающие недостатки людей, исполняются только во время медвежьего праздника. Их содержание предназначено для того, чтобы изжить недостатки людей, они адресованы всем присутствующим. При этом они не должны обижаться

на артистов, иначе «медведь» может наказать их за то, что не хотят исправляться [1, с. 103].

Гулянья начинаются с инсценировки охоты. Затем приступают к состязаниям. Охотники соперничают в стрельбе, готовят медвежье мясо с соблюдением правил и ритуалов. После застолья кости собирают, чтобы захоронить, ведь только так медведь сможет возродиться вновь.

Религиозные традиции играют огромную роль в формировании этнических норм в обществе. Одним из важнейших правил в жизни ханты, продолжающих вести традиционный образ жизни, остаётся соблюдение многочисленных ритуалов, которые должны защитить человека от неприятностей, гарантировать здоровье и удачу. Они регулируют отношения человека с природой, с другими людьми и богами через развитую систему запретов. Если обратиться к фольклору коренных народов, можно сделать вывод, что боги передали людям не только этические нормы, но и наблюдают за тем, как эти нормы соблюдаются.

Югорская земля – это край, удивляющий своей красотой, щедростью и величием. Богатая история, сам дух этой земли, поистине философский и мудрый, располагают к неторопливому повествованию, размышлению о прошлом, настоящем и будущем. Древний малочисленный народ продолжает сохранять традиционный уклад жизни, борется за сохранение языка и особенностей культуры. Мы обязаны сохранить для потомков это бесценное наследие Югры, сделать его основой новейшей истории края, который мы с гордостью называем своей родиной.

Литература

1. Голоса древних культур / Ред.-сост.: Е. Главацкая, Е. Вершинин, И. Захарова. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 128 с.

2. Бардина Р. К. Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI века). – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2011. – 291 с.

3. Традиции ханты и манси. – Режим доступа: <https://otdyhpress.ru/tradicii/tradicii-hanty-i-mansi.html> (дата обращения: 10.08.2020).

Формирование национального самосознания у школьников через работу школьного музея (из опыта работы)

М. П. Куклина,

*МБОУ «Варьёганская общеобразовательная средняя школа»,
с. Варьёган, Российская Федерация*

Аннотация. В статье автор делится опытом работы школы по приобщению обучающихся к истокам национальной культуры через изучение обычаев, традиций, фольклора народов ханты и лесных ненцев, организацию и проведение этнокраеведческой деятельности в школьном музее. Представленный опыт работы будет интересен учителям, педагогам дополнительного образования, воспитателям и другим специалистам, организующим краеведческую работу с детьми.

Ключевые слова: родной язык, идентичность, традиции, фольклор, ханты, лесные ненцы, интернат, обычаи, экскурсии, мастер-классы.

*Край ты мой – моя Югория,
Край тайги и озёр голубых.
Ты мой мир, моя история
И мой дом на просторах твоих.
Югорский край – моя седая Русь,
Я именем твоим горжусь,
Я счастлив, что живу твоей судьбой,
Что я грущу и радуюсь с тобой.*

В. Калинушкин

Действующий сегодня ФГОС основного общего образования ориентирован в частности на становление таких личностных характеристик выпускника («портрет выпускника основной

школы)), как «любящий свой край и своё Отечество, знающий русский и родной язык, уважающий свой народ, его культуру и духовные ценности». Родной край, его люди, природа становятся частью человеческой судьбы. Из чувства привязанности к своей семье, к тем местам, где человек родился и вырос, уважительного отношения к землякам вырастает любовь к Отчизне. Мы считаем, а практика работы подтверждает, что одним из основных методических принципов воспитания достойных граждан нашей страны должно стать познание своей малой родины. С. О. Шмидт утверждал: «Воспитание краеведением подразумевает не только обучение и распространение знаний о прошлом и настоящем своего края, его особенностях и достопримечательностях, но и развитие потребностей в действенной заботе о его будущем, о сохранении его культурного и природного наследия. Подлинное краеведение всегда и краелюбиво» [1]. Школьное историческое краеведение стало занимать значимое место в образовании и воспитании школьников.

Варьёганская школа – общеобразовательное учреждение Нижневартовского района, которое образовалось в 1939 г. как национальная школа-интернат, предоставляющая воспитанникам из числа коренной национальности начальное образование. С 1991 г. национальная школа-интернат даёт своим выпускникам полное среднее образование. Учитывая специфику национального села и большой процент обучающихся – из числа коренных малочисленных народов Севера (ханты – 57 и лесные ненцы – 38), педагогический коллектив школы сохраняет этнорегиональный компонент в образовательном процессе и создаёт непрерывную линию изучения предметов этнокультурного направления. Большой вклад по приобщению к национальной культуре вносит деятельность школьного музея, который был открыт в 1991 г. Знание наследия необходимо каждому народу. Наше прошлое – это фундамент стабильной жизни в настоящем и залог развития в будущем.

Главными целями работы школьного краеведческого музея являются формирование у школьников этнического сознания и самосознания на основе традиций народов Севера; сохранение и передача подрастающему поколению знаний о народной культуре аганских ханты и лесных ненцев; приобщение участников образовательного процесса к истории малой родины и Отчизны через поисково-исследовательскую работу (по изучению своей семьи, школы, родного края).

Тема семьи является главной в краеведческой работе школы. Мы оказываем помощь в составлении родословной семьи, рода. Эта совместная деятельность объединяет людей разных поколений. В музее проводятся фотовыставки: «Профессии наших родителей», «Школьные фотографии моих родителей». Краеведческая работа способствует повышению престижа семьи, укрепляет родственные связи, помогает воспитать чувство гордости за своих предков.

Красной нитью отражена в музее тема школы, которая является хранилищем памяти людей – бывших учащихся и сотрудников. Собраны материалы и создан Банк данных об учителях и работниках, которые работали в школе в разное время, а также материалы о выпускниках школы разных лет.

План собирательской деятельности по родному краю разрабатывается музеем школы на несколько лет. В исследованиях о родном крае применяется комплексный подход – это отражение и истории, и культуры, и природы родного края. Подобные исследования не только помогают формированию творческого потенциала, развитию познавательных способностей у учащихся, но и впоследствии служат хорошим материалом для педагогов в учебном и воспитательном процессе.

На занятиях творческих объединений «Музейное дело» и «Краевед» происходит постоянное обращение к народной педагогике, сочетающей в себе лучшие традиции прошлого и настоящего, национального и общечеловеческого. Народная

педагогика – это кладёзь народной мудрости, запасник педагогической мысли и нравственного здоровья, это истоки народов ханты и лесных ненцев. Помочь воспитанникам вспомнить национальную и родовую память, уважительно относиться к своим древним корням, чтить и уважать память предков, систематически приобщать школьников к истокам народной культуры – задача музея.

Разработанная программа «Развитие музея» направлена на сохранение живого наследия народа, она рассматривает его как часть современной жизни. Разнообразие методов обучения обеспечивает создание реальных возможностей для получения школьниками новых знаний и совершенствование универсальных учебных действий, создаёт условия для применения их в практической деятельности, исключает формальный подход в механическом усвоении исторических фактов. Краеведческая работа предусматривает разнообразие форм и методов организации деятельности:

- проекты и исследовательские работы воспитанников о своём быте, об обычаях семьи, древо семьи, о традициях народов;
- проведение экскурсий в школьном музее, в МКУ «Этнографический парк-музей с. Варьёган»;
- участие в школьных, поселковых и районных праздниках «Фестиваль родов», «День оленевода», «День Вороны», «День обласа»;
- участие школьников в научно-практических конференциях, конкурсах различного уровня;
- встречи с коренными жителями, проведение интервью с носителями культуры.

Изучение культуры народов Севера представляет собой неисчерпаемый источник для практической деятельности школьников и написания детских научных работ. Разработана тематика ученических исследований: «Моя семья», «История

моей семьи в истории Югры», «Родословная семьи Иуси в истории края», «Истории родов», «Учителя нашей школы», «Выпускники школы», «Писатели и поэты края», «История села Варьёган», «История улиц села Варьёган», «Сохранение народных традиций в изготовлении хантыйской игольницы, мужского пояса», «Защитники Родины», «Книга Памяти».

Исследовательские и творческие работы воспитанников являются призёрами и победителями районной ученической краеведческой конференции «История школы в истории судеб», межрегиональной музейной интернет-конференции «Связь времён» (2017), «Родной наш край – люби, исследуй, изучай» (2019, 2020), «XXI век. В поисках совершенствования». Многие работы опубликованы в сборнике творческих работ учащихся района, сборнике исследовательских работ межрегиональной музейной интернет-конференции «Связь времён»; некоторые работы были опубликованы в СМИ: «Новости Приобья», «Вестник Ассамблеи представителей коренных малочисленных народов Севера Думы ХМАО – Югры».

Материал, собранный воспитанниками в результате бесед и интервью с коренными жителями, лёг в основу исследований «Краеведческий паспорт села Варьёган», «История улиц села Варьёган», «Защитники Родины», «Книга Памяти».

Исследовательская работа, связанная с написанием и защитой творческих проектов, научно-практических работ, социальных проектов, способствует формированию информационных, коммуникативных компетенций школьника и является фундаментом для их дальнейшей успешной жизнедеятельности. Благодаря этой работе воспитанники понимают и осознают, что история их рода, семьи уходит в глубокую древность. Они приходят к мысли о том, что из поколения в поколение передаются вечные, непреходящие ценности: трудолюбие, честность, справедливость, чувства национального достоинства, дружбы, долга, милосердия, чувство хозяина, уважение к старшим, забота о младших. Школьный

музей создаёт благоприятные условия для исследовательской и практической деятельности обучающихся в деле изучения и сохранения историко-культурного наследия нашего края.

Немаловажную роль в музейной деятельности играет и этнографическая коллекция. Её материалы используются на уроках географии ХМАО, истории ХМАО – Югры, родного языка и литературы, окружающего мира, основ духовно-нравственной культуры народов России; для проведения воспитательных мероприятий в пришкольном интернате по традиционной культуре, бытовым традициям аганских ханты и лесных ненцев. Представленная выставка позволяет расширить область практических знаний школьников.

На базе этнографической коллекции школьного музея проводятся мастер-классы по изготовлению традиционных игрушек аганских ханты: погремушки, головоломки, лесных ненцев – национальная игольница, игрушки из утинового пуха и кости; изготовлению казымской куклы, птиц для праздника «Вороний день».

Ежегодно в школьном музее проходят заседания РМО учителей родных языков и литературы, экскурсии, занятия, викторины, игры, мастер-классы.

Музей способствует развитию эмоционального восприятия культурного наследия народов, развитию нравственных качеств у воспитанников, выработке навыков изучения объекта, установлению теснейших идейно-нравственных и эстетических связей.

Научно-исследовательская деятельность воспитанников, практическая работа на занятиях погружают их в историю и быт коренных жителей реки Аган: экскурсии, классные часы «Путешествие по родному краю», «Мой родной язык», конкурсы чтецов «Славим Югорский край!», краеведческие игры и викторины, конференции «Мои традиции меня сэберегут», уроки мужества «Дни воинской Славы», встречи со старожилами

села и интересными людьми, традиционные вечера-встречи с учителями педагогического труда «Уроки мудрости и доброты», праздники-чаепития «День матери», «Семейные ценности», «Творческие встречи с поэтами и писателями края», проведение Декады «КМНС», «Игры и головоломки народов края», «Сказки и легенды народов Севера», «Путешествие по Югорскому краю», спортивные состязания «Мы на Севере живём!», «Зов тайги».

Краеведческая работа помогает ребятам открыть большой интересный мир легенд, сказок, примет, преданий народов Севера. На занятиях изучаются биографии, литературное творчество и общественная деятельность наших писателей и поэтов Югорского края. Школьники принимают активное участие в школьных, поселковых, районных конкурсах чтецов «Романтики снежных широт», «Поэты земли Югорской», «Кладезь народной мудрости», «Читаю и говорю на родном языке». На музейных занятиях школьники знакомятся с историей рождения посёлка Варьёган, легендами и преданиями появления родов и семей на территории района.

Старожилы села, бабушки и дедушки, родители школьников, педагоги и сами воспитанники принимают активное участие в написании «Фронтального диктанта» по родным языкам, ненецкому и хантыйскому.

Формирование краеведческих представлений через поисково-исследовательскую работу, игру, творчество, самодеятельность учащихся стало основным принципом работы музея. Педагоги по поисковой работе побуждают воспитанников самим искать ответы на вопросы, наблюдать и устанавливать связи между предметами и явлениями, решать проблемы, определять свои предпочтения. Музейная деятельность в школе становится той питательной средой, в которой успешно развивается межличностное взаимодействие в системах «школьник – педагог», «педагог – родитель», «школьник – родитель». А лично-ценное переживание истории родного края,

своих предков приводит ребёнка к осознанию себя участником исторического процесса. Школьный музей является реальной основой патриотического воспитания подрастающего поколения.

Одной из наиболее интересных форм организации этнокраеведческой деятельности школьников села стала командная интеллектуальная игра-турнир «Фестиваль родов». Сформировалась традиция проводить турнир в декабре, посвящая его образованию и рождению Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В этом мероприятии принимают активное участие родители, бабушки и дедушки, старожилы и общественность села. На наш взгляд, секрет популярности фестиваля – в разнообразии используемых видов конкурсных заданий – традиционных и инновационных; изучении местного материала, элементе соревновательности. Основная цель фестиваля заключается в привлечении школьников и родителей к комплексному изучению и сохранению исторического, природного и культурного наследия своей малой родины.

Многолетний опыт работы приводит нас к выводу, что изучение своего края актуально не только с педагогической точки зрения, но интересно молодому поколению. На это указывают растущее количество участников фестиваля, качество подготовки и высокий уровень краеведческих знаний, демонстрируемый участниками.

Мероприятия по приобщению школьников к истокам национальной культуры продолжает языковая практика по родным языкам в период проведения Декады КМНС. Такая практика проводится с привлечением носителей языка, музейных работников, старожил и жителей нашего села. Целью таких занятий является совершенствование разговорной речи в условиях естественной языковой и культурной среды. Занятия проводятся в школьном музее и пришкольном интернате, в МКУ «Этнографический парк-музей с. Варьеган» в непринуждённой обстановке. Школьники знакомятся с различными обрядами,

предметами быта, песнями, танцами, рассматривают экспонаты музея. Учащиеся слушают живую хантыйскую и ненецкую речь и сами участвуют в разговоре. Также ребята становятся участниками представлений, показа сказок, исполнения танцев, игр на музыкальных инструментах (наркас-юх, тумран), слушают и рассказывают сказки и стихи.

Работа по сохранению традиций, культуры народов ханты и лесных ненцев продолжается в летний период в палаточном лагере. Основные направления работы лагеря: этнокраеведческое и экологическое. В рамках проведения палаточного лагеря для ребят создаётся возможность повторить, обобщить и закрепить знания по языку и культуре, полученные в течение года, кроме того, проводится множество мероприятий по формированию бережного отношения к традициям и обычаям коренных жителей тайги. Для воспитанников лагеря проводятся встречи с жителями села: мастер-классы «Изготовление чума из бересты», «Поделки из кости», «Изготовление бисерных украшений», «Стрельба из винтовки».

Народная культура во все времена была базисом всей национальной культуры, её исторической основой. Дети приходят в школу из семьи, где изменился традиционный уклад жизни, утратилось этническое самосознание. В современных семьях говорят на родных языках в бытовом общении. Однако потребность в изучении языка и родной культуры есть, так как пока наши дети слышат живую речь, у языка есть жизнь, есть будущее.

В настоящее время педагогу приходится активно противостоять процессу деэтнизации культуры (процесс утраты этнической традиции, национальных особенностей). От нас зависит, войдут ли в мир воспитанника хантыйская и ненецкая культуры, традиции и обычаи его народов, или он откажется от всего этого и утратит культурную почву, так как, получая образование, ребёнок оторван от дома и большую часть времени

проживает в школе-интернате. В народном воспитании главное место занимают естественность, действенность, непрерывность, то есть преемственность поколений. На протяжении многих лет школьный музей активно участвовал в жизни села, района, родного края и страны.

В своей деятельности школьный музей также взаимодействует с учреждениями села Варьёган, городского поселения Новоаганск и Нижневартовского района:

1. Работа в библиотеках, архивах МКУ «ЭПМ с. Варьёган». Это создаёт основательную базу, без которой невозможно грамотно организовать краеведческую деятельность.

2. Опрос населения, анкетирование. В каждой местности найдутся старожилы, местные знатоки истории края, воспоминания которых следует записывать.

3. МАУ ДО «Спектр» пгт. Излучинск.

4. МАУ ДО «Спектр» пгт. Новоаганск.

Достижения школьников за 2015–2020 учебные года:

– призёры и победители регионального конкурса исследовательских работ «Угорское наследие» (2015, 2016, 2017);

– победители и призёры районной ученической конференции «История школы в истории судеб» (2015, 2016, 2017);

– победители и призёры муниципального этапа социальных проектов Всероссийской акции «Я – Гражданин России – 2016»;

– победители и призёры районного волонтерского движения (2016, 2019);

– победители и призёры Межрегиональной музейной интернет-конференции «Связь поколений – 2017»;

– победители и призёры районной ученической конференции «Родной наш край – люби, исследуй, изучай» (2019, 2020);

– призёр районной ученической конференции юных учёных «XXI век. В поисках совершенствования».

На базе школьного музея работают 2 объединения в рамках внеурочной деятельности, для 4–11 классов работают творческие объединения этнокультурной направленности:

– «Музейное дело», 4–9 классы, 70 часов, программа на 1 год, занятия 2 раза в неделю по 45 минут (педагог ДО М. П. Куклина);

– «Краевед», 5–11 классы, 134 часа срок реализации программы 1 год, занятия 2 раза в неделю по 90 минут (педагог ДО М. П. Куклина);

– История Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 10 классе, 35 часов (педагог ДО М. П. Куклина);

– «Основы духовно-нравственной культуры народов России» для 5–8 классов, 35 часов (педагог ДО М. П. Куклина).

В процессе урочной и внеурочной деятельности закладываются основы духовности, эстетического отношения к труду, к природе, к человеку, формируется нравственно-эстетический идеал детей, раскрывается величие любви к Родине.

Таким образом, включение этнокультурной составляющей в учебно-воспитательный процесс школьной жизни способствует формированию этнического самосознания у школьников, социализации учащихся: помогает развивать трудовые навыки, воспитывает уважительное отношение к людям разных национальностей. При осознанном овладении культурой народов Севера появляется гордость за вклад своего народа в общечеловеческую культуру, создаётся основа для будущего саморазвития и самообразования подрастающего поколения.

Такая система работы, как показывает опыт, обогащает школьников знаниями, формирует историческое сознание, готовит к жизни и труду, способствует сохранению культуры малочисленных народов Севера. И в заключение хочется напомнить слова Д. С. Лихачева, которые отражают настроение и атмосферу краеведческой деятельности: «...Если человек не любит старые дома, старые улицы, пусть даже и плохонькие,

значит, у него нет любви к своему городу. Если человек равнодушен к памятникам истории своей страны, значит, он равнодушен к своей стране» [2]. Так, узнавая свой край, ребята проникаются подлинным уважением к нему, гордостью за свою малую родину – Югорский край, который является частью великой страны – России.

Литература

1. Шмидт С. О. Краеведение – это всегда краелюбие. – Режим доступа: <https://his.1sept.ru/2004/22/4.htm> (дата обращения: 24.10.2020).
2. Лихачев Д. С. Заветное. – М.: Детство. Отрочество. Юность, 2006. – 271 с.

Приобщение дошкольников к историческому наследию и культурным традициям народов Севера

С. А. Леднева, В. В. Билоус, Т. А. Хлопова,
*Детский сад № 18 «Улыбка»,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

*«Только тот, кто любит, ценит и уважает
накопленное и сохранённое предшествующим
поколением, может любить Родину, узнать её,
стать подлинным патриотом».*

С. Михалков

Аннотация. В статье описывается опыт организации образовательной деятельности по приобщению воспитанников к культуре коренных народов Севера в образовательном учреждении через произведения устного народного творчества – сказки и загадки, музыкальные произведения – песни, наигрыши, танцы, игры, театрализацию и обрядовые инсценировки народных праздников.

Ключевые слова: наследие, культурные традиции, воспитание подрастающего поколения, образовательное пространство, уникальная культура, музейная педагогика, семьи воспитанников.

Историко-культурное наследие – это часть материальной и духовной культуры, созданная прошлыми поколениями, выдержавшая испытание временем и передаваемая поколениям как нечто ценное и почитаемое.

Сегодня много говорится о воспитании у подрастающего поколения чувства любви к своей малой родине, к родному краю, потому что красота духовно-нравственных образов черпается нами из этих бездонных самобытных источников.

Одной из особенностей Ханты-Мансийского автономного округа является его многонациональность. В период интенсивного освоения нефтегазовых месторождений края в разы увеличилось население округа, несмотря на это, для всех нас Югра является родным и уютным домом и общей задачей является сохранение богатейших традиций, сложившихся на протяжении многих веков.

В наше время особую актуальность приобретает проблема сохранения исторического наследия и развития самобытной национальной культуры и искусства коренных жителей Крайнего Севера. Внедрение нетрадиционного уклада жизни и ассимиляция коренных жителей постепенно приводят к потере неповторимой национальной культуры, поэтому очень важно не потерять прошлое, а сохранить его и приумножить. В связи с этим обращение к изучению творческого наследия малых народов Севера сейчас особенно актуально и сегодня в округе многое делается для поддержания, развития этих самобытных культур.

У любого народа есть будущее, если он сохранил своё прошлое. У народа Севера сохранились уникальная культура, язык, образ жизни, и, несмотря на свою малочисленность, коренное население Севера имеет собственную национальную интеллигенцию – известных писателей, общественных деятелей, учёных. Большой вклад в сохранение и развитие культурных традиций внесли такие известные люди: А. М. Конькова, Г. И. Слинкина, Е. Д. Айпин, Ю. Н. Шесталов, Т. С. Гоголева, Г. С. Райшев, Е. А. Немысова, Т. А. Молданова, З. Н. Лозямова, А. К. Волдина и др. В 1990-х гг. в Ханты-Мансийском автономном округе они возглавили движение, направленное на возрождение культурных традиций. Источником творчества для писателей, поэтов, художников Югры служит богатейший пласт народных преданий, сказок, легенд и песен северных народов. Они сумели через свои произведения передать присущую коренным

северянам философию восприятия окружающего мира, образ жизни этих людей, живущих в трогательном согласии с природой Севера. Самобытный фольклор, отражённый в произведениях искусства, раскрывает духовное богатство народов ханты и манси, их многовековую историю и философскую мудрость.

Многообразие использования различных средств по патриотическому воспитанию при ознакомлении детей с культурой народов Севера очень широко. В. А. Сухомлинский утверждал, что детство – каждодневное открытие мира, и поэтому надо сделать так, чтоб оно стало, прежде всего, познанием человека и Отечества, их красоты и величия. Всё начинается с восхищения тем, что видит перед собой малыш, чему он изумляется и что вызывает отклик в его душе... И, хотя многие впечатления ещё не осознаны им глубоко, но, пропущенные через детское восприятие, они играют огромную роль в становлении общекультурного наследия страны. Учитывая эту особенность, в нашем учреждении создали особое образовательное пространство, которое раскрывает жизнь северного народа, традиции, дошедшие до наших времён, даёт возможность воспитанникам представить и рассмотреть наследие коренных народов, живущих на Югорской земле. В организации и содержании образовательного процесса учитывается природно-географическое и культурно-историческое своеобразие региона, воспитываются интерес и уважение к родному краю, ознакомление дошкольников с культурными традициями коренного населения.

В детсаду «Улыбка» создан краеведческий музей «Мой край – Югра» в 2012 г., в год открытия основного корпуса детского сада, расположенного в исторической части города – Самарово, на берегу легендарного Иртыша. Музей в детском саду организован силами педагогов и родителей в отдельном помещении, где есть необходимое оборудование, мебель для устройства экспозиций. Использование музейной педагогики

в образовательном процессе детского сада при знакомстве с родным краем, историей страны позволяет в полной мере развивать любовь к родному краю, Родине, чувство патриотизма, чувство гражданской ответственности. Созданная в краеведческом музее разнообразная предметно-пространственная среда позволяет интересно организовывать процесс знакомства детей с культурными традициями коренных жителей округа. Экспонаты в музее подобраны таким образом, что дети могут не только посмотреть, но и пощупать их, подержать в руках. Для маленьких детей это особенно важно, так как тактильные ощущения у них всё-таки стоят на первом месте. Экспонаты музея используются как на занятиях, так и на различных мероприятиях, тематических выставках, развлечениях и праздниках. В 2016 г. разработан проект «Моя Югра», который стал победителем программы социальных инвестиций «Родные города» компании «Газпромнефть-Хантос». В рамках реализации проекта удалось пополнить музей экспонатами быта и уклада коренных народов ханты и манси: лодка долблёнка, лук и стрелы для охоты на белку, разнообразная бытовая утварь, мебель, представлена мужская, женская и детская одежда, музыкальные инструменты в уменьшенной копии, украшения. Все экспонаты созданы мастерами – носителями культуры. В рамках проекта создана школа юного экскурсовода, при поддержке Музея Природы и Человека дети и педагоги посещали музей, где познакомились с профессиями работников музея и их обязанностями. Сейчас воспитанники и педагоги проходят школу Юного экскурсовода в Учреждении. Работа по знакомству с родным краем поставлена таким образом, что воспитанники – экскурсоводы, педагоги – носители культуры рассказывают о культурных традициях, обычаях в интересной, доступной форме. Экскурсионная деятельность с детьми дошкольного возраста реализуется через все виды образовательной деятельности: тематические экскурсии, викторины, конференции, беседы, выставки. Экспозиция «Мой

край – Югра» имеет огромное значение для ознакомления воспитанников с историей родного края.

В 2017 г. в музее «Мой край – Югра» оформлен стенд истории села Самарово: от завоевания Сибири Ермаком, посещения цесаревичем Николаем с. Самарово (фотоизображения, карты, муляжи копий, стрел, мечей) до начала строительства Остяко-Вогульска. Расположение детского сада позволяет организовывать пешие прогулки к историческим местам с. Самарово: на улицу Кирова, на которой ещё пока сохранились частично дома постройки начала XIX в., к памятнику основателям Сибири, набережной в районе Речного вокзала, по природному парку «Самаровский чугас», где расположен памятный знак первооткрывателям земли Югорской. В знакомстве с историческими местами села Самарово организовано сотрудничество с парком «Самаровский чугас», наши воспитанники регулярно посещают музей на базе «Самаровского чугаса» и работники парка проводят беседы, конкурсы, викторины с воспитанниками.

Каждый педагог детского сада «Улыбка», организуя мероприятия и образовательную деятельность с дошколятами, старается сделать их эмоционально наполненными. Наглядный и практические методы обучения дают возможность решать ряд педагогических задач, связанных с культурой народов Севера. Особо значимое место в нём занимает детская игра, и в частности традиционные игры и состязания включаются в свободную и в совместную деятельность, праздники и развлечения, к примеру, «Вороний день», «День оленевода», «Медвежья игрища», «Путешествие по Северу», «Мой край – Югра» и др. В процессе игры у подрастающего поколения происходит познание многовековой культуры, традиций и обычаев, формируются первоначальные представления, интерес и уважение к культуре и быту народов Севера.

Демонстрация перед воспитанниками образцов музыкального народного творчества способствует активизации познавательной деятельности. К примеру, после слушания аудиозаписей и просмотра видеороликов с примерами песен, танцев, обрядовых сенок есть возможность познакомить детей с уменьшенными копиями национальных инструментов из музейных фондов. Дошкольники могут потрогать маленький санквылтап, тумран, погремущки и бубен с колотушкой, посмотреть, из чего они созданы, понять принцип извлечения звука и попробовать сыграть. В деятельность по развитию музыкальности детей, способности эмоционально воспринимать музыку включаются упражнения и игры, развивающие у дошкольников эмоциональную сферу личности, творческую активность, культуру восприятия музыки, фантазию, воображение, творческие способности в продуктивной деятельности под музыку, побуждающие у дошкольников потребность в творческой деятельности выразить своё отношение к миру.

По декоративно-прикладному творчеству дети знакомятся с разного вида орнаментами на предметах одежды, быта, произведениями искусства и учатся различать, рисовать, мастерить несложные варианты самостоятельно. Тематика образовательной деятельности по рисованию разнообразна: «Украшение силуэта сумочки – тутчан хантыйскими орнаментами», «Рисование по сюжету сказки “Бабочка” ханты-мансийской сказочницы Г. Слинкиной», «Рисование национального головного убора с орнаментом», «Северный олень», «Северный пейзаж с чумом», «Рисование орнаментов на одежде лесной девушки Миснэ». Постоянно происходит реализация разнообразных проектов, мастер-классов для педагогов и родителей, к примеру, «Игрушечный мир маленьких северян», «Одень куклу-северянку», «Изготовление штампов и трафаретов орнаментов народов ханты и манси», а также проводятся разнообразные тематические консультации,

к примеру, по изготовлению национальных предметов-сувениров, кукол-акань. Педагоги разрабатывают тематические раскраски для детей, иллюстрации по сказкам с разной степенью трудности заданиями.

В городе имеются интересные музеи, галерея с уникальными экспонатами, что, несомненно, способствует более качественному знакомству воспитанников с культурой народов Севера. Сотрудничество с социальными партнёрами позволяет принять участие в различных интересных проектах, связанных с изучением и сохранением родной культуры. Педагоги с родителями и воспитанниками регулярно организуют Музей выходного дня, посещая выставки. В Музее геологии, нефти и газа широко представлена история открытия первого месторождения нефти и газа. Воспитанники принимают активное участие в летней школе Музея геологии, нефти и газа и различных конкурсах.

Расположенный в нагорной части уникальный этнографический парк «Торум Маа» представляет собой комплекс строений: традиционного летнего стойбища ханты, зимнего поселения северных манси и святилища обских угров. Пешие прогулки дают воспитанникам реальное представление о жизни местных народностей. Педагоги, родители и воспитанники ежегодно празднуют день прихода весны «Вороний праздник».

Самые талантливые юные исполнители, художники представляют свои творческие работы в конкурсах, мероприятиях, организованных такими учреждениями, как картинная галерея, мастерская-музей художника Г. С. Райшева, Дом-музей народного художника СССР В. А. Игошева.

Воспитанники выступают на большой сцене при проведении различных конкурсных мероприятий, принимают участие в муниципальных конкурсах «Волшебная кулиса», «Золотое слово», региональном конкурсе «Голоса книг писателей Югры», в проекте «Читалкин» «Газпрома», «Маленькое кино»

и Международном фестивале «Дух огня», в открытом конкурсе по декоративно-прикладному искусству «Обско-угорские мотивы в образе куклы», который ежегодно проводится детским этнокультурным образовательным центром. Многие творческие работы педагогов, семей воспитанников отмечены дипломами разных степеней. Педагоги и воспитанники участвуют во многих городских творческих мероприятиях, к примеру, в городском фестивале традиционных ремёсел «Легенды Самаровграда». Нами были подготовлены трафареты и материал для изготовления детьми занимательных украшений на мастер-классе «Обереги народов ханты и манси», педагоги и воспитанники провели его в парке города, одевшись в национальные костюмы, где также с семьями принимали участие в изготовлении сувениров. Особенно интересно детям слышать и видеть выступление артистов, как юных дарований, так и взрослых. Прекрасные концерты, организуемые совместно со студентами технологического педагогического колледжа и детского этнокультурного центра, проходят в Учреждении. Одним из самых выразительных средств обучения искусству является театрализованная деятельность. Это синтез слова, музыки, танца, пантомимы. Способность передать самые тонкие, глубокие чувства, которые подчас невозможно выразить словами. Воспитанники с огромным удовольствием, восхищением и неподдельным восторгом смотрят каждую постановку Театра обско-угорских народов «Солнце», из последнего, организованным ярким музыкально-познавательным событием стал просмотр спектакля «Сказка на бубне». Ребята увидели настоящие национальные инструменты, услышали живую музыку и пение в исполнении артистов, узнали интересные факты из истории музыкальной культуры Югры.

Театрализация народных сказок ханты и манси воспитателями и педагогами также стала доброй традицией в детском саду. Дети и взрослые с радостью принимают участие в постановках, изучая

при этом особенности культуры, быта и историю народов Югры. Используются различные формы исполнения. Традиционно самой распространённой является театрализованный показ сказки творческим детским коллективом под руководством взрослых – воспитателей и музыкального руководителя, при помощи и участии специалистов детского сада и родителей. Примеры успешного индивидуального исполнения – сольные чтения-инсценировки, когда сказка исполняется взрослым или ребёнком-сказочником.

В гармоничном взаимодействии семьи и детского сада создаются благоприятные условия для творческого познания о природе родного края, богатстве флоры и фауны, грибного царства, повадках животных, птиц и рыб, опыте трудовой деятельности в отраслях традиционного хозяйства, ориентации в повседневных бытовых ситуациях. Всё это способствует формированию целостной картины окружающего мира. Особенной теплотой чувств и проживания сюжета на сцене отличается семейное исполнение – выразительное чтение стихов, участие в театральных постановках на конкурсах различного уровня. К примеру, на городском фестивале семейного творчества «Когда мы вместе» семейная постановка хантыйской сказки «Отчего у зайца длинные уши» оставила очень много ярких эмоций, в дальнейшем этот семейный спектакль принял участие в различных творческих событиях города, округа и Тюменской области, представляя зрителям сказочную обско-угорскую культуру.

Изучая югорское наследие в образовательном процессе, мы приобщаем воспитанников к вековой мудрости, сохраняем историко-культурное наследие коренных народов Севера.

**Методические основы
формирования представлений
о традициях народов ханты и манси
у детей старшего дошкольного возраста**

Р. Р. Михайлова,

*МБОУ «Ватинская общеобразовательная средняя школа»,
д. Вата, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается актуальность проблемы формирования у детей старшего дошкольного возраста представлений о традициях народов ханты и манси. Отмечается важность возрождения национальных традиций народов Севера. Рассматриваются задачи по формированию у старших дошкольников представлений о традициях народов ханты и манси, формы и методы работы.

Ключевые слова: культурные ценности, традиции и быт представителей коренных народов ханты и манси.

В настоящее время, в условиях духовного возрождения общества и его национального самосознания, вполне закономерен интерес к освоению народных традиций как корневой системы, питающей современное общество. Поэтому в последние годы остро стоит вопрос о необходимости гуманизации образовательного процесса, его открытости культуре, дающей духовно-ценностные ориентации, способствующей максимальному раскрытию творческого потенциала человека.

Внедрение национально-регионального компонента в образовательный процесс повышает его уровень, способствует установлению прочных связей с коренным народом, обогащает духовные и социальные качества детей дошкольного возраста. В настоящее время знание и уважение традиций своего и других

народов выступают как одни из условий успешной адаптации личности в современном поликультурном обществе.

По мнению исследователей П. И. Бахлыковой, Н. В. Лукиной, М. Н. Бугаевой, Е. И. Немысовой и др., народные традиции, праздники и игры народов ханты и манси являются одним из больших разделов общенациональной культуры. Они разносторонне отражают все области материального и духовного творчества, затрагивают, прежде всего, эмоциональную сферу человека [1, с. 130].

Формирование у дошкольников представлений о традициях народов ханты и манси является средством развития у детей нравственных чувств и духовности. В дошкольном детстве необходимо воспитывать у детей уважение к традициям и обычаям, к культурным ценностям коренных народов Севера. Знакомить дошкольников с устным народным творчеством, развивать представления о дружбе, о хороших и плохих качествах характера людей через народный этнос.

Традиции и быт народов Севера – достояние всего человечества, это творческое самовыражение каждого народа, его вклад в мировую культуру. Каждый народ вносит в культуру своё, и каждое достижение является общим для всего человечества. На сегодняшний день главная задача состоит в том, чтобы возродить национальные традиции и обычаи народов Севера, потому что малочисленному народу традиции и обычаи нужнее, чем многочисленному, и только благодаря этому он может сохранить себя как единое целое. И в настоящее время очень важно не упустить крупницы народных традиций и обычаев, сохранить, приумножить и передать их будущим поколениям [2, с. 36].

В процессе формирования у дошкольников представлений о традициях народов ханты и манси решаются следующие задачи:

– развивать у детей уважение к традициям и обычаям народов ханты и манси;

- знакомить с устным народным творчеством обских угров;
- воспитывать любовь к родному северному краю.

В процессе формирования представлений о традициях народов ханты и манси у детей старшего дошкольного возраста используются разные формы и методы работы. В условиях современных дошкольных образовательных организаций существует спектр всевозможных методов и методик по работе с детьми 6–7 лет, направленный на повышение уровня сформированности представлений о традициях народов ханты и манси.

В педагогическом процессе используются как традиционные методы, так и инновационные. Широко применяются традиционные методы, которые прошли проверку временем (см. таблицу).

Таблица

Методы работы по формированию у старших дошкольников представлений о традициях народов ханты и манси

Методы	Содержание
Наглядные	Экскурсии в краеведческие музеи, рассматривание картин и иллюстраций, просмотр презентаций и фильмов о быте народов ханты и манси.
Словесные	Беседы, рассказы, чтение и обсуждение художественной литературы по теме.
Практические	Дидактические и народные подвижные игры, праздничные мероприятия, художественно-продуктивная деятельность, решение проблемных ситуаций.

Основным методом работы в данном направлении является беседа.

Целью бесед по ознакомлению дошкольников с традициями северных народов является обогащение знаний и представлений детей о быте и своеобразии уклада жизни коренных представителей народов ханты и манси, умение устанавливать

закономерности между климатическими условиями и образом жизни людей, воспитание уважения к людям другой культуры.

Сочетание рассказов, бесед, устного народного творчества позволяет решить в комплексе познавательные и воспитательные задачи. У детей появляется устойчивый интерес, они учатся устанавливать простейшие связи между трудом и бытом северных народов. Дети называют птиц и животных, особо почитаемых на Севере, приобретают навыки поведения в природе через заповеди и народные обычаи. Словесные методы необходимо совмещать с наглядными методами, использовать картины, презентации и фильмы. С помощью словесных методов систематизируют и обобщают знания дошкольников о традициях, быте народов ханты и манси. Для этого после бесед рекомендуется использовать дидактические игры. Дидактическая игра – это универсальный метод закрепления полученных знаний и умений. Дидактические игры представляют возможности для умственного, нравственного и эстетического воспитания дошкольников.

Основным средством приобщения детей к традициям народов ханты и манси является народная игра. Народные подвижные игры являются одним из больших разделов общенациональной культуры. Они со всех сторон отражают все области материального и духовного творчества, затрагивают эмоциональную сферу человека. Народные игры развивают ум ребёнка, закаляют его нравственно и физически, укрепляют здоровье. Участвуя в играх, старшие дошкольники знакомятся с обычаями, своеобразием быта, языка людей коренных национальностей. Подвижные игры народов ханты и манси в комплексе с другими воспитательными средствами представляют собой мощное средство формирования представлений у дошкольников о культуре северного народа [2, с. 19].

Основным условием успешного внедрения народных игр в жизнь дошкольников всегда было и остаётся глубокое знание

и свободное владение обширным игровым репертуаром, а также методикой педагогического руководства. Народные игры включаются в разные виды деятельности детей. Они оказывают существенное влияние на формирование умственных, нравственных и эстетических качеств личности.

Используя народные игры, педагог должен рассказать детям о жизни народов ханты и манси, показать иллюстрации, отражающие культуру народа, предметы быта и искусства. В ходе предварительной работы педагог актуализирует, уточняет имеющиеся у дошкольников представления о традициях обских угров и формирует новые, используя сказки, орнамент, украшения народов ханты и манси, развивает у детей уважительное, заинтересованное отношение к традициям северных народов. Далее в процессе игры педагог закрепляет у дошкольников представления об особенностях жизни народов, сформированные в других видах деятельности, побуждает их к реальному проявлению чувств, их описанию.

В процессе формирования у старших дошкольников представлений о традициях народов ханты и манси особое место среди литературных жанров занимает сказка. Изучение сказок и легенд (поэтического предания) северного народа также помогает развитию интереса к культуре, традициям, обычаям. На первом плане в народных сказках были и остаются народный характер, его душа. Сказки всегда помогали каждому народу лучше отразить действительность. Сказки народов ханты и манси очень интересны, красивы, познавательны. Темы сказок разнообразны, но в каждой из них отражена жизнь народа, его мудрость и мечты. Поэтому литература, являясь частью духовной культуры, знакомит дошкольников с историей народа, религиозными представлениями, философией и моралью, несёт в себе общечеловеческие и ярко выраженные национальные черты. Литература народов ханты и манси является частью многонациональной литературы нашей страны и вместе с тем

имеет свою специфику, обусловленную особым образом жизни и характером труда этих народов.

Таким образом, приобщение детей дошкольного возраста к традициям и быту народов ханты и манси не должно ограничиваться элементарными географическими сведениями, названиями некоторых предметов быта и национальных праздников. Введение дошкольников в особый, самобытный мир национальной культуры должно осуществляться путём действенного познания, через многообразие форм и методов работы с детьми и воздействие на эмоциональную сферу ребёнка. Именно данный подход поможет подвести детей дошкольного возраста к убеждению в том, что изучение традиций и быта народов ханты и манси – это не просто учебная обязанность, а обращение к духовности, без которой не может жить современный человек.

Литература

1. Бгуашева З. К. К проблеме приобщения детей дошкольного возраста к национальной культуре // Вестник Адыгейского государственного университета. – 2006. – № 3. – С. 129–131.
2. Сиявский Н. И., Власов В. В., Фынтынэ О. А. Игры, состязания и самобытные физические упражнения народов Севера: учебно-методическое пособие. – Ханты-Мансийск: ИПКиРРО, 2003. – 83 с.

Социальные функции детской игры

Л. Н. Панченко,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Игра представляет неотъемлемую, важнейшую часть жизни человека, которая реализуется как в виде отдельной деятельности, так и в виде составляющих различных сфер жизни: трудовой, учебной, творческой, семейной. В игре происходит формирование произвольного поведения ребёнка, его социализация. Социокультурная функция игры помогает ребёнку усвоить знания, духовные ценности и нормы, присущие определённому народу. Игра формирует типовые навыки социального поведения, ориентацию на групповые или индивидуальные действия, соревновательность и кооперацию, развивает схожие этнические характеры, стереотипы поведения в человеческих общностях. Народные игры способствуют сохранению наиболее привлекательных черт национального характера.

Ключевые слова: функции, игра, манси, социальный, развитие, воспитание.

Одним из эффективных средств общеличного развития детей любого детского возраста выступает игра. Игра – это детский мир, наполненный множеством интересных идей, сказок, необычных мыслей, вопросов. В этой среде ребёнок чувствует себя комфортно, на этой почве ребёнок растёт, развивает свои способности, мыслит, общается со сверстниками, узнаёт их и себя в человеческом обществе. С помощью игры ребёнок развивается как умственно, так и физически. Рассматривая игру с другой стороны, можно отметить, что она также является эффективным

средством воспитания детей, важным фактором, воздействующим на процесс формирования личностных качеств и выполняющим важные функции социализации растущего человека. В отечественной науке изучением игр занимались многие учёные, такие как К. Д. Ушинский, А. С. Макаренко, Н. К. Крупская, Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн и др. В истории педагогики, как российской, так и зарубежной, сформировались две линии использования игры в воспитательном процессе: во всестороннем гармоническом развитии и в узкодидактических целях.

Исследованием традиционных игр обских угров занимаются такие учёные, как В. И. Прокопенко, Т. В. Волдина. Этот этнокультурный пласт, который занимал у северных народов существенное место в традиционной жизнедеятельности, до настоящего времени ещё недостаточно широко раскрыт в силу многих причин. Имеющийся незначительный материал по игровой культуре народа манси разрознен, эпизодичен, обладает неточностью при сравнении разных авторов. Но из собранного и расшифрованного материала можно сделать выводы, что у народа манси, как и у большинства северных народов, в основном преобладали игры, направленные на развитие мелкой моторики пальцев рук. Большую их часть составляют игры с палочками, косточками и камушками, которые очень подробно представила Т. В. Волдина в серии книг по традиционным видам игр обских угров [1; 2; 3].

Надо заметить, что такие игры развивали не только мелкую моторику пальцев рук, но и способствовали общей координации, концентрации внимания, точности и ловкости выполнения движений. В то же время они являлись прекрасным воспитательным средством для детей и подростков, способствуя воспитанию выдержки, воли к победе, стремления как можно быстрее овладеть искусством этих игр. Многие взрослые могли присоединиться к игровой деятельности детей, что ненавязчиво способствовало координированию игры, правильной подаче.

Например, в деревне Хурумпауль Берёзовского района к играм «Лапта», «Пряталки», «Косточки» и др. присоединялись и взрослые (бабушки, дедушки, родители детей), своим примером они ненавязчиво подсказывали детям правила игры, вносили изменения, подсказывали новые идеи.

Как было уже отмечено выше, основная трудовая деятельность взрослых была связана с умелой и ловкой работой рук в рыбном, охотничьем промысле, оленеводческом хозяйстве, у женщин связана с домашними обязанностями. Большая часть физической нагрузки приходилась именно на пальцы рук. Поэтому продуктивная работа пальцев рук зависела от того, насколько они могли быстро, ловко, в то же время долго, а порой и с приложением значительных усилий выполнить ручную работу. При всём этом надо знать, что у манси дети с раннего возраста привлекались родителями к посильной трудовой деятельности, которая проходила на фоне достаточно экстремального климата. Жизненная практика манси показывала, что развитием пальцев рук надо заниматься всерьёз и как можно раньше в процессе развития и воспитания подрастающего поколения.

Интересен тот факт, что за неимением специальных игрушек дети учились самостоятельно их изготавливать, что также способствовало их саморазвитию. Например, в развитии музыкального слуха, мелкой моторики рук, аккуратности учила акустическая игра «Ойнас». Она была широко распространена среди сыгвинских манси до середины 1950-х гг. Зафиксирована автором статьи от Н. И. Хозумова. Носителей этой игры практически не осталось. Сохранилась в памяти у тех, кто играл в неё в детстве. Это акустическая игра типологически близка игре, записанной Синельниковым. В неё играли как единично, так и в группе. Главным в игре считалось изготовление звукового инструмента, представляющего собой трубу с плоским днищем и крышкой с отверстием, которыми она закрывается с обеих сторон. Такой предмет игры был у каждого свой.

И по длине варьировался. У кого был длиннее, тот считался более умелым и аккуратным игроком. Передвигаться с нею довольно проблематично, так как такая береста очень хрупкая, и при любом воздействии на неё могла сломаться. При поломке этого инструмента дети прибегали к хитрости, уловкам. Иногда изготавливали несколько одинаковых труб. Так, Н. И. Хозумов отмечал, «один раз сломал её, когда случайно сел на неё. Тогда я пошёл в лес и долго искал подобную, но всё же мне удалось найти и изготовить новую. А потом я подшучивал над другими ребятами, которые тоже ломали свои и не могли скрыть это». Игра эта носила соревновательный характер, так как была направлена на то, кто больше палочек сделает и не сломает, у кого труба длиннее, у кого звучнее акустика и т. д. Поиск подходящей трубы также имел свои нюансы. Очень проблематично найти идеальную основу для инструмента, приходилось долго искать. Эта игра отличалась полифункциональностью. Её использовали и в других видах игр.

Возвращаясь к теме нашего исследования, стоит сказать, что самими интересными были развёрнутые формы сюжетно-ролевой игры. Во-первых, в играх используются все виды деятельности, которые имеются в окружающей действительности. Но самое замечательное в ролевой игре то, что, взяв на себя функцию взрослого человека, ребёнок воспроизводит его деятельность очень обобщённо, в символическом виде. Его игровые действия всегда свободны, носят изобразительный характер. В детской игре происходит перенос значений с одного предмета на другой. По мнению Д. Б. Эльконина, абстрагирование от операционально-технической стороны предметных действий даёт возможность смоделировать систему отношений между людьми. В игре нужен товарищ. Если нет товарища, то действия, хотя и имеют значение, не имеют смысла. Смысл человеческих действий рождается из отношения к другому человеку [4]. Многие мансийские игры связаны с ритуалами. Так, мальчики играли в «медвежьи

игрища», в «охоту», в «рыбалку». Нами зафиксирован случай, когда дети пытались произвести в игре «жертвоприношение». Д. Б. Эльконин считал, что ребёнок в своих играх проходит тот путь, который он будет проявлять в отношениях к другим людям. В игре происходит рождение смыслов человеческих действий – в этом, согласно Д. Б. Эльконину, величайшее гуманистическое значение игры [4]. Ещё один немаловажный компонент игры – это соблюдение правил. В игре впервые возникает новая форма удовольствия ребёнка – радость от того, что он действует так, как требуют правила. В этом проявляется воспитательная функция игры.

Как утверждает Н. П. Анিকেева, «игра может быть включена в любую деятельность» [5, с. 3]. Эту особенность игры общество использовало во все времена как эффективное средство обучения типу поведения и деятельности, а значит, игра выполняет развивающие и образовательные функции. Недаром в различных образовательных учреждениях всё большую популярность принимают интерактивные технологии, в основе которых очень часто лежит игра. Доказано не одним десятком исследователей, что обучение в форме игры намного эффективнее традиционных методов обучения.

Игра является сильнейшим средством социализации ребёнка. Собственно в игре находятся решения проблем межличностного взаимоотношения. В игре ребёнок приобретает социальный опыт взаимоотношений между людьми, опыт сотрудничества и соперничества. В этом проявляется коммуникативная функция детской игры.

По мнению С. А. Шмакова, игра «диагностичнее» любой другой деятельности человека [6]. Так как в игре ребёнок старается проявить максимум своих физических сил, интеллекта, творчества; имеет возможность самовыражения. Именно это и определяет место игры в развитии как личности, так и всего детского коллектива, диагностирует их.

Игра способствует правильному развитию психики ребёнка: в игре ребёнок учится полноценному общению со сверстниками; учится подчинять свои импульсивные желания правилам игры; в игре интенсивно развиваются все психические процессы, формируются первые нравственные чувства (что плохо, а что хорошо); формируются новые мотивы и потребности (соревновательные, игровые мотивы, потребность в самостоятельности); в игре зарождаются новые виды продуктивной деятельности.

Как говорилось ранее, игры черпают своё содержание из труда и быта окружающих. Освоение богатств общечеловеческой и национальной культуры позволяет ребёнку проявлять себя в социуме. Так, социокультурную функцию подчёркивает культурологический, средовой аспект игры, обеспечивающий её органическую связь с культурой народа.

Самоактуализирующая функция проявляется в том, что для ребёнка игра важна как сфера реализации своих возможностей и способностей.

На современном этапе игровая деятельность широко используется в практических целях. Существует специальная «игровая терапия», использующая развёрнутые формы игровой деятельности для коррекции различных отклонений в поведении ребёнка, для лечения психических заболеваний.

Таким образом, заканчивая описание и анализ традиционных игр и их этнопедагогическое воздействие на развитие и совершенствование мелкой моторики пальцев рук и развитие умственных способностей детей, подростков, молодёжи и взрослых, можно сказать, что этнопедагогический потенциал этой группы традиционных игр народа манси, к сожалению, не используется в современном воспитательно-образовательном процессе, как для самих детей народа манси, так и для других народов, проживающих в ХМАО – Югре. По нашему мнению, это связано, прежде всего, с тем, что игры этой направленности

до настоящего времени практически малоизвестны воспитателям ДООУ и педагогам в школе. В то же время мы полагаем, что традиционные игры народа манси с палочками, камушками и игры-головоломки можно использовать с высокой педагогической эффективностью в современном образовательно-воспитательном процессе в ДООУ среди детей средней и старшей возрастной групп, а также среди младших школьников. Игры этой направленности также могут быть прекрасным развивающе-социализирующим средством для детей с различными отклонениями в состоянии здоровья, особенно с нарушением опорно-двигательного аппарата и с задержкой психического развития. Важно отметить, что игра, являясь одним из главных средств воспитания ребёнка, выполняет самые различные функции: выступает в форме развивающей деятельности, зоны социализации, самореабилитации, сотрудничества, содружества, сотворчества с взрослыми и сверстниками. Поэтому будущий педагог должен обучиться не только целеполаганию игровой деятельности, но и основам игрового взаимодействия, технологии проведения игр, их применению в воспитании детей.

Литература

1. Волдина Т. В. Обско-угорские игры для развития мыслительных способностей, игрушки «для думания»: учеб.-метод. пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – 72 с.
2. Волдина Т. В. Обско-угорские игры с косточками и другими роговидными материалами: учебно-методическое пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – 80 с.
3. Напольные игры обских угров с камешками и палочками: учеб.-метод. пособие / Авт.-сост. Т. В. Волдина. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – 56 с.

4. Эльконин Д. Б. Психология игры. – М.: Гуманит. изд. центр «Владос», 1999. – 360 с.

5. Аникеева Н. П. Воспитание игрой: книга для учителя. – М.: Просвещение, 1987. – 144 с.

6. Головнева Н. А., Перепелицина Т. И. Теоретический анализ функций игры как средства воспитания детей дошкольного и младшего школьного возраста // Современные проблемы науки и образования. – 2015. – № 4. – С. 46.

Особенности влияния менталитета народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры на развитие этнической толерантности личности

А. В. Пестов, М. С. Пестова,
*Сургутский государственный педагогический университет,
г. Сургут, Российская Федерация*

Аннотация. В статье представлены теоретический анализ особенностей менталитета жителей ХМАО – Югры и факторы, влияющие на уровень развития этнической толерантности личности. В работе приводится анализ принципа толерантности и особенностей взаимодействия национальных и духовных культур в пределах менталитета региона. В статье даны рекомендации по поддержанию этнической толерантности личности в регионе, которые способствуют повышению активной гражданской позиции у людей, их заинтересованности в сохранении традиционной культуры родного народа в регионе и в стране в целом.

Ключевые слова: толерантность, этническая толерантность, менталитет, стереотипы, нравы, обычаи.

Происходящие изменения, охватившие все сферы социально-экономической жизни Ханты-Мансийского автономного округа – Югры и нашей страны в целом, требующие фундаментальных и универсальных знаний, их реализации через систему образования, приобретают значимость, связанную с передачей детям нравственного и эстетического опыта народа. Но современное общество имеет последствия социального характера, которые содержат свои противоречия: с одной стороны – это увеличение масштаба взаимодействия разных национальностей в различных сферах жизнедеятельности;

с другой стороны – это обострение противостояний между народами, провоцирующее дестабилизацию в обществе, рост агрессии и нетерпимости [1, с. 145].

Пониманию этнического, религиозного, политического и правового существования посвящены работы российских и зарубежных учёных, таких как: И. А. Новгородцева, Н. Бердяев, В. С. Соловьев, М. Гектор, Г. Мендель, К. Popper, S. Mill, и других авторов [2, с. 305]. В связи с этим развитие этнической толерантности и толерантного сознания личности становится одной из важных проблем образования.

Понятие толерантности объёмно и многозначно в различных аспектах. «Если затрагивать о политической толерантности как о терпимости властей к иному мышлению и об этнической толерантности, то имеет место проявления в мирном сосуществовании различных этнических групп» [3, с. 19–26].

По мнению исследователя Д. В. Зиновьева, толерантность – это моральное качество личности, которое имеет характер терпения по отношению к другой личности, независимо от их этнической, национальной, культурной принадлежности. В данном случае терпение относится к различным взглядам, традициям, нравам, привычкам и этнической принадлежности личности [4, с. 133].

Этническая толерантность представляет собой терпимость и принятие другого народа, а также уважительное отношение к этносу и его представителям. Под этнической толерантностью представляется готовность к культурному взаимообмену и взаимообогащению; способность к взаимной эмпатии, т. е. к постижению ментальности этнической толерантности [5, с. 58–69].

Этническая толерантность как этничность остаётся неизменной настолько, насколько глубоко и основательно осуществляется культурный диалог. Этническая толерантность способна к снижению негативных комплексов в поведении

народов без унижения его личного и социального достоинства. Например, существуют идеальные стереотипы русского человека: широкая душа, открытость, талант, терпимость, терпение, смелость, героизм, уживчивость и т. д. Все эти стереотипы, безусловно, верны, если рассматривать не русский народ в целом, а его часть, пусть значительную. Но есть и стереотипы другого рода: лень, лукавство, вера в царя-батюшку, неорганизованность, привязанность к алкоголю, бунтарство и т. д. Эти стереотипы свидетельствуют о совсем ином состоянии народа [6, с. 20].

Менталитет можем рассматривать как некую характерную для конкретной культуры или субкультуры специфику психической жизни, причинно обусловленную политико-экономическими условиями жизни в историческом аспекте [7, с. 128]. Задача формирования толерантности должна пронизывать деятельность всех социальных институтов, но в первую очередь тех из них, работа которых непосредственно связана с воспитанием детей и подростков, которые имеют большие возможности для формирования гуманистических ценностей и реальной готовности к толерантному поведению [8, с. 124].

Важной ценностью для народов Севера является реконструкция религиозных обрядов, создаются научные и научно-методические работы в сфере археологии, этнологии, истории, социологии и др., где выделяются средства для реализации различных полевых экспедиций и археологических раскопок [9, с. 99].

Проведённый анализ этнической толерантности и особенностей проявлений менталитета народов Севера настораживает по результатам ответов респондентов на вопрос: «Влияет ли, по Вашему мнению, национальная принадлежность людей на их продвижение и повышение по службе?», где 25 % опрошенных ответили «да». Тревожным результатом является то, что 57,3 % сталкиваются с неуважительными высказываниями о людях своей национальности, но 33,7 % опрошенных

считают, что интересы их нации нуждаются только в защите. Действительно, существующая реальность такова, что мало внимания уделяется именно этнонациональным интересам.

Тем не менее, только 18,4 % отметили, что каждая нация должна иметь своё представительство во властных структурах, а 28,1 % выразили своё отношение более обобщённо: каждая нация должна быть представлена в общественных и государственных органах управления. В результате 61,2 % респондентов считают, что личности независимо от национальности должны быть обеспечены равными возможностями для общественной и производственной деятельности, 33,1 % опрошенных считают, что отношение к данному вопросу более конкретно – положение человека в обществе должно оцениваться исключительно по его трудовому вкладу, а не по национальной принадлежности.

Проведённый анализ позволил нам раскрыть связь менталитета региона с этнической толерантностью коренных жителей народов Севера, сопровождающуюся сложными процессами перемен в сознании людей. В связи с этим можно сделать вывод, что особенности менталитета Ханты-Мансийского автономного округа – Югры влияют на развитие этнической толерантности личности, где имеет место формирование негативного отношения у жителей по вопросам незащищенности национальных и духовных культур.

Таким образом, для решения этой проблемы необходимо более тщательное изучение особенностей менталитета жителей народов Севера, проведение комплекса специально разработанных мероприятий, направленных на развитие этнической толерантности; устранение дефицита общения с представителями других наций; использование практических знаний о культурах других народностей. Также необходимо акцентировать внимание на развитии в образовательных и иных организациях программы по развитию равноправия национальностей и преемственности проводимых культурно-массовых и спортивных мероприятий.

Литература

1. Шатова С. В. Влияние особенностей менталитета подростков закрытых городов на развитие этнической толерантности // Гуманитарные научные исследования. – 2017. – № 11. – Режим доступа: <http://human.snauka.ru/2017/11/24606> (дата обращения: 27.03.2019).
2. Богатырева А. С. Традиции межэтнической толерантности на Северном Кавказе // Проблемы современного педагогического образования. – 2018. – № 2. – С. 305–307.
3. Асмолов А. Г., Солдатова Г. У., Шайгерова Л. А. О смыслах понятия «толерантность» // Век толерантности. Научно-публицистический вестник. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2001. – С. 19–26.
4. Белик А. А. Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология. – М.: Смысл, 2001. – 555 с.
5. Абдулкаримов Г. Г. Этнические стереотипы школьников: проблема формирования толерантного сознания // Образование в современной школе. – 2002. – № 4. – С. 58–69.
6. Брачун Т. А. Источники этнической толерантности коренных малочисленных народов Севера (на примере чукчей) // Гуманитарные и социальные науки. – 2009. – № 6. – С. 16–27.
7. Дубов И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 20.
8. Ахмедов М. Н. Толерантность и процесс её формирования в социально-реабилитационном пространстве // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2019. – № 2. – С. 124.
9. Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации и перспективы развития: сборник статей межрегиональной научно-практической конференции / Ред. коллегия: Г. В. Дивеева, М. Е. Макарова, Н. И. Величко, С. А. Ремизов. – Ханты-Мансийск: Институт развития образования, 2017. – 120 с.

Гендерные стереотипы в медвежьем празднике северной группы манси

С. А. Попова,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Исследование построено на сопоставлении индивидуальных поведенческих различий в условиях, соответствующих нормативным представлениям традиционной этнической культуры в сфере празднично-обрядовой деятельности. Медвежий праздник как объект историко-культурного исследования сохраняет в себе архаические элементы исконной традиционной культуры манси, в нём наиболее ярко проявляется дифференциация мужского и женского как в человеческом коллективе, так и в отношении к объекту церемонии (медведица – медведь). Анализируя сложившиеся в виде стереотипных обрядовых действий традиционные программы восприятия норм и правил поведения полов, свойственных мансийской среде, автор привлекает фольклорные, этнографические, лингвистические и собственные полевые материалы с последних медвежьих праздников (1994–2011).

Исследование направлено как на выявление традиционных культурных ценностей манси, так и на реконструкцию механизмов, которые способствовали стабилизации общества, что достаточно актуально и для современности.

Необходимость исследования этой области духовной культуры манси обуславливается фактом быстрой, особенно в последние годы, трансформации мансийского языка и традиционной системы верований. Материал статьи может быть использован в лекционных курсах по этнографии и лингвистике манси; привлекаться для историко-сравнительных сопоставлений

с данными по культуре других финно-угорских народов; при выработке моделей этносоциологических поведенческих установок и ценностных ориентаций.

Ключевые слова: манси, медвежий праздник, гендерные стереотипы, ценностные представления.

В отечественном финно-угроведении гендерное направление находится на начальном этапе. Применительно к манси, отдельных статей по гендеру немного и ориентированы они в основном на «женский вопрос»: «Женская тема – одна из традиционных для отечественной историко-этнографической науки. Заметное место, в частности, отведено ей в исследованиях, посвящённых культурно-бытовым традициям ханты и манси. Однако при этом авторы, как правило, не выходят за рамки традиционной «этнографии пола», в лучшем случае используют подходы, выработанные исторической феминистикой» [1, с. 59]. Мир мансийского мужчины имеет некоторое отражение в исследованиях вопросов в области духовной культуры: шаманизм, культовые/священные места, инициации и др. В аспекте – гендерные стереотипы в сфере празднично-обрядовой деятельности вопрос системно не рассматривался. В целом же описание мансийского медвежьего праздника как этнографического феномена выявляется в источниках очевидцев, как прошлых столетий, так и современных: Н. Л. Гондатти, А. Алквиста, А. Каннисто, А. Регули, Б. Мункачи, И. И. Авдеева, В. Н. Чернецова, З. П. Соколовой, Е. И. Ромбандеевой, Н. И. Новиковой, С. А. Поповой.

Многие исследователи отмечают своеобразие восприятия мифологической картины мира обско-угорскими народами, характерное для архаических культур, которое заключается в двойной символической классификации. Суть её состоит в использовании полярно-противоположных понятий, таких как мужчина – женщина, правый – левый, небо – земля, свет –

тьма, чётный – нечётный, тепло – холод и другие. Каждое противопоставление имеет отрицательное или положительное значения. Важно, что понятия, составляющие полярные пары символов, могли в оценочном плане меняться местами в зависимости от конкретной ситуации. Особенность гендерных стереотипов в культуре манси заключается в том, что они традиционно имеют своеобразное разделение на две автономные линии: мужскую и женскую, являясь сокрытыми и сакральными по отношению друг к другу.

Под медвежьим праздником понимается комплекс обрядов по случаю добычи медведя, данный факт подчёркивает направленность на мужскую сферу деятельности – охоту. Все действия, сопровождающие праздник: ритуалы, песни, танцы, драматические представления и многое другое, совершаются мужчинами. Однако в празднично-обрядовом пространстве задействовано общество в целом, поскольку здесь одновременно включаются и другие механизмы социального значения, которые призваны объединить мужской и женский миры. В соответствии с темой нашей статьи для нас важно подчеркнуть и сравнить гендерные индивидуальные возможности «мужского» и «женского» праздничного поведения, которые должны социально соответствовать полам в человеческом коллективе и в отношении к объекту, в честь которого проводится праздник. Объект медведь-самец – зверь мужского пола (*хум үй*). Табуируется: *бйка* ‘мужчина / господин’; *пуна апсикве* ‘божество младший братик’; *сасыг* ‘дядя’ (по материнской линии), имеет большое количество подставных названий. Медведица-самка – зверь женского пола (*нэ үй*). Табуируется: *нэ* (женщина / госпожа); *манюв* ‘наша сноха’, *йигтЕв* ‘наша [дорогая] младшая сестра’; *төрөв* (букв. белый / священный зверь), так называют её только мужчины.

Мужчины начинают исполнять прописанные традицией обычаи и предписания с момента установления места берлоги

и наличия в ней зверя. Ведут подготовку к его добыче и ритуально обставляют каждое действие на месте добычи, особо отмечают: отделение головы от туши вместе со шкурой и передними лапами, обустройство люльки, укладывание в неё *имт*'ы (голова со шкурой) и весь путь до поселения. Во время перевозки с места добычи до поселения нарты несколько раз останавливаются возле выделяемых памятных мест, здесь охотники совершают ритуал и отмечают его посещение, в зависимости от пола животного выкрикивают – 4 раза, если везут медведицу, и 5 раз, если везут медведя. Подъехав к селению, оповещают жителей о прибытии к ним в гости «божественного братика или сестрёнки» выстрелами из ружья: четыре выстрела, если «в руки попала» медведица, и пять выстрелов, если медведь. Навстречу охотникам выбегают четыре/пять женщин деревни, якобы снохи (*манянэ*) медведя, идут навстречу с подождённой чагой в посудине, которую держат обычно в правой руке [2, с. 120]. По другим данным, навстречу выбегает жена охотника добывшего медведя, она четыре/пять раз (опять же в зависимости от пола зверя) вкруговую обходит нарты, очищая подождённой чагой (*сѳс*) охотников и зверя от «лесного запаха» [3, с. 36].

После вноса в дом мужчины обустривают место под люльку с *имт*'ой и украшают. Если медведь – самец, то его «спину» прикрывают шёлковым священным халатом (*ярмак сахи*) или накрывают платком, а сверху кладут шапку, на когти нанизываются кольца. Если же медведица – самка, то накрывают её ярким шёлковым платком (*ярмак тор*), на шею надеваются разноцветные яркие бусы, на когти нанизываются блестящие кольца.

Следующий за этим обряд – целование головы, он общий, но с соблюдением определённых норм. Участники поочередно подходят к столику с люлькой, женщины к правой её стороне, мужчины – к левой, гладят и целуют голову, каждый со своей стороны. Далее начинается сам праздник, где главная роль

отводится строго мужчинам. Они поют ежедневные священные песни цикла «медвежьи песни» (*уй Эрыг*). «Совокупное содержание этого блока 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» [4, с. 451]. Сведения о количестве песен в таком цикле различаются также в зависимости от пола. По сообщению Гондатти: «...если убитый медведь самец, то иногда поют до пяти песен, при самке – до четырёх, а при маленьком иногда ограничиваются и двумя, хотя обыкновенно бывает три» [5, с. 67–68]. Мелодии на традиционных инструментах исполняются только мужчинами, женщинам строго запрещается даже прикасаться к традиционному музыкальному инструменту (*сӓ̀нквылтап*).

Танцы (*ийкв*) занимают на медвежьем празднике больше всего времени, они исполняются неоднократно и «пронизывают» все действия. 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. Это отвечает народному названию медвежьего праздника *уй ийквуункве* ‘зверя танцевать’ [6, с. 23]. Танцы делятся на мужские (*хум ийкв*), женские (*нэ ийкв*), смешанные: профанные и священные. В ежедневной программе танцы распределяются следующим образом: общие – мужские, женские в начале праздничной ночи, в перерывах между сценками; мужские – после любого действия с головой медведя (например, утром после снятия платка с головы медведя и исполнения утренней песни); после окончания каждой сценки. За время праздника самодеятельные артисты исполняют большое количество сенок (*тӱлыглап*) самого разного характера, разыгрываются они только мужчинами, причём как мужские, так и женские роли.

Ограничения для женщин имеются и в присутствии на некоторых его частях, например, в период гадания на охотничью удачу или подготовки головы к выносу из дома и др. В прошлом, когда праздник проходил в течение 7–8 ночей, женщины с шестой ночи не допускались. В настоящее время праздник проходит 4–5 ночей, как уже повторялось не единожды – в зависимости от пола зверя. Очевидно, что в этих представлениях проявляется не столько числовая символика, сколько противопоставление чётный – нечётный. Тем не менее, повторяемость 4 – женское, 5 – мужское просматривается в течение всего праздника. Приведём некоторые примеры. Прежде чем отделить шкуру от костей производится ритуал «развязывания завязок шубы» (*саху кеунанэ* букв. завязки *саху/шубы*), если самец, то на место надреза кладут поперёк груди зверя 5 палочек (символы завязок), если самка, то 4 палочки. Праздник длится 5 ночей, если добыт медведь, и 4 ночи, если добыта медведица. Если виновник торжеств медведь, то ежедневно в течение дня пели 5 песен из цикла *уй Эрыг* ‘зверя песня’ и 4 песни, если медведица.

К этой же категории можно отнести противопоставление левый – правый, которое выявляется в контексте мужской – женский. Левая сторона *вёртынал* ‘леса половина [сторона]’ тёмная, обратная, изнаночная, т. е. нехорошая, соотносится с женской культурой. Правая сторона *ёмаснал* ‘хорошая половина [сторона]’, т. е. правильная, соотносится с мужской культурой. Например, во время трапезы мужчины сидят с правой стороны стола, а женщины с левой. На стол перед медведем ставится длинная берестяная чаша с едой, она разделена на две части, левая её часть предназначена для угощения лицам женского пола, правая – мужского. Мясо зверя варят большими кусками отдельно в двух котлах, в одном – верхнюю часть туши (считается, хорошая часть туши) для еды мужчинам, а в другой – нижнюю (считается, плохая часть) для еды женщинам. Но есть и несоответствие такому положению, например, медведя/медведицы голову

мужчины целуют с левой её стороны (представляется как сердечная сторона), женщины целуют с правой её стороны. При встрече охотников в поселении женщины выходят с дымящей чагой в посудине, которую держат в правой руке. В традиционном понимании подобная «путаница» в отношении к священному ни в коем случае не должна проявляться, но её можно объяснить, если обратить внимание на генезис праздника. В мансийской мифологии о возникновении праздника находят отражение отголоски материнского (женского) времени. В одном из мифов говорится о женщине – родоначальнице фратрии *пор* (экзогамная половина), из её крови выросло растение *порыг*, которое съела медведица, а затем она родила девочку, человеческое дитя. В. Н. Чернецов, проанализировав это сказание, даёт такое заключение: «Интересно отметить, что по этому сказанию предком фратрии является, следовательно, не медведь, а медведица, что более согласуется с нормами материнского рода. Очевидно, что медведем она была замещена уже в последующее время. То, что тотемный предок фратрии *пор* медведь представлялся ранее медведицей – существом женского пола, доказывается также тем, на первый взгляд необъяснимым фактом, что фратриальные празднества (в Вежакарах) начинались плясками в течение четырёх, а не пяти, как это следовало бы ожидать, ночей. Четыре – женское число, пять – мужское, и это различие проходило по всему, что так или иначе связано с мужчиной и женщиной» [7, с. 40]. Немецкий учёный Й. Хэкель, проанализировав труды известных исследователей-угроведов, делает следующий вывод: «Как бы ни были иногда запутаны и неравноценны представления, связанные с обеими фратриями, однако в мифах и символах постоянно присутствуют две основные идеи, заключающиеся в том, что в качестве прапредка (прародительницы) фратрии *Пор* выступает медведь и культурный герой, небесный бог (через медведя)» и далее констатирует: «Система деления племени на две группы, говоря в целом, в большинстве случаев связана

с матрилинейным происхождением, так что имеется склонность ставить её в связь с формами материнского права... в отношении экзогамных половин очень заметно многократное подчёркивание женского начала» [8, с. 46, 51]. Подчёркивается женское начало и в символическом обращении к медведю/медведице непосредственно в период медвежьего праздника: *ўй а́ньцех, а́каньцех, а́ньцех щицкве*, при этимологизации этих слов обнаруживается, что их корневую основу составляет название древней матери: *-а́нь, -щиц*, которые в современном языке уже не используются [3, с. 24]. В самом конце праздника хозяин добытого медведя подходит к своей старшей снохе и вместе с ней разрывает небольшую берестяную коробочку, которая символизирует колыбель зверя-младенца. Сноха должна шить варежки с узором медведя.

В отношении женщин на медвежьем празднике существует множество запретов, например, нельзя варить голову и мясо медведя/медведицы, не разрешается резать медвежье мясо, нельзя класть свои подарки медведю/медведице в то же место, где лежат приношения мужчин и т. д. Женщины соблюдают обряд избегания (прикрывают лицо платком) не только от старших родственников мужа [9, с. 30], но и от его духа-предка, которого показывают в священную ночь. Для мужчин также существует ряд запретов, например, нельзя говорить о найденной берлоге, нельзя хвастаться, что медведь лёгкая добыча, запрещается ругать медведя и другие. Есть запреты и для всех, например, в доме, где идёт праздник, нельзя ночью спать.

Итак, традиционные стереотипы в мужском и женском поведении на медвежьем празднике имеют существенные различия. Идея праздника, в том виде, в каком он существует в настоящее время, имеет направленность на мужскую, охотничью культуру, поэтому женщины в нём мало задействованы. Жёсткость предписаний в мужском приоритете не вызывает негативных последствий, и связано это с пониманием самих

женщин собственной роли в жизни мансийского общества в целом.

Литература

1. Миненко Н. А. Место и роль женщины в обско-угорском обществе XVIII – начале XX в. // Провинциальный музей в рамках разработки проектов музеефикации археологических объектов: материалы регион. науч.-практ. конф. (Советский, 3–6 октября 2006 г.). – Екатеринбург: Волот, 2006. – С. 59–92.
2. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: Сев. дом и Сев.-Сиб. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
3. Попова С. А. Медвежий праздник на Северном Урале. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 2-е изд., перераб., добавл. – 76 с.
4. Солдатова Г. Е. Музыкально-фольклорный ряд медвежьего праздника манси: события и жанровый состав // Сибирь в панораме тысячелетий: мат-лы межд. симп. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1998. – Т. 2. – С. 450–457.
5. Гондатти Н. Л. Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Труды ИОЛЕАЭ. – 1888. – Т. 48. – Вып. 2. – С. 61–90.
6. Попова С. А. Мансийские календарные праздники и обряды. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
7. Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. – 1939. – № 2. – С. 20–42.
8. Хэкель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма) / пер. с нем. яз. Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2001. – 180 с.
9. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

Современный этносport коренных малочисленных народов Севера Республики Саха (Якутия)

В. И. Прокопенко,

*Сургутский государственный педагогический университет,
г. Сургут, Российская Федерация*

Аннотация. В представленной статье акцентируется внимание на введении в научный оборот современных видов этносportа народов Севера Республики Саха (Якутия) как трансляторов историко-культурного наследия эвенков, эвенов, юкагиров, чукчей и долган. Автор статьи предлагает свою классификацию разделения традиционных национальных видов спорта народов Севера Республики Саха (Якутия). Из всего многообразия традиционных состязаний он выделяет современные, которые на данном временном этапе культивируются и могут быть востребованы у народов Севера в Республике Саха (Якутия) в дальнейшем.

Ключевые слова: народы Севера Республики Саха (Якутия), современная состязательная деятельность (этноспорт).

Говоря об историко-культурном наследии коренных малочисленных народов Севера Российской Федерации, нельзя не причислить к этому наследию уникальную и самобытную традиционную физическую культуру. В этом аспекте данная тема поднималась многими отечественными учёными [1–21], ими была проделана достаточно большая и кропотливая работа по выявлению основных традиционных средств физического воспитания народов Севера. Об этом говорит и составленный библиографический указатель отечественной литературы «Традиции физического воспитания народов Севера» [22]. В этом аспекте особое место занимают научные изыскания по данной

проблеме автора статьи [16–38]. Представленный обширный список публикаций исследователя говорит о том, что игровой двигательной деятельности (игры, традиционные состязания, самобытные физические упражнения и национальный спорт) российских северных этносов уделялась и уделяется значительная часть в его научном творчестве.

В основном учёные разных направлений сосредотачивали свои исследования на традиционных играх народов Севера. Не вдаваясь глубоко в результаты вышеназванных исследований, можно заключить, что традиционная игровая (непосредственно игры) двигательная деятельность народов Севера Российской Федерации интересовала их в большей степени. В меньшей степени изучению подвергалась традиционная состязательная деятельность народов Севера. Исследований, связанных с современными национальными видами спорта российских северных этносов, которые они культивируют в наши дни, немного. По нашему мнению, это происходит из-за неопределённости, что относится к традиционным состязаниям, а что к современным. В научной литературе, связанной с этой проблемой, отмечаются «плавающие» или «перетекающие» (из одного в другое) виды национального спорта. Что под этим подразумевает автор? Когда тот или иной учёный или специалист в области этносportа может относить игру к состязаниям или, наоборот, состязания к игре, т. е. нет четкой классификационной градации двигательной игровой деятельности в целом. Все это не способствует популяризации, развитию современных национальных видов спорта у народов Севера. В связи с чем была предпринята попытка заняться разрешением этой проблемы. На примере традиционной игровой деятельности народов Республики Саха (Якутия) мы попытались выявить, какие виды состязаний относятся к традиционным, которые стали менее востребованы этими народами. Решение данной задачи оказалось достаточно сложным. Тем

не менее эту проблему в определённой мере удалось решить [39]. В представленной статье автор доносит до читателя, какие виды национального спорта народов Республики Саха (Якутия) считать современными, и причисляет их к этноспорту.

На протяжении уже многих десятилетий народы Севера на своих традиционных и современных праздниках проводят различные соревнования по национальным видам спорта. Эти состязания в настоящее время претерпели существенные изменения, которые связаны с регламентом соревнований, чёткими правилами проведения состязаний, современной атрибутикой и инвентарём, обеспечением безопасности как самих участников, так и болельщиков. Таким образом, многие традиционные состязания народов Севера переросли в современный этносport, некоторые из них выходят даже на международный спортивный уровень, например, перетягивание палки (мас-рестлинг).

На территории Республики Саха (Якутия) исторически проживают коренные малочисленные народы Севера – эвенки, эвены, юкагиры, чукчи и долганы. Они сохранили и приумножили традиционные виды спорта. Время внесло существенные изменения в национальный спорт. В то же время у каждого из перечисленных народов Севера в историко-этническом багаже имеется достаточно большое количество традиционных состязаний. Однако не все они реализуются на практике из-за того, что нет чёткой классификации, что считать в наши дни традиционным, а что современным национальным видом спорта у того или иного северного этноса Республики Саха (Якутия). В связи с этим мы сделали попытку определить национальные виды спорта вычленив из общего списка традиционных, наделить их конкретными правилами проведения соревнований, и предложить для практической реализации народам Севера Республики Саха (Якутия). Предложенный в данной статье материал по соотнесению определённых видов национального

спорта к современным для народов Республики Саха (Якутия), как мы полагаем, не является ещё окончательным.

Итак, какие же современные виды этносporta имеют эвенки республики? У *эвенков*, согласно предложенной нами классификации, выделяются 18 видов этносporta:

– Прежде всего – это 2 вида, связанные с метанием маута, как в неподвижную, так и в движущуюся цель (*Манюкан*). Надо заметить, что эти два вида этносporta эвенков очень похожи с аналогичными других северных этносов – чукчей и эвенов [4, с. 12–15; 21, с. 25].

– Не могли эвенки обойтись и без стрельбы из лука в мишень (*Гарпат чарат*). Испокон веков эвенки-охотники были прекрасными стрелками из своих боевых луков.

– Очень эмоционально проходят соревнования по командному перетягиванию палки (*Куркат*). Команды соревнуются стоя друг напротив друга. Такие же соревнования проводятся и у эвенов [21, с. 34].

– Не меньший восторг у болельщиков вызывают соревнования «Переноска тяжести». В эвенкийской системе физической подготовки и физического совершенствования важное значение придавалось воспитанию выносливого, терпеливого, волевого и сильного оленевода, охотника. Поэтому у эвенков большой популярностью пользуются соревнования по переноске тяжестей – камней.

– Практикуют эвенки и три вида этносporta, связанных с прыжковой деятельностью. Это «Прыжки на одной ноге». Необходимо заметить, что данный вид соревнований в какой-то мере напоминает якутские прыжки кылы [40, с. 81]. Весьма оригинальный и сложный вид современного этносporta – «Прыжки через нарты на одной ноге». От спортсмена требуется великолепная физическая подготовка (координация, реакция, прыгучесть и сила ног и др.). Распространён у эвенков и такой вид этносporta, как «Прыжки в длину с помощью шеста». Этот вид

спорта широко распространён, он развит и у народов Дальнего Востока – нанайцев, нивхов, удэгейцев и др. [24–26, 29, 31–36]. Характерен этот вид спорта и для обских угров – ханты [27, 28, 30].

– Одним из престижных соревнований у эвенков являются «Гонки на охотничьих меховых лыжах» (*Мэрэнтэч хунданмай*), которые проводятся не по накатанной лыжне, а по чистому снегу.

– Нельзя представить эвенка без оленя, а тем более без оленьей упряжки. Гонки на оленьих упряжках (*Сиргат хуктывун*), а также гонки верхом на оленях (*Укучакту хуктывун*) – одни из престижных в современном этносporte этого народа.

– Ещё два вида этносporta у эвенков практикуются в наши дни – это «Бег с нёри» и командная эстафета с нёри.

– Не меньший интерес вызывают и современные спортивные игры – эвенкийский футбол (*Мээчик тэнсии*) и другая разновидность футбола, которая у эвенков называется «*Мачикат*» [15, с. 28].

– Играют эвенки в зимнее время и в эвенкийский хоккей (*Килакат*).

– Ни один современный эвенкийский праздник не обходится без проведения национальной спортивной борьбы (*Норчан*).

Таким образом, мы обозначили 18 видов современного этносporta эвенков.

У другого северного этноса Республики Саха (Якутия), *эвенов*, в настоящее время, согласно нашей классификации, определено 15 видов этносporta:

– Эвены любят состязаться в длительном беге на 2–3 км. Эти соревнования называются у них «*Тутэн есчимэчэк*». Проводятся они в зимнее время года по неутоптанному снегу. У каждого участника в руках палка – *нинками*.

– К современному этносportу эвенов относится так называемая «Спортивная ходьба» («*Гиркунь исчимэчэк*»). Она практически была аналогична предыдущему виду национального

спорта, только дистанция бега значительно меньше, летом – 200 м, зимой – 100 м по твёрдому снежному насту.

– Популярны среди эвенов, как и среди эвенков, «Прыжки через нарты на одной ноге» («*Турки ойдэлин гадди бодэлди мэлумэчэк*»). Обычно в ряд устанавливается порядка 10 оленьих нарт на расстоянии друг от друга 70–100 см.

– Не обходится ни один традиционный эвенский праздник без соревнований в «Стрельбе из лука в мишень» («*Ноклэдэй*»). Мастерски владеть стрельбой из боевого лука считается у эвенов делом чести и высокого профессионализма.

– В зимнее время эвены часто проводят всевозможные гонки. Это «Гонки на меховых лыжах» («*Мэрэнтэч хунданмай*»). Соревнования проводятся по только что выпавшему снегу или по снежной «целине». Взрослые участвуют в гонках на дистанцию 10–15 км, а юноши на дистанцию 5 и 10 км.

– Популярны и престижны в наши дни «Гонки верхом на оленях» («*Бадунь есчимэчэк*»). Дистанция гонок 1 км. Гонка проходит по целинному снегу.

– Ни один зимний национальный праздник эвенов не обходится без соревнований «Гонки на оленьих упряжках» («*Оранди туркилкан есчимэчэ*»).

– Для эвенов в летнее время характерны были гонки и на воде. Таким национальным видом спорта были «Гонки на одноместной лодке-ветке» («*Момич есчимэчэк*»). Дистанция гонки произвольная, зависела от места проведения соревнований.

– Как эвены говорят, кульминацией гонок на воде во время проведения летних эвенских праздников считаются «Гонки на многоместных лодках» («*Хояч бими момич улидяк*»). Обычно в лодке находятся 3–4 гребца.

– Не могли эвены обойтись без показа своей силы, ловкости – «Метание камней» («*Дёлдадяк есчимэчэк*»). Этот вид соревнований самый увлекательный, который издревле

проводился среди наиболее сильных и ловких эвенов. Вес камней колебался от 10 до 30 кг.

– Традиционным видом современных соревнований является у эвенов и «Перетягивание палки» («*Мов танчимачак*»). Этот вид соревнований был у эвенов командный. В команде должно быть 4 участника. Все участники производили перетягивание сидя напротив друг друга.

– У эвенов практикуется и командное перетягивание каната («*Усив танчимачак*»), в команде 3 человека.

– Излюбленным видом современного национального спорта эвенов является «Метание мавута в цель» («*Мавутладяк*»).

– Весьма популярна и национальная борьба «*Делмачак*». Она в какой-то мере напоминает современную вольную борьбу и якутскую борьбу хапсагай.

– Эвенские мальчики любили играть в зимнее время в игру «*Байкун*». Эта игра напоминает современный хоккей, но она имеет и свои особенности.

К современному этноспорту **юкагиров** мы отнесли 10 видов:

– К ним относятся 2 национальных вида спорта, которые связаны с бегом. Исторически юкагиры любили всевозможные бега, как в летнее, так и в зимнее время года. Одним из таких бегов является «Обычный бег» («*Ньэкиэйил-лодоль*») на дистанцию 6–8 км. Проводится он как летом, так и зимой. В зимнее время этот бег проводится на охотничьих лыжах. Популярен среди юкагиров и «Бег на сверхдлинные дистанции». Сверхдлинная дистанция равняется примерно 60 км. Юкагиры устраивают такие бега в весеннее время, когда день становится длиннее, а снежный наст крепким.

– Два национальных вида этноспорта связаны с оленями. Это «Оленьи гонки» и «Гонки на оленях верхом».

– Популярным соревнованием является «Ловля рога арканом» («*Муньахит*»). Данный вид состязаний распространён и среди чукчей.

– Для юкагиров характерным является и такой вид этноспорта, как «Метание копьа на дальность». У этого народа ценилось не только, кто дальше бросит охотничье копье, но и меткое попадание копьём в мишень, а также сила броска.

– К весьма распространённому современному виду национального спорта относится прыжковый вид – «Большой шаг» («*Ойэнгиэ-лодоль*»). Он напоминает якутские прыжки «ыстанга», т. е. прыжки с ноги на ногу на расстоянии 50–60 м.

– Практикуют юкагиры и такой вид прыжков, как «Прыжки на одной ноге» («*Чолоон*») на расстояние 50–60 м. Этот вид национального спорта напоминает якутские прыжки – «*кылыы*».

– Популярным современным национальным видом спорта у юкагиров являются «Прыжки через нарту». Когда спортсмен прыгает на двух ногах непрерывно через одну нарту, туда и обратно, до совершения ошибки или окончания прыжков.

– К последнему виду современного этноспорта мы отнесли эстафетное многоборье «Игры богатырей». Это многоборье было создано на основе объединения ряда юкагирских традиционных состязаний. В него входят бег на 2–3 км, затем «Прыжок через ручей с шестом». Третьим видом идёт – «Метание аркана» на лежащий на земле / снегу рог оленя. Следующим видом является «Бросок по «куликам», т. е. бросок палки с расстояния 10 м по установленным на линии 10 воткнутым в снег / землю колышкам тальника с отростком-развилкой высотой 15 см. На 5-м этапе спортсмен бежит с мешком на плечах на расстояние 50 м. Вес мешка порядка 50 кг. Заключительный этап спортсмен завершает стрельбой из лука по мишени с расстояния 10 шагов (8–9 м) пятью стрелами в пять мишеней-крышек, расположенных в 30 см друг от друга. Победитель определяется по наибольшей сумме баллов.

У *чукчей* мы отнесли к современным видам этноспорта 11 состязаний:

– Хорошо развиты у этого народа всевозможные бега. Это «Бег пешком» («*Чэйвэраыргын*»). Дистанция бега примерно 500 м проходит вокруг яранг. Победители бега выбирают призы, которые находятся на финише.

– Другой вид бега «Быстрый бег по пересечённой местности». Он также был на небольшую дистанцию – 200–300 м. Быстрый бег был необходим чукчам, так как во время охоты на диких оленей им приходилось часто быстро бегать, чтобы догнать раненого оленя.

– Следующий вид бега – это «Бег с посохом» («*Ахпальык-нутарилалык*»), который проводился у чукчей по пересечённой местности на дистанцию 1,5–2 км в зимнее время года.

– Оригинальным и самобытным был последний вид состязаний чукчей, связанный с бегом, – «Бег на вороньих лыжах» («*Вэльвыегыт*»). Этот вид в настоящее время один из популярных не только среди чукчей, но и эскимосов. Его дистанция достигает порядка 30 км и проходит по сложному рельефу. Каждый участник имел в руках палку – посох, которая помогала спортсмену при спуске со склонов гор и сопок.

– Не менее популярным видом являются «Гонки на оленьих упряжках» («*Эраыргын*»). Дистанция таких гонок достигает порядка 20 км для мужчин и 10 км для женщин. Упряжка состоит из двух специально подготовленных к соревнованиям оленей.

– Не менее увлекательным видом национального спорта чукчей являлось «Метание чаута (аркана)» («*Энакэновыргын*»). Метали чаут на установленный столб, на вершине которого крепились на небольшой вращающейся верёвке оленьи рога.

– Практикуются у чукчей и «Прыжки через нарты». Несмотря на то, что чукчи по своей природе физически хорошо развиты, тем не менее физическая подготовка у них всегда стояла на первом месте. И этому, в определённой мере, способствуют прыжки через нарты. Расставляются 3–4 оленьи нарты. Расстояние между ними

50 см. Прыжки производит спортсмен до совершения им ошибки или до тех пор, пока сам не прекращает прыжки.

– На своих традиционных праздниках чукчи не только мерились силой в поднимании тяжёлых камней, но и толкали их вдаль – у кого дальше пролетит камень. Камень подбирался достаточно солидного веса, порядка 30–40 кг. В этих соревнованиях участвуют хорошо физически подготовленные взрослые мужчины.

– Ещё один экзотический вид состязаний чукчей «Перетягивание шеями» популярен и в наши дни. Два спортсмена садились друг против друга. Упирались стопа в стопу, накидывался ремень на шею участникам и начиналось состязание. Кто кого сможет оторвать от земли или кто не выдержит натяжения ремня и опустит голову вниз.

– Среди современных чукчей очень широко распространена национальная борьба «Тэйкэв» [33, с. 52]. Соревнования проводятся в зимнее время года во время национальных праздников. Борцы проводят поединки прямо на снегу, с голым торсом, не взирая на минусовую температуру.

– Ещё один вид национального спорта чукчей – это «Женская борьба» («Нэвьэтайсаквыргын»). Боролись именно женщины между собой. Борьба проводилась на «борцовском ковре». Это большая шкура оленя, которая расстилалась на земле или на снегу мехом кверху. Участницы поединка принимали исходное положение – садились на ковре, на колени друг напротив друга, обхватывали руками соперницу и по команде начиналась борьба.

К современному этносportу **долган** мы отнесли 11 видов:

– «Лыжные гонки» («Каньыһарга Һырсыы»). Гонки проводятся на праздниках «День оленевода», «Праздник солнца» и др. Участники стартуют на своих охотничьих лыжах, без палок.

– Не обходятся традиционные праздники долган и без проведения такого вида национального спорта, как «Метание маута в цель» («Маабытталаньы»). Участник бросает

маут с линии метания, должен накинуть петлю на рога оленя или установленный шест высотой до 1 м.

– Популярен среди долган и такой вид национального спорта, как «Прыжки» («*Ыстаналыы*»), т. е. прыжки с ноги на ногу. Спортсмен выполняет с линии отталкивания 6 прыжков, а на 7-м совершает приземление на две ноги.

– Не меньшей популярностью в настоящее время обладают и «Прыжки через нарту» («*һырга ненуе ойуу*»). Такой же вид национального спорта популярен и среди юкагиров, проживающих в этой республике.

– Практически все российские северные этносы используют в своих состязаниях такой вид, как «Перетягивание палки сидя». У долган он называется «*Маастарды*». Проведение этого вида национального спорта значительно усовершенствовано, согласно современным правилам соревнований.

– Долганы любили «побаловаться» в свободное время своей силой, поднимая камни. Такой вид национального спорта назывался у долган «*Тааһы кетегуу*», имеет большое сходство с поднятием и выжиманием одной рукой гири. Долганы выжимали камни, кто больше.

– Народы Севера, занимающиеся оленеводством, всегда состязались в гонках на оленьих упряжках. Без этого национального вида спорта трудно представить традиционный и современный праздник долган. Дистанция гонок для мужчин 10 км, для женщин – 8 км. В упряжке 2 оленя, специально обученные для гонок.

– Не обходятся современные соревнования у долган и без гонок на верховых (*уучах*) оленях. Этот вид национального спорта популярен у многих северных народов, занимающихся оленеводством. Дистанция гонок у долган, как для мужчин, так и для женщин, 3 км.

– В приоритете находится и такой вид национального спорта, как «Буксировка лыжника на одном олене». Дистанция гонки 3 км.

Участвуют только мужчины. Олень буксирует лыжника, который стоит на охотничьих лыжах.

– Весьма интересно и эмоционально проходят соревнования среди долганской молодёжи в многоборье. К нему относятся 3 национальных вида спорта – бег с палкой по сугробам, метание аркана на оленьи рога и гонки на оленьих упряжках. Победитель определяется по наименьшей сумме набранных очков.

– Одним из важных и престижных видов национального спорта у долган является национальная борьба. Раньше настоящим богатырём мог считаться только тот, кто прекрасно владел всеми тонкостями и премудростями национальной борьбы. Называется она у долган *«Кур или Тустуу»* [19].

Таким образом, нами сделана попытка классифицировать состязательную деятельность народов Севера, проживающих в Республике Саха (Якутия), – эвенков, эвенов, юкагиров, чукчей и долган. Вычленение из большого многообразия национальных видов спорта и достаточно полное описание проведения соревнований с разработанными современными требованиями и правилами их проведения позволят существенно популяризировать состязательную деятельность на местах и в пределах Республики Саха (Якутия). Мы полагаем, что это может стать толчком для более активного сохранения как историко-культурного наследия этих народов в области состязательной деятельности, так и использования этих видов этносportа в образовательной деятельности по физическому воспитанию молодёжи республики. Представленный нами материал значительно обогатит и программу Республиканских соревнований по национальным видам спорта народов Севера.

Литература

1. Василевич Г. М. Игры тунгусов // Этнограф-исследователь. – 1927. – № 1. – С. 30–34.

2. Певгова Л. В. Национальные игры детей народов Севера. – Л.: Главсевморпути, 1939. – С. 14–36.
3. Богораз В. Г. Игры малых народностей Севера // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. – Т. XI. – С. 237–254.
4. Леонтьев В. В. Национальные игры чукчей // На Севере Дальнем: литературно-художественный альманах. – 1960. – № 1 (16). – С. 127–137.
5. Самый сильный, самый ловкий: о чукотско-эскимосских спортивных играх. – Магадан: Кн. изд-во, 1979. – 32 с.
6. Нилов В. Н. Народные игры алеутов // Молодежная эстрада. – 1991. – № 6. – С. 105–119.
7. Хореография и игры командорских алеутов. Метод. пособие. – Петропавловск-Камчатский: Известная Камчатка, 2007. – 72 с.
8. Киле П. Нанайская национальная игра // «Мир детства» в традиционной культуре народов СССР: сб. науч. тр. – Л.: АН СССР, 1991. – Ч. 2. – С. 75–82.
9. Игры моего детства: нанайская национальная игра // Творческое наследие. – Комсомольск-на-Амуре, 1993. – С. 20–52.
10. Сиявский Н. И. Физическое воспитание народов Севера (ханты и манси). – Сургут: РИО СурГПУ, 2004. – 155 с.
11. Курилов Н. Н. Лексика спортивных игр юкагиров тундры. – Якутск, 1999. – 96 с.
12. Ребенок – корень жизни: этнопедагогика юкагиров тундры / Н. Н. Курилов. – Якутск: Офсет, 2005. – 92 с.
13. Фролова А. Н. Игры народов Крайнего Северо-Востока России: учеб. пособие. – М., 2000. – 161 с.
14. Бурькин А. А. Традиционная игрушка, игры и развлечения эвенов и других народов Северо-Востока Азии // Кунсткамера. Этнографические тетради. – СПб., 2003. – Вып. 13. – С. 102–116.
15. Варламов А. Н. Больше, чем просто игра: учеб. пособие. – Якутск: Офсет, 2006. – 44 с.

16. Игра в эвенкийском фольклоре. – М.: Компания Спутник+, 2007. – 123 с.

17. Максимова О. А. Эвенкийские игры и состязания для учащихся национальной школы коренных народов Республики Саха (Якутия): учеб. пособие. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2007. – 76 с.

18. Основы самобытного физического воспитания эвенков. – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2012. – 217 с.

19. Катыгинский С. Н. Долганские национальные игры: пос. для учителей. – СПб.: Просвещение, 2001. – 40 с.

20. Катыгинский С. Н. Долганские национальные игры: учеб.-метод. пособие. – СПб.: Норд-Пресс, 2009.

21. Роббек Г. В. Игры и состязания эвенов: лингвистический аспект. – Новосибирск: Наука, 2011. – 135 с. (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Т. 26).

22. Прокопенко В. И. Традиции физического воспитания народов Севера (библиографический указатель отечественной литературы). – Екатеринбург: Урал. пед. ин-т, 1993. – 109 с.

23. Прокопенко В. И. Традиционные средства физического воспитания ульчей // Советская этнография. – 1990. – № 3. – С. 116–121.

24. Прокопенко В. И. Традиционная физическая культура народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: практическая её реализация в условиях современного социального развития этих регионов // Новая социальная технология освоения Севера, Сибири и Дальнего Востока: сб. – Свердловск: Полярэкс, 1990. – Т. 2. – Ч. 1. – С. 180–204.

25. Прокопенко В. И. Традиционное физическое воспитание нанайцев: игры и состязания. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1992. – 112 с.

26. Прокопенко В. И. Игры и национальные виды спорта нивхов Амура и Сахалина: учеб.-метод. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 136 с.

27. Прокопенко В. И. Ханты: этнопедагогика физического воспитания. – М.: Народная педагогика, 1994. – 134 с.

28. Прокопенко В. И. Игры ваховских, аганских хантов и лесных ненцев: пос. для нац. школы. – Екатеринбург: Эрнест, 1997. – 89 с.

29. Прокопенко В. И. Игры для учащихся начальной национальной школы коренных народов Республики Саха (Якутия): учеб. пособие. – Мирный: Мирнинская город. типография, 2005. – 118 с.

30. Прокопенко В. И. Этнопедагогика народа ханты: физическое воспитание и игры: учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 296 с.

31. Прокопенко В. И. Традиционное физическое воспитание и игры удэгейцев: учеб.-метод. пособие. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2009. – 252 с.

32. Прокопенко В. И., Прокопенко В. В. Игры коренных малочисленных народов Севера Приамурья и Сахалина: учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал ун-та, 2011. – 328 с.

33. Прокопенко В. И. Этноспорт народов Севера Приамурья и Сахалина: книга для учителя: учеб. пособие. – Хабаровск: Приамурские ведомости, 2015. – 264 с.

34. Прокопенко В. И. Игры, состязания и этноспорт народов Севера Сахалина: книга для учителя. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. – 320 с.

35. Прокопенко В. И., Осипова М. В., Пасюков П. Н. Игры негидальцев и айнов Приамурья и Сахалина: книга для учителя: учеб. пособие. – Хабаровск: Частная коллекция, 2017. – 104 с.

36. Прокопенко В. И., Осипова М. В. Традиции физического воспитания, игры и состязания уйльта (ороков, орочен) и айнов (середина XIX – начало XXI в.). – Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 2018. – 124 с.

37. Прокопенко В. И. Манси: традиционные игры, состязания и современные национальные виды спорта: книга для учителя. учеб. пособие. – Сургут: Новости Югры, 2019. – 228 с.

38. Прокопенко В. И. Лесные ненцы: традиционные игры, состязания и национальный спорт: учеб. пособие. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2020. – 169 с.

39. Прокопенко В. И. Классификация традиционных состязаний народов Севера как основа обогащения этносportа Республики Саха (Якутия) // Сб. «Роль физической культуры и спорта в развитии человеческого капитала и реализации национальных проектов»: мат. Всерос. науч. кон. с международ. участием. – Якутск: Дани-Алмас, 2019. – С. 558–567.

40. Кочнев В. П. Национальные виды спорта Якутской АССР. Правила соревнований. – Якутск: Якут. РИО Госкомиздат ЯАССР, 1988. – 62 с.

Знакомство с культурой народов Югры через изучение мансийского языка в общеобразовательной школе

А. А. Пятакова,
МБОУ «Средняя общеобразовательная
школа № 1 им. Созонова Ю. Г.»,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация

Аннотация. В работе описывается система изучения мансийского языка как способ знакомства детей с этнокультурными особенностями Югорского края. Курс направлен на общекультурное, личностное развитие и патриотическое воспитание учащихся средствами полиэтнокультурного образования, позволяет приобщить юных граждан к богатому культурному наследию и достоянию, созданному представителями коренных национальностей, проживающих в Югре.

Ключевые слова: этнокультурное пространство, полиэтнокультурные ценности, социокультурные знания, мансийский язык, задачи обучения, коммуникативная компетенция.

МБОУ «СОШ № 1 им. Созонова Ю. Г.» г. Ханты-Мансийска является одной из старейших общеобразовательных организаций округа. Школа продолжает показывать стабильно высокие образовательные результаты и остаётся в лидерах общего образования Российской Федерации.

С 2015 по 2018 г. школа являлась пилотной площадкой по апробации регионального учебника «Югра – моё наследие» по экологическому и этнокультурному образованию для обучающихся начального общего образования в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. Формирование

первичных представлений о природном и культурном наследии, обобщение знаний об экологических и этнокультурных особенностях своей малой родины стимулировали учащихся к знакомству с мансийским языком. Сформировалась группа детей, желающих более глубоко познакомиться с традиционной культурой обско-угорских народов в рамках внеурочной деятельности.

Благодаря сетевому взаимодействию с учреждением дополнительного образования «Детский этнокультурно-образовательный центр» города Ханты-Мансийска, имеющим уникальные материалы и опыт работы по распространению культуры народов Севера, в МБОУ «СОШ № 1 им. Созонова Ю. Г.» с 2018 г. реализуется дополнительная общеобразовательная программа по изучению мансийского языка «Этвит сам».

Целью обучения по программе «Этвит сам» является развитие способности детей к пониманию мансийского языка и общению на мансийском языке. В связи с этим в содержание обучения входят языковые, речевые, социокультурные знания, навыки и умения, обеспечивающие формирование элементарной коммуникативной компетенции, т. е. способности и готовности использовать язык в типичных ситуациях устного и письменного общения (говорение, аудирование, чтение, письмо).

Для реализации программы по изучению родного языка школой приобретены учебники мансийского языка для 1–4 классов, соответствующие требованиям Федерального государственного образовательного стандарта (обеспеченность обучающихся учебниками составляет 100 %).

В соответствии с программой, занятия по мансийскому языку интегрируются с художественным творчеством, фольклором и театральным искусством обско-угорских народов. Передача этнокультурной информации осуществляется различными способами: через произведения материальной и духовной культуры, фольклор, народные игры, показ дидактических

пособий, чтение народных сказок, мифов, легенд, используются материалы из музейного фонда этнокультурно-образовательного центра. Однако главным фактором интеграции этноса, важнейшим средством межпоколенческой культурной преемственности является родной язык, который служит «проводником», соединяющим все компоненты воедино. Благодаря тому, что с обучающимися работает педагог – носитель мансийского языка, его изучение вызывает у школьников неподдельный интерес.

На занятиях дети знакомятся с хозяйственной утварью, одеждой, жильём, изучают географию родного края, его флору и фауну на родном языке. По ходу занятия идёт сравнение современной действительности с историей родного края. Изучение каждой темы завершается практической работой: поделка, рисунок, игра, инсценировка, т. е. теоретические задания и технологические приёмы подкрепляются практическим применением в жизни.

Программа предусматривает преподавание материала по «восходящей спирали», то есть периодическое возвращение к определённым темам на более высоком и сложном уровне. По сложности все задания соответствуют возрастным особенностям детей. На занятиях используется сочетание индивидуальной, групповой и коллективной форм работы.

Использование эффективных приёмов работы с детьми на различных этапах урока, направленных на компетентностно-ориентированное обучение, применение приёма геймификации, проектно-исследовательских методов обучения, информационно-коммуникационных и личноно ориентированных технологий играют решающую роль для реализации задач обучения. Дети осваивают необходимый словарный запас по темам «Семья», «Дом», «Посуда», «Человек», «Одежда». Обучающиеся могут прочитать предлагаемый небольшой текст на мансийском языке и сказать, о чём идёт речь, опираясь на знакомую лексику,

изучаемую по программе, либо вставить в русский текст пропущенные слова на мансийском языке.

В процессе освоения программы у детей формируется представление о прошлом и настоящем Югорского края, о разнообразии и неповторимости жизни и быта коренных народов Югры, о проведении традиционных праздников обско-угорских народов; ребята знакомятся с творческими людьми Югры: писателями, поэтами, художниками.

Благодаря расширению общекультурного кругозора и формированию полиэтнокультурных ценностей обучающиеся, посещающие занятия по изучению мансийского языка, подготовили проектно-исследовательскую работу «Югра – мой дом», экскурсию по Аллее легенд в городе Ханты-Мансийске, познакомив ребят с основными героями хантыйской и мансийской мифологии. Учащиеся школы являются регулярными участниками, победителями и призёрами городского кубка Краеведения, городской практической конференции «Исследователи Югры», регионального конкурса «Моя Югра», Всероссийского конкурса «Твори, участвуй, побеждай!».

Постижение мансийского языка в общеобразовательной школе даёт возможность формирования универсальных учебных действий и достижения планируемых результатов. Организация изучения родного мансийского языка в этнокультурном пространстве, знакомство детей с пластом культуры обско-угорских народов не только закладывают основы уважительного отношения к культуре, но и будут способствовать более глубокому осознанию особенностей культуры народов Югры.

Этнодифференцирующие свойства одежды обских угров: рубаха-платье

В. И. Сподина,

*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Система идентифицирующих признаков, отличающая «своих/своё» от «чужих/чужое», включает в себя целый ряд параметров: традиции и обычаи, язык, стереотипы поведения, типичные действия и движения, имена собственные, символы, внешность и др. В данной статье мы приведём лишь некоторые из этих признаков, закреплённых в традиционной культуре хантов и манси в качестве дистанцирующих. В силу бóльшей наглядности этнодифференцирующих свойств (этнической специфики) в качестве предмета исследования выступили различия, связанные с традиционной одеждой, включающие значительную группу маркеров, позволяющих идентифицировать «Я-образ» от других.

Ключевые слова: ханты, манси, традиционная одежда, рубахи-платья, классификация одежды, аппликации, бисер.

Этнокультурная идентичность – сложный социально-психологический феномен, содержание которого составляет, с одной стороны, осознание индивидом общности с локальной группой на основе разделяемой культуры, а с другой – осознание группой своего единства на тех же основаниях, индивидуальные и коллективные формы её манифестации, а также «переживания отношений Я и этнической среды – своего тождества с одной этнической общностью и отделения от других» [1, с. 240].

Этнодифференцирующие свойства наиболее ярко проявляются в таких компонентах культуры, как одежда.

У исследуемых групп хантов общее понятие «одежда» выражалось в разных терминах: *лёмэтсух*, *еу сух*, 'одежда', *теу* 'сосуд, одежда', *сух-ныр* 'одежда-обувь (букв.: шкура-тапочки)', *сух* 'кожа' (фразеол.) [2, с. 158, 287–288, 317, 380]; *сумэттот* 'одежда', приур. хант. [3, с. 73], *сох* 'одежда', шур. хант. [4, с. 192], *отэт* 'одежда', вах. хант. [5, с. 32]. На Васюгане одежду ещё называли *шай*, что имело и более широкое значение «имущество» [6, с. 154]. Общим для разных групп хантов является наименование одежды как *луматты сох*, *луматтот* 'одежда' (шур. хант.) [4, с. 42, 192], *лёмэттэ сёхэт* (сург. хант.) [7, с. 148], образованное от глагола *ломытта* 'одеть, надеть'. Общим названием одежды для разных групп манси является слово *маснут*, образованное от глагола *масхатуңкве* 'одеться'.

Исследователи подразделяют одежду на нижнюю и верхнюю, поясную и плечевую, сезонную (зимнюю и летнюю), праздничную и повседневную и др. Мы в своей статье ограничимся гендерным различием одежды (мужская и женская), сосредоточив своё внимание на последней. В качестве объекта исследования выбраны рубахи-платья как одни из основных частей традиционной одежды.

Существуют разные классификации рубах-платьев по покрою нижней части стана. А. А. Богордаева выделяет 5 типов платьев: «а) расширяющееся от рукавов колоколовидное, сшитое из двух; б) или из четырёх полотнищ; в) чуть расширяющееся книзу со сборками у прямоугольной или трапециевидной кокетки, с отложным воротником (северные ханты); г) с кокеткой до подмышек или талии (отрезное) у северных хантов; д) с небольшой кокеткой, чуть расширяющееся, с воланом-оборкой по подолу, отложным воротником (восточные ханты)» [8, с. 153–154]. В одежде ваховских хантов Н. В. Лукина зафиксировала рубаху-платье прямого покроя, туникообразную

и платье приталенного покроя, со значительным расширением к подолу. У васюганских хантов исследователь отмечает рубахи-платья двух типов:

I тип – «рубаха прямого покроя, со сборками у ворота. На плечах спинка и перед соединялись прямоугольными поликами, иногда здесь в швы вставляли полоски красной ткани. Рукав пришивали перпендикулярно к стану.

II тип – более поздний – рубаха на двойной кокетке со сборками на груди и спине вниз от кокетки. Рукава делали с манжетами...» [9, с. 81–82].

Платье среднеобских хантов имеет плечевой шов и полики, иногда – вставку спереди, сильно расклешённую боковыми полотнищами, рукав прямой входящий, заужен к манжету, разрез спереди на груди [10, с. 170, 172]. З. П. Соколова предполагает, что «возможно, такой же по крою является платье-рубаха тромъеганских хантов, с плечевыми швами (?), расширяющаяся в подоле, с разрезом и планкой спереди» [11, с. 215], описанная Т. А. Молдановой [12, с. 19].

Е. Г. Фёдорова у северных манси выделяет платья из трёх полотнищ – двух, составляющих спинку со швом посередине, и одного переднего, при этом боковые швы заходят на перед. Рубахи-платья туникообразного покроя северных манси (Обь, Северная Сосьва, Лозьва, Пелым) отличает спинка, которая длиннее переда [13, с. 163].

Поздние типы женских рубах-платьев

Отрезное в талии платье. Отмечено у детских платьев (р. Казым и Юильск) у хантов д. Тугияны на Оби, а также у южных хантов [11, с. 218; 10, с. 170].

Косоворотки. Встречаются у восточных хантов и «считаются поздним типом, возникшим под влиянием русских» [10, с. 146]. Такое платье имеет расширение книзу, с кокеткой сзади (северные ханты), стоячим воротником, застёжкой слева направо, рукавом, расширенным клином внизу. У манси косоворотка длинная,

вышитая, с подкладкой в верхней части, со спущенным плечом [10, с. 146; 6, с. 38; 13, с. 163].

Рубаха-платье с кокеткой и воланом-оборкой на подоле имеет прямой рукав, расширенный клином внизу, кокетка и обшлага – другого цвета, нередко на уровне пришивного волана – полоса аппликации. З. П. Соколова в этом декоративном элементе предполагает «прообраз шва, соединявшего ранее стан и надставку-волан» [11, с. 219]. Такая рубаха встречается у среднеобских хантов и манси [10, с. 173; 13, с. 163].

Рубаха «с хвостом» отмечена Н. В. Лукиной на р. Вах: она скроена в талию, расклешена боковыми клиньями, шов посередине полотнища, с оборкой на подоле [6, с. 166–167]. «Возможно, – отмечает З. П. Соколова, – “хвост” близок удлинённому сзади к подолу мансийской женской рубахи» [11, с. 219].

Кроме особенностей покроя, классифицирующими признаками являются наличие оборки, пришитой к краю подола, форма и высота кокетки, нагрудный разрез и застёжка, форма воротника, наличие и расположение карманов и ластовиц (табл. 1), а также особенности декорирования (табл. 2).

Таблица 1

**Локальные особенности
отдельных элементов рубах-платьев обских угров**

Элементы одежды	ханты (группы)					манси (группы)	
	северные		восточные				
	каз.	сын.	вах.	вас.	тром.	сев.	зап.
Оборка по краю подола (широкая)	+	+	+	+	+		
					наиболее широкая		
<i>Кокетка</i>							
– прямоугольная	+	+	+	+		+	+
– трапециевидная	+	+	+	+		+	+
– до середины груди и до талии	+		+	+	+	+	+

– до подмышек	+						
– удлинённая		+					
– со сборками на спине		+					
– небольшие кокетки			+	+	+		
– без кокетки					+		
<i>Нагрудный разрез.</i>							
<i>Застёжка</i>							
– застёжка спереди, планка вдоль нагрудного разреза		+					
– разрез спереди, с планкой, на пуговицах			+				
– разрез соединялся у шеи завязками				+			
<i>Воротник</i>							
– отложной	+	+			+		
– отложной в виде трёхугольных лопастей			+				
– воротник-стойка	+			+	(невысокая)	+	
<i>Карманы</i>							
– небольшие				+			
– под ластовицей			+	+	+	+	+
– на груди (пришивается к изнанке на кокетке)			+	+	+	+	+
<i>Ластовицы</i>							
		+	+				

В качестве украшений на рубашках-платьях встречаются аппликации и вышивки бисером. При этом наиболее распространена аппликация в виде полосок. Таким образом декорированы платья северных и восточных хантов, северных и западных манси. Аппликация располагается по периметру кокетки, на воротнике, планке нагрудного разреза, манжетах, подоле.

Таблица 2

**Локальные особенности
отдельных элементов рубах-платьев обских угров**

Украшения	ханты (группы)					манси (группы)	
	северные		восточные			сев.	зап.
	каз.	сын.	вах.	вас.	гром.		
<i>Полоски из ткани</i> – сочетаются с апплика- тивными орнаментами – от 2 до 5 параллельных полосок на подоле	+	+	+	+	+		
				+			
<i>Нашивание бисера</i> – на воротник, манжеты, нагрудный разрез, подол платья – украшения платьев бисером – бисерные полосы на манжетах	+	+	+	+	+		
		+					
						+	+
<i>Комбинирование разного по цвету материала</i> – рукава, манжеты, кокет- ка, ластовицы	+		+	+	+		
<i>Нашивки</i> – из ткани другого цвета, чаще всего красного, по- перёк или вдоль плеч, на рукавах у плеч – из 3–5 полосок ши- риной 0,8–10 мм, или одну широкую (3 см) и одну узенькую полосы, или одну широкую и две узких				+			
				+			
<i>Аппликация и бисер</i> – по подолу платья		+					
<i>Вышивка шерстью или аппликативными узорами</i> – рукава, подол и перед платьев					+		

Как видим, у каждой локальной группы сложились свои особенности в покрое и орнаментации одежды, что позволяет определить этнотерриториальную принадлежность изделия. Например, для рубах-платьев восточных и северных хантов характерна широкая оборка по краю подола. На Тромъегане пришитые к подолу женских рубах широкие оборки, которых нет на других реках в местах проживания восточных хантов, считались «тромъеганской модой», а полосы ткани, расшитой бисером, пришитые к кромке подола, – «казымской модой» [6, с. 38, 39]. Интересную деталь традиционной хантыйской одежды приводит Е. П. Мартынова: «Отличие платьев казымских и берёзовских женщин заключается в расположении орнаментальных полос, они нашиваются выше волана, причём, по словам мастериц, чем выше по течению Казыма располагается селение, тем дальше стоят полосы от края подола» [14, с. 119].

По высоте различаются бытовавшие в XX в. у северных и западных манси, восточных и северных хантов рубахи-платья с кокеткой до середины груди и до талии, используемые нижеобскими хантами во второй половине XX в.

В качестве отличительной особенности платьев васюганских хантов Н. В. Лукина отмечает нашивки из ткани другого цвета. «Расположение нашивок различалось в разных районах Васюгана: например, на притоке Васюгана Чертале их делали вдоль плеча, а в юртах Калганак пришивали поперёк рукава в его верхней части». На рубахи более позднего типа по низу подола пришивали две-три полосы из ткани, которой была отделана кокетка [9, с. 81–82].

На Сыне манжеты традиционного женского платья оформляются плетёными бисерными полосами, а иногда бисер нашивают на ткань.

Подол подрубается тканью другой расцветки с напуском так, что получается кайма – декоративная полоса. Особенностью платьев сынских хантов является то, что на спине у кокетки

имеются сборки – по принципу шитья зырянских сарафанов (встроенные складки) [15, с. 70]. З. П. Соколова в качестве отличительного признака платьев сынских хантов (пос. Овгорт, Оволынгорт) отмечала удлинённую кокетку, доходившую до середины груди [11, с. 218]. На этнодифференцирующие свойства платьев сынских женщин указывает А. М. Талигина. Они «очень мало декорированы в отличие от восточных и южных групп хантов», отличались контрастностью расцветки отдельных частей. Верх платья (*ернас порх*) и ‘кокетка с рукавами’ (*дыт*) отличались по цвету от стана (*ернас идта*). В качестве декора на подоле платья «использовали ткань, из которой сшиты рукава и кокетка. Для платьев выбирали ткани с ярким рисунком» [16, с. 58].

Е. Г. Фёдорова среди особенностей украшений южной группы хантов отмечает декорирование холщовой одежды вышивкой шерстяными нитками, а для северной группы хантов и манси Средней Сосьвы с притоками, верховьев Лозьвы, Пельма и Конды – использование в качестве материала для украшений, как съёмных, так и нашитавшихся на одежду – металла, бисера, бус [17, с. 229, 230].

В традиционном обществе вовлечённость в культурную практику этнической группы является важным компонентом сохранения этнической идентичности, образуя систему этнодифференцирующих признаков, которые особенно ярко проявляются в таком компоненте материальной культуры, как одежда.

Литература

1. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология: учебник для вузов. – М.: Аспект Пресс, 2008. – 208 с.
2. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: Формат, 2014. – 386 с.

3. Рандымова З. И. Хантыйско-русский словарь (приуральский диалект). – Салехард: Красный Север, 2011. – 96 с.
4. Скамейко Р. Р., Сязи З. И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (шур. диал.): пособие для уч-ся нач. шк. – СПб.: Просвещение, 1992. – 271 с.
5. Прасина М. А. Картинный словарь хантыгского языка (ваховский диалект): пособие для уч-ся нач. кл. – СПб.: Просвещение, 2002. – 190 с.
6. Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 364 с.
7. Волкова А. Н., Соловар В. Н. Хантыйско-русский тематический словарь (сургутский диалект). – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2018. – 212 с.
8. Богордаева А. А. Традиционный костюм обских угров. – Новосибирск: Наука, 2006. – 239 с.
9. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в.: этнографические очерки. – Тюмень: Мандр и Ка, 2006. – 208 с.
10. Прыткова Н. Ф. Одежда хантов // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. – № 15. – С. 123–233.
11. Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. – М.: Наука, 2009. – 756 с.
12. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 260 с.
13. Федорова Е. Г. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: МАЭ, 1994. – 283 с.
14. Мартынова Е. П. Очерки истории и культуры хантов. – М.: ИЭиЭ РАН, 1998. – 236 с.
15. Сязи А. М. Орнамент и вещь в культуре хантов Нижнего Приобья. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 248 с.

16. Талигина А. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2005. – 176 с.

17. Федорова Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. – СПб.: Европейский Дом, 2000. – 366 с.

**Объекты историко-культурного наследия
на территории природного парка
«Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича,
их разнообразие и использование
в эколого-просветительских проектах**

П. А. Тарасова,

*Советский политехнический колледж,
г. Советский, Российская Федерация;*

Т. Л. Беспалова,

*Природный парк «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича,
г. Советский, Российская Федерация;*

Л. Н. Дрокина,

*Советский политехнический колледж,
г. Советский, Российская Федерация*

Аннотация. В работе рассматриваются объекты историко-культурного наследия природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича. Одним из наиболее интересных археологических объектов на территории природного парка является Городище Островное. В работе рассказано об исследовании этого объекта и раскрыта особенность Городища Островное.

Ключевые слова: археологические памятники, археологические исследования, историко-культурная зона, укрепленные поселения-городища, Городище Островное.

«Прошлое и грядущее слиты воедино», – сказал великий восточный мыслитель Алишер Навои [1]. Тяга к познанию прошлого всегда увлекает. Неоспоримыми источниками прошлого являются археологические объекты. Археологические памятники – источники, в которых с разной степенью

отчётливости наша отражение некогда яркая и самобытная культура наших предков. Археологические находки позволяют прикоснуться, в буквальном и переносном смысле, к древним вещам, созданным людьми много сотен и тысяч лет тому назад. Изучая их, мы узнаём о том, что умел делать наш далёкий предок, а рассматривая древние орнаменты – представить себе, о чём он думал! Археология (от греческого «архайос» – древний и «логос» – слово, учение) – наука, изучающая историческое прошлое человечества по вещественным источникам, то есть предметам, сохранившимся от древних культур. Считается, что впервые термин «археология» употребил древнегреческий философ Платон (V–IV в. до н. э.) [2].

Археология имеет огромное значение для изучения истории нашего края – ХМАО – Югры. Вплоть до XVII в. сведения о нём носили весьма отрывочный и зачастую фантастический характер. Археологи отмечают, что при изучении археологического объекта, расположенного на какой-либо территории, особое внимание необходимо обращать на природную среду, в которой жили люди [3]. Ведь именно особенности ландшафта в значительной степени определяли выбор места для жизни. Для своих жилищ люди зачастую выбирали участки на высоких берегах водоёмов, но с таким расчётом, чтобы даже в половодье вода не затапливала жильё. Река давала питьевую воду, была источником пищи, обеспечивая рыбой, служила и защитным рубежом от неожиданного нападения недружелюбных соседей, и транспортным летним путём, что очень облегчало возможность перемещения по нашей сильно заболоченной территории.

Одной из наиболее интересных в археологическом аспекте территорий нашего региона является территория природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича. Гидрологическую систему природного парка образуют реки и озёра, относящиеся к бассейну верхнего течения одной из крупнейших водных артерий ХМАО – Югры – реки Конда

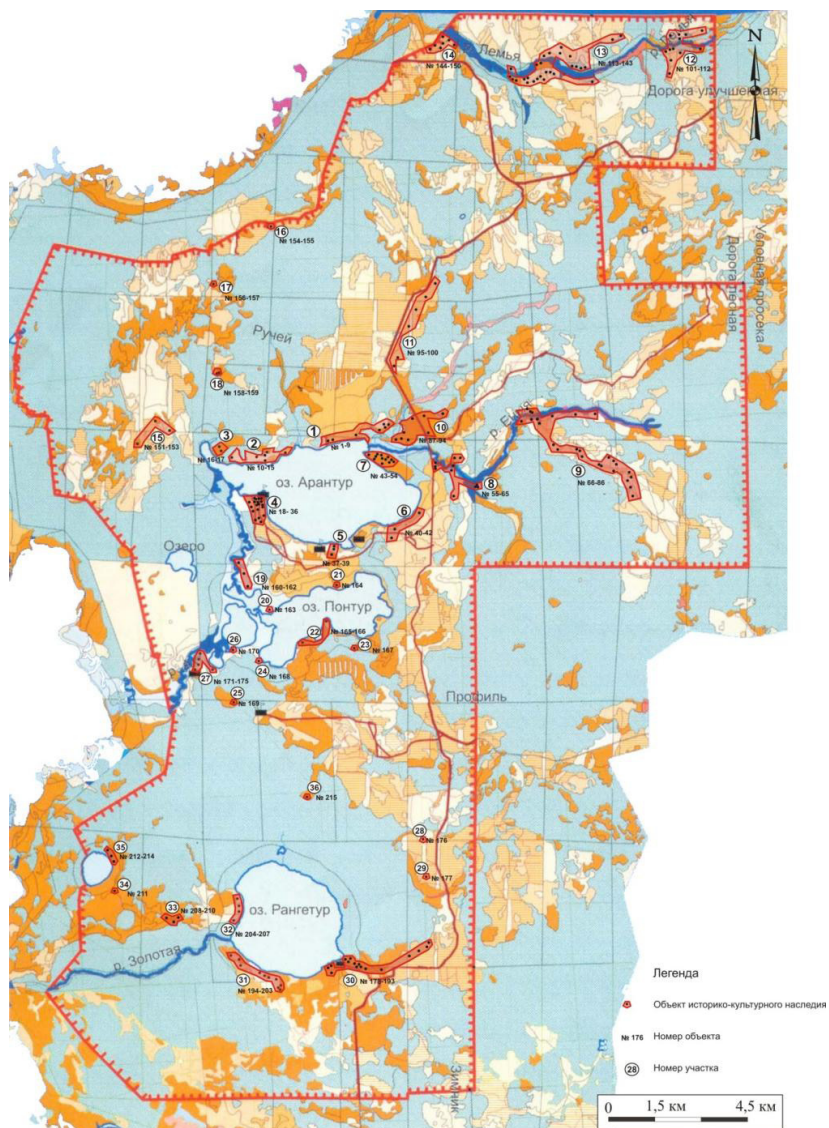


Рис. 1. Карта расположения участков зоны охраны историко-культурных комплексов и объектов на территории природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича

(рис. 1). Это озёра Арантур, Пон-Тур, Ранге-Тур, Круглое, Лопуховое, Светлое и реки Лемья, Окуневая, Енья, Большой и Малый Ах, которые несут свои воды в Конду. Озёра связаны между собой извилистыми протоками и формируют живописную и удобную для жизни людей озёрно-речную систему [4]. Недаром здесь испокон веков селились люди!

Целью нашей работы стало изучение истории нашего края через знакомство с историко-культурным наследием природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича.

Задачи, которые были поставлены в данной работе:

- изучить информацию об историко-культурных комплексах и объектах, выявленных на территории природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича, опираясь на фондовые материалы парка;
- проанализировать рассмотренный материал и выявить интересные факты об археологических находках;
- опираясь на фондовые материалы, составить описание интересного археологического объекта;
- рассмотреть перспективы использования историко-культурного потенциала природного парка в эколого-просветительской деятельности.

Впервые об археологических памятниках в бассейне реки Конда стало известно из работ К. Д. Носилова в конце XIX в. [5]. Более подробно описал их геолог С. Г. Боч в 30-х гг. XX столетия. Он обнаружил 4 археологических объекта, которые позже подробно изучил В. Н. Чернецов [6], который выделил арантурский этап нижнеобской культуры эпохи средневековья.

С 1985 по 1991 г. на территории, прилегающей к берегам Кондинских озёр, проводили исследования археологические экспедиции Уральского государственного университета (г. Екатеринбург). В ходе этих работ было выявлено около 105 памятников. Наиболее яркими из них являются поселения «Окунёв Мыс 1, 2», «Круглое Озеро 3»; ряд селищ «Понтур»,

«Енья», «Лемья», «Ах» и «Малый Ах», а также городища «Ах 2», «Круглое Озеро 2», грунтовый могильник «Малый Ах 4»¹.

После образования природного парка (1995 г.) систематические археологические исследования были продолжены специалистами Межрегионального центра культурного и природного наследия (г. Ханты-Мансийск) [7].

На сегодняшний день на территории природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича находятся под охраной выявленные 284 объекта историко-культурного наследия. По типу объектов их можно разделить на 12 групп: 178 поселений, 39 групп ловчих ям, 18 местонахождений, 12 селищ, 8 ловчих ям, 7 городищ, 11 могильников, 3 производственных комплекса, 3 охристых пятна, 3 группы впадин, 1 стоянка, 1 городище-святылище.

Из исторических источников известно, что по территории природного парка проходил так называемый мансийский тракт, который по своим характеристикам может быть отнесён к потенциальным памятникам истории. Он начинался у озера Сатыгинский Туман и тянулся до устья реки Тапсуй и реки Северная Сосьва.

При подготовке Проекта функционального зонирования территории природного парка все выявленные археологические объекты были включены в зону охраны историко-культурных комплексов и объектов (историко-культурную зону), которая создана с целью сохранения памятников истории и культуры, а также ландшафтных комплексов, на которых они располагаются.

Историко-культурная зона, имеющая вид отдельных кластеров (Приложение 1), предназначена для решения задач по организации и проведению научных исследований, учебно-просветительской деятельности, обеспечения условий для сохранения историко-

¹ Беспрозванный Е. М. Отчет об археологической разведке в Советском районе Тюменской области, проведённой летом 1991 г. Тома 1-4. – Екатеринбург, 1992. // Архив Администрации Советского района.

культурных объектов и их комплексов в условиях использования в научно-просветительских и рекреационных целях.

Обнаруженные археологические памятники типичны для таёжной зоны Западной Сибири. Они относятся к истории народа манси и хорошо отражают все исторические этапы и варианты культур эпохи неолита (V–IV тыс. до н. э.), эпохи бронзы (III–II тыс. до н. э.), раннего железного века (вторая половина I тысяч. до н.э.), эпохи средневековья (I–II тыс. н. э.), выделенные в Западно-Сибирском регионе [4].

Самыми многочисленными из выявленных на территории природного парка археологических объектов являются поселения. Основная масса поселений сконцентрирована в устье рек Большая и Малая Енья, Окунёвая, по берегам рек Лемья, Золотая, Большой и Малый Ах и озёр. Чаще всего они занимают прибрежные части береговых террас, высотой от 2 до 5–6 м над урезом воды и зачастую представляют собой комплексы разновременных, перекрывающих друг друга объектов. Протяжённость таких комплексов иногда достигает 1,5–2 км. На гривах по берегам рек Енья и Лемья такие комплексы практически не разделяются на отдельные объекты. Ряд поселенческих комплексов присоединяется к древним берегам озёр и рек, которые в настоящее время удалены на 300 и более метров от открытой воды. Часть поселений расположена на небольших гривах, окружённых верховыми болотами, иногда на довольно значительном (до 1,5–2 км) удалении от акватории водоёмов и водотоков.

В пределах поселений выявлены руинированные остатки сооружений – жилищ, хозяйственных построек, которые в настоящее время фиксируются в виде впадин и ям различной формы, окружённых обваловкой. Жилищные впадины (остатки землянок и полуназемных сооружений) имеют разнообразную форму (округлую, овальную, подквадратную, подпрямоугольную, неправильную форму). Количество впадин на поселении

колеблется от 1 до нескольких десятков. Следы наземных сооружений фиксируются в виде площадок различной формы, иногда окружённых обваловкой.

С поселенческими комплексами связаны промысловые и производственные объекты. Производственные объекты, зафиксированные в виде развалин плавильных печей на побережье оз. Арантур, свидетельствуют о развитом железоделательном производстве в этих местах с эпохи древности. Судя по насыщению культурного слоя, железо добывали из болотной руды и здесь же обрабатывали.

Укреплённые поселения, называемые городищами, располагаются, как правило, на высоких мысах (до 10–12 м) береговых террас. Городища небольшие, до 20–30 м в диаметре, в основном округлой формы, окружены остатками валов и рвов. Поскольку на некоторых городищах не зафиксированы остатки каких-либо сооружений, кроме как оборонительных, можно предположить, что они служили не для защиты людей при осаде, а могли предназначаться для хранения главных культовых идолов. Наибольшее число городищ находится на берегах рек Енья, Ах, оз. Арантур.

На берегу оз. Арантур выявлены могильники. Для этой территории характерны не курганные могильники, а грунтовые. Визуально такие объекты выглядят как расположенные рядами подпрямоугольные и эллипсоидно вытянутые западины, количество которых на каждом могильнике колеблется от 2 до 50.

Остатки хозяйственно-промысловых сооружений расположены на водораздельных гривах, удалённых от воды на значительное расстояние. Они представлены западинами округлой формы, диаметром до 3 м, с конусообразным профилем, на расстоянии нескольких десятков метров друг от друга. Считается, что это ямы-ловушки для охоты на копытных животных, которые являлись составной частью более сложных промысловых сооружений [7].

Одним из наиболее интересных археологических объектов на территории природного парка «Кондинские озёра» им. Л. Ф. Сташкевича является Городище Островное.

Этот памятник был выявлен С. А. Терёхиным в 2006 г. в ходе исследования территории, прилегающей к научному стационару природного парка. Городище Островное находится на мысовидном выступе на краю высокого, поросшего сосновым лесом, живописного останца, расположенного в левобережье р. Ах. Заболоченная равнина, окружающая останец, относится к ландшафтной структуре древней гидрографической сети – так называемые травяно-болотные реки и озёра (рис. 2) [8].



Рис. 2. Живописный останец

Прилегающее к останцу с юга и востока болото в прошлом могло являться таким водоёмом или водотоком, как в настоящее время озёра Арантур, Понтур, Круглое, Лопуховое, реки Большой и Малый Ах, имеющие сравнительно небольшую глубину и зарастающие водной и болотной растительностью.

На территории памятника произрастает густой невысокий сосновый лес, который появился после пожара, прошедшего здесь более десяти лет назад.

На основе изученных литературных и архивных источников, а также по результатам полевых работ по изучению городища была сделана его предварительная графическая реконструкция. Кроме того, был подготовлен информационный баннер, который содержит следующую информацию: «Городище Островное. Укрепленное поселение начала второго тысячелетия нашей эры. По своей конструкции оборонительная система городища представляла собой укрепление, состоящее из срубной деревянной стены (1) на невысоком валу и неширокого рва (2) перед ней. Для прохода внутрь укрепления делались ворота (3). Застройка городища была плотной. Среди строений выделялся княжеский дом (4). Городище защищало местное население не только во время набегов внешних врагов, но и в периоды общинных войн за промысловые угодья» (рис. 3) [8].

Детальное изучение этого памятника проводилось в течение 2006–2008 гг., причём в 2008 г. были выполнены археологические раскопки в юго-западном секторе городища (рис. 4) [9].

Возникновение городища на останце среди болота могло быть связано с прохождением в этих местах крупного торгового пути к рекам Конда, Иртыш и Обскому бассейну в целом. В начале XX в. А. А. Дунин-Горкавич отмечал, что вся эта территория когда-то входила в состав исторически сложившейся узловой транспортной речной системы сообщения между северными, южными, западными и восточными территориями [10].

Городище Островное датируется эпохой раннего железного века и представляет собой площадку, где система укрепления представлена рвом и валом, не имеющими прямого фортификационного назначения. Видимо, необходимую защиту городища с востока и юга выполняли крутые склоны останца (его высота здесь достигает 13 м). Северный и западный склоны мыса несколько более пологие и здесь площадку городища оконтуривают ров и вал (рис. 5).



Рис. 3. Баннер «Городище Островное»



Рис. 4. Археологические раскопки Городища Островного



Рис. 5. Городище Островное. Ров и вал. Вид с СЗ

С западной стороны вал и ров разрезаны выездом с площадки городища. В тело вала были включены положенные штабелем вдоль направления вала обугленные брёвна. Ни под брёвнами, ни над ними следов укреплений не было обнаружено. Под насыпью вала в ходе раскопок было обнаружено пятно более тёмного цвета, чем окружающая его поверхность (рис. 6).

Под этим пятном обнаружилась яма, в которой находились 123 фрагмента керамики. На 18 фрагментах керамики обнаружен орнамент, представленный двумя рядами жемчужника, расположенными вдоль среза венчика, украшенного косо поставленной гребёнкой. Найденные фрагменты керамики происходят не менее чем от 2 сосудов. Предположительно это были сосуды горшкообразной формы с хорошо выделенной шейкой и, возможно, с поддоном. По орнаменту керамики находка может относиться к раннему железному веку (рис. 7). Кроме того, отдельно были обнаружены ещё 4 фрагмента неорнаментированной керамики [9].

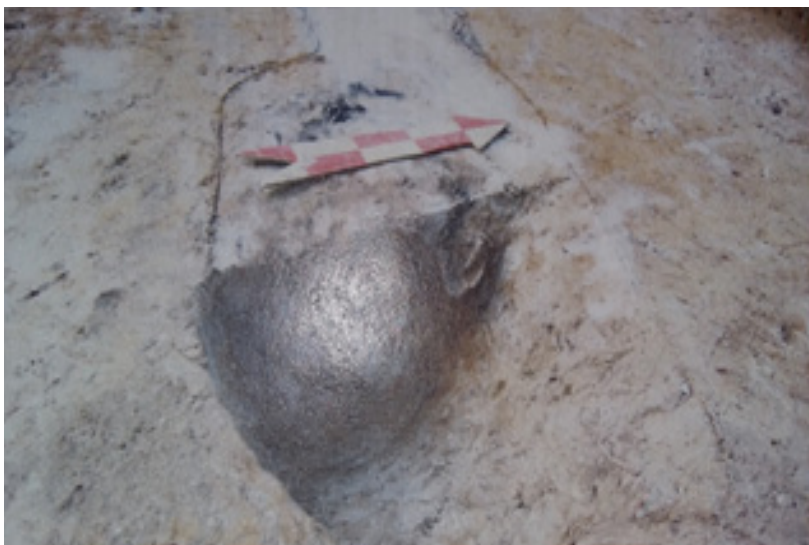


Рис. 6. Городище Островное. Выборка пятна № 1. Вид с ВЮВ

Интересным моментом является то, что на внутренней площадке городища, в пределах раскопа, не был зафиксирован культурный слой как индикатор постоянной жизнедеятельности людей. Исходя из полученных в ходе раскопок материалов, был сделан вывод о том, что городище не являлось оборонительным сооружением. Памятник имел, скорее всего, культовое назначение. А оборонительные сооружения (ров и вал) – освящённую огнём культовую конструкцию, оконтуривающую сакральное пространство, предварительно очищенное огнём горящих брёвен.

Проживающее испокон веков в этих местах таёжное население строило свою жизнь на использовании лесных и водно-болотных ресурсов. Поэтому структура и особенности природных комплексов определяли выборочный характер освоения территории. Кроме того, важнейшее значение в выборе места расположения и организации древних поселений имело состояние

стабильности древних обществ, определяющее силу внутренних и внешних связей.

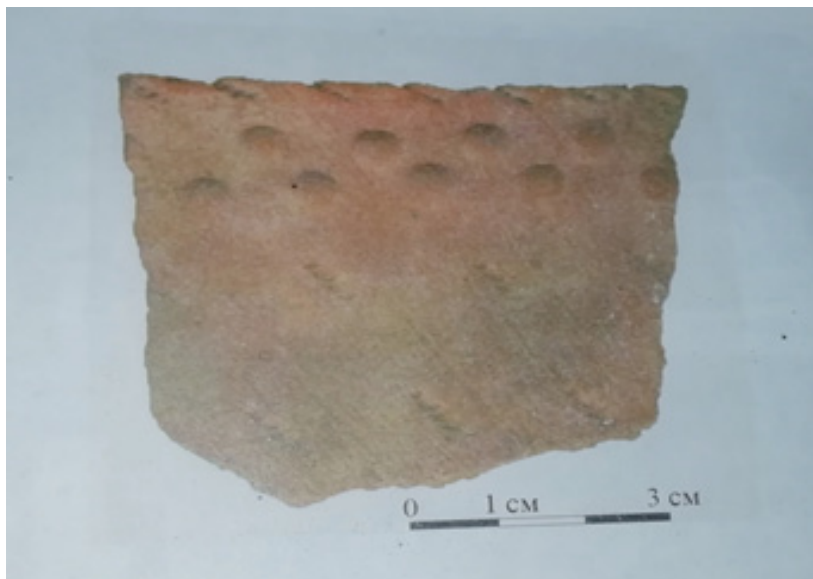


Рис. 7. Городище Островное. Фрагмент керамики

Наиболее ярко выраженное разделение таёжных поселений по ландшафтным характеристикам пришлось на финал раннего железного века – ранее средневековье, когда война «всех против всех» становится важнейшей функцией народной жизни. Более развитые общины грабят и обкладывают данью менее развитые. Это приводит к образованию мощных цитаделей на повышенных участках ландшафта, с одной стороны, и небольших поселений, укрытых в таёжной глуши, – с другой.

Если в обществе периода расцвета археологической культуры наблюдалась политическая стабильность, то активно заселялись берега магистральных водотоков, обширных озёрных систем, таких как берега р. Конда, р. Мулымья, р. Ах, оз. Арантур,

оз. Ранге-Тур. Люди строили торговые взаимоотношения, обменивались товарами.

В период нестабильности в обществе, смены культур таёжные жители искали «укромные» места в стороне от крупных водотоков, в глубине лесных массивов – более надёжные в оборонительном отношении: на высоких моренных холмах, господствующих над прилегающей местностью, на мысах высоких террас. Легко представить, как теснимые сильным противником люди построили на затерянном в болотах высоком останце поселение, насыпали вал, выкопали ров, на валу возвели частокол, навесили мощные ворота, защитив внутреннее пространство поселения...

В особой защите нуждались культовые места, для которых выбирали наиболее скрытые от чужаков и хорошо защищённые участки – такие места, на одном из которых расположено Городище Островное. Прошли сотни тысяч лет, и лишь поросшие лесом высокий вал и глубокий ров хранят тайну некогда живших здесь людей... [9].

Городище Островное расположено в непосредственной близости к тропе «В лесном краю», активно используемой в эколого-просветительских целях. Это позволило расширить тематику краеведческой экскурсии, включив в неё посещение этого интересного археологического объекта. Кроме того, близ научного стационара на высоком участке моренного холма была построена копия одного из оборонных городищ, где посетители территории природного парка могут воочию увидеть, как был устроен быт людей, населявших эту территорию в далёкие времена.

Такое «погружение в историю» позволяет восстановить ускользающую нить, связывающую поколения людей, живших на этой земле в разные эпохи. И приходит осознание ответственности за сохранение природного достояния для будущих поколений.

Литература

1. Югра. Региональный общественно-политический, экономический, историко-культурный журнал. – 2017. – Ноябрь. – С. 2–3.

2. Соболюкова Т. И. Занимательная археология: научно-популярные очерки для школьников. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 71 с.

3. Кардаш С. В., Визгалов Г. П., Кенинг А. В. Монкысь урий – городок XVI–XVII веков на реке Большой Юган (краткие результаты комплексного археологического исследования): Вестник «Археология Севера. Новые открытия». – Сургут – Нефтеюганск: Институт археологии Севера, 2018. – 157 с.

4. Беспалова Т. Л. Роль природных парков в сохранении и оптимальном использовании ресурсов природного комплекса региона // Сборник материалов межрегиональной научно-практической конференции «Роль особо охраняемых природных территорий в экономике, экологии и политике Сибирского региона». – Ханты-Мансийск, 2003. – С. 103–106.

5. Носилов К. Д. У вогулов. – Шадринск: Исеть, 1993. – 47 с.

6. Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тыс. н. э. (Материалы и исследования по археологии. № 58). – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 245 с.

7. Терехин С. А. Технический отчет о проведении изысканий по теме «Анализ историко-культурного потенциала природного парка «Кондинские озера» (I этап)». – Ханты-Мансийск, 2005. – 102 с.

8. Терехин С. А. Отчет о проведении историко-культурных изысканий по теме «Археологические исследования (формирование музейно-экспозиционного комплекса на базе археологического памятника «Городище Островное») на территории природного парка «Кондинские озёра». – Ханты-Мансийск, 2007. – 20 с.

9. Терехин С. А. Отчет о НИР по теме «Изучение историко-культурных объектов и разработка проекта экспозиционно-выставочного комплекса на научном стационаре» в 2008 году». – Ханты-Мансийск: ЮГУ, 2008. – 38 с.

10. Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север. – Тобольск: Губ. Тип., 1910. – Т. II: Географическое описание страны по отдельным географическим районам. – 191 с.

Роль региональной составляющей в системе образования и воспитания современных школьников

И. В. Тимощук,

*МАОУ «Белоярская средняя
общеобразовательная школа № 1»,
г.п. Белый Яр, Российская Федерация*

Т. А. Ярочкина,

*МАОУ «Белоярская средняя
общеобразовательная школа № 1»,
г.п. Белый Яр, Российская Федерация*

Аннотация. В работе рассматривается роль региональной составляющей в системе образования и воспитания современных школьников на основе преподавания спецкурса «Литература и культурные традиции Обь-Иртышского Севера» и учебников-хрестоматий по литературе для 5–9 классов (из опыта работы).

Ключевые слова: региональная составляющая, воспитание, программа, учебник-хрестоматия, цель, духовное и материальное наследие, народы Севера.

*Я Родины себе не выбирал.
Она, как жизнь, даётся от рожденья.
Мне стала вьюжная суровая Югра
Отечеством...*

В. Плесовских

Выражение «единство и многообразие» всё чаще используется для характеристики современного мира. Единство мира проявляется в процессах глобализации, а многообразие сохраняется в культуре разных народов, поэтому в настоящее время всё больше наблюдается рост интереса мировой

общественности к духовному и материальному наследию «больших» и «малых» народов.

В Законе «Об образовании РФ», в соответствии с требованиями Федерального государственного образовательного стандарта и Примерной программы воспитания, определены основные тенденции образования и воспитания подрастающего поколения, одной из задач которых является изучение духовных и культурных традиций многонационального народа России.

Ханты-Мансийский автономный округ расположен в центральной части Западно-Сибирской равнины. Особенность нашей территории связана с тем, что здесь взаимодействуют различные этнокультурные традиции народов, с давних пор населяющих эти земли (русские старожилы, сибирские татары, коренные жители Севера). Именно это является благодатной почвой для воспитания современного школьника.

В муниципальном образовательном учреждении «Белоярская средняя общеобразовательная школа № 1» задачу воспитания школьников педагоги решают посредством интеграции региональной составляющей в учебном и воспитательном процессах.

Главная цель региональной составляющей в образовании – это вхождение учащихся в региональную культурную традицию, в тот особый, уникальный мир, который представляет собой регион, с присущими только ему формами жизнедеятельности, природным и культурным пространством, образом мышления и мироощущения. Неоценимую помощь нам может оказать опыт художников, писателей, путешественников, взявших на себя труд освоения этого уникального мира. Функции литературного краеведения в контексте других типов знания о регионе (географическое и историческое краеведение) в наибольшей степени связаны с формированием локального самосознания, с процессами осмысления окружающей культурной среды и рефлексии над своим местом в этой среде. Любовь к Отечеству

рождается в процессе приобщения к патриотическим ценностям своего места проживания: посёлка или города, района, края.

Исходя из данных предпосылок, учителя литературы МАОУ «Белоярская СОШ № 1» Т. М. Соколова, Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина, В. С. Турлаков, А. И. Сагдеева создали программу спецкурса «Литература и культурные традиции Обь-Иртышского Севера» [1] и учебники-хрестоматии по литературе для 5–9 классов. Учитывая весь предшествующий опыт разработки региональных учебных пособий по литературе в Ханты-Мансийском автономном округе и Тюменской области, авторы предложили своё видение того, какой может быть региональная хрестоматия. В её основе лежат культурологические принципы изучения литературы.

Предметом рассмотрения является уникальная историко-культурная зона Обь-Иртышского Севера, южная граница которой фактически совпадает с границами ХМАО, а северная обозначена полярными морями. Уникальность региона Обь-Иртышского Севера – во взаимодействии различных этнокультурных традиций (ханты, манси, ненцы, селькупы, коми-зыряне, русские). При этом культурное наследие региона едино и целостно при всём его этническом разнообразии; взаимодействие различных этнических традиций – источник богатства и неисчерпаемости культурного потенциала региона.

В связи с этим в программе курса отчётливо реализуется принцип этнокультурного сопоставления. Эффективность подобных сопоставлений обосновывается единством законов традиционной культуры. Практически в каждом разделе курса присутствует материал, отражающий три, на наш взгляд, наиболее значимые для культурного мира региона этнокультурные составляющие: культура угорских народов; культура сибирских татар; культура русских старожилов. Несмотря на то, что основная зона расселения сибирских татар находится южнее границ Обь-Иртышского Севера, авторы сочли необходимым

постоянно учитывать сибирско-татарский культурный элемент. Один из важнейших аргументов – большое количество татар (и вообще тюркоязычного населения), пришедших на Север с поздними волнами миграции.

При составлении программы авторы опирались на следующую схему: от культурной традиции своего конкретного населённого пункта – к культурному миру Тобольского Севера – к культурной традиции Западной Сибири – к культуре России – и наоборот: от культурной истории России – к своему городу или деревне.

Программа спецкурса «Литература и культурные традиции Обь-Иртышского Севера» и учебники-хрестоматии помогают учителям разных предметных областей и обучающимся найти необходимые словесные тексты, справочный материал, историко-культурные обзоры, вступительные статьи к каждому разделу.

Словесные тексты для основного изучения неоднородны и представлены в виде:

- фольклорных текстов (сказки, песни, предания, легенды и т. д.);
- текстов народных устных воспоминаний («история повседневности»);
- образцов народной речи;
- краеведческих описаний, воспоминаний, путевых очерков;
- текстов художественной литературы;
- этнографических описаний и очерков.

Сфера словесности вкупе со словесностью народной (фольклор, бытовая письменность) наиболее адекватно отражают региональный культурный мир во всём внутреннем его разнообразии. В свою очередь, на фоне «жизненного материала» основы региональной культуры становятся более понятными художественными поисками.

Цели курса: знакомство с культурными традициями и особенностями многовекового уклада разных народов,

проживающих на территории Обь-Иртышского Севера; формирование духовной нравственной жизни через воспитание ценностного отношения к Родине, истории, природе и культурному наследию других народов.

В учебнике-хрестоматии «Я слушаю землю» (5 класс) [2] юный читатель откроет для себя символы родной земли, войдёт в удивительный мир сказок и малых жанров устного народного творчества народов Севера, узнает о традиционном укладе жизни хантов и манси.

Учебник-хрестоматия «В диалоге культур» [3] для 6 класса знакомит с древними представлениями разных народов о происхождении мира, об обычаях и верованиях славян, татар и народов ханты и манси.

В учебнике-хрестоматии «Из седых веков...» [4] для 7 класса нашла отражение история освоения Сибири, представленная в виде подборки литературных произведений, историко-культурных статей и изложения разных точек зрения по спорным вопросам.

Учебник-хрестоматия «Стерхи над Югрой» (8 класс) [5] даёт возможность погрузиться в мир леса, тайги, тундры и понять суть взаимоотношений человека с окружающим его миром.

Учебник-хрестоматия «Люди и судьбы» позволит через чтение писем, очерков, исторических документов узнать о Тобольском Севере, о вкладе народов нашего региона в события XX в.

Вся информация, содержащаяся в хрестоматиях, подкреплена иллюстративными рядами, схемами, графическими изображениями, таблицами.

Идея преподавания региональной составляющей успешно реализуется только при соблюдении ряда условий:

1. Использование компетенций, сформированных при изучении региональной составляющей на уровне начальной школы.

2. Выстраивание учебного процесса на основе внутрипредметной преемственности.

3. Выстраивание учебного процесса на основе междисциплинарного характера.

Педагоги уверены, что современный человек может и должен научиться жить в мире смыслов, воплощённых в ландшафте, вещах, хозяйственной деятельности людей, поступках, жестах, словах. Тогда на первом плане будут пласты местной культурной истории, которые чрезвычайно актуальны для самого существования человека в реальности: история культурного ландшафта; история нравов и обычаев народов, населяющих эту землю; история социальных отношений и местных социальных институтов; история хозяйства, промыслов и ремёсел; история вещей; история менталитета (представлений о мире); история имён и фамилий и т. д. Именно эти пласты культурной истории и являются объектом изображения и рефлексии в региональной литературе.

Литература

1. Программа спецкурса по литературе «Литература и культурные традиции Обь-Иртышского Севера». 5–8 классы / Под ред. Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина и др. – ХМАО – Югра, 2009.

2. Я слушаю землю. 5 класс / Под ред. Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина и др. – ХМАО – Югра, 2005.

3. В диалоге культур. 6 класс / Под ред. Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина и др. – ХМАО – Югра, 2005.

4. Из седых веков... 7 класс / Под ред. Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина и др. – ХМАО – Югра, 2005.

5. Стерхи над Югрой. 8 класс / Под ред. Т. П. Антипова, Т. А. Ярочкина и др. – ХМАО – Югра, 2013.

Организация семейного трудового воспитания у обских угров

Р. Х. Шаймарданов,

*Сургутский государственный педагогический университет,
г. Сургут, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, связанные с трудовым воспитанием подрастающего поколения. Труд в экстремальных природно-климатических условиях является основным и единственным источником жизни. Без труда сохранить жизнь и продолжить потомство практически было невозможно. Труд – источник для выживания. Приобщить с малых лет детей к тяжёлому физическому труду становится осознанной необходимостью.

Ключевые слова: обские угры: ханты и манси, уклад семейной жизни, семейная трудовая жизнь, семейное трудовое воспитание.

Тема трудового воспитания у обских угров нами освещена в изданных монографиях [1, с. 102–121; 2, с. 143–152]. Но в них не было возможности более детально остановиться на таком аспекте трудового воспитания у обских угров, как семейное трудовое воспитание.

Удивляет и восхищает организация трудового воспитания у обских угров – ханты и манси, которая сопровождает их уже не одно тысячелетие и продолжает реализовываться и сегодня.

А в чём уникальность? В истории педагогики известно, что трудовое воспитание возникло ещё в первобытном общинном строе как некая необходимость поддержания коллективной жизни. Все трудоспособные члены общины участвовали в этом процессе. Благодаря труду обеспечивали себя питанием, одеждой, жильём (ночлегом), орудиями труда, охоты, рыбной ловли, земледелия

и т. д. Общинный строй основывался на матриархате. На смену приходит патриархат. Появление парной семьи способствовало разложению первобытно-общинного строя. Трудовой процесс плавно переходит к семье и становится источником обеспечения жизнедеятельности самой семьи.

Целью всего процесса воспитания молодого поколения у ханты и манси являлось раннее последовательное включение в бытовую и промысловую трудовую реальность своей семьи и рода. При этом решались две задачи воспитания: 1) подготовка ребёнка с раннего возраста к самостоятельной трудовой жизни, 2) приобщение его к традициям, обычаям, религии, праздникам и обрядам своего народа.

Природно-климатические факторы и условия жизни ханты и манси экстремальные. Конечно, болотисто-таёжный край богат растительностью (флора) и живностью (фауна). Плотность коренного населения невысокая, поэтому происходит естественное воспроизводство северных природных богатств. Обские угры научились гуманно относиться к природе и её богатствам. Заповедь – употреблять в дело, для жизни самое минимальное, не принося ущерб природе, – строго соблюдалась. Ханты и манси занимались четырьмя видами трудовой деятельности:

– Сбор дикоросов. 85 % поверхности Западно-Сибирской равнины – это болота, озёра, речушки, ручейки, речки (притоки реки Оби и Иртыша). Это благодатная природно-климатическая зона, почва для болотной живности. Изобилие влаги даёт возможность росту многих растений, кустарников и деревьев. На болоте поспевают ягоды: ежевика, брусника, голубика, морошка, клюква, грибы и лишайник – ягель. В пищевом рационе ханты и манси они занимают существенное место и разнообразят их пищу. Растёт кедр. Кедровые орехи и грибы – основная пища для белок.

– Охота. Охота для ханты и манси – это основной вид трудовой деятельности. Ещё в юном возрасте молодые парни уже могли охотиться на самого крупного зверя – медведя. Охота является и проверкой себя – насколько ты искусный охотник, и способом самоутверждения.

– Рыболовство. Большое количество озёр, речек, ручьёв, рек богаты рыбными ресурсами. Поэтому рыба заготавливается в любом виде: сушится, коптится, вялится, солится и употребляется в свежем виде.

– Оленеводство. С тех пор, как обские угры одомашнили оленя, оленеводство в жизни ханты и манси стало занимать существенное место. При забое оленя в дело идёт абсолютно всё: шкура для пошива одежды, обуви и укрытия чума; кровь, внутренности и мясо – в пищу, из сухожилий изготавливали нити.

Обские угры сами производят орудия труда и делают это настолько индивидуально, что у одного хозяина не бывает двух одинаковых орудий. Если это ножи, то они непохожие друг на друга. Ножи, нарты, рыболовные снасти, лук и стрелы, различные капканы, охотничьи лыжи и сети – всё это произведения искусства. В этом для них нет равных.

К 5–6 годам родители брали детей с собой в лес или на рыбную ловлю, тем самым привлекая ребёнка к труду, давая ему возможность приобщиться к традиционным занятиям родителей (на первых порах в развлекательно-игровой форме). Что характерно, у манси детей, как только они встали на ноги, родители брали их с собой в лодку на рыбалку, привлекая таким образом к постижению азов рыбной ловли с раннего детства. Отцы, дедушки или старшие братья делают младшим маленькие весла и начинают их обучать управлению небольшой лодкой, приучают к жизни на реке.

Мальчики в семье уже к 10 годам становились самостоятельными охотниками. Причём охотничьи снаряжения они изготавливали собственноручно под присмотром взрослых.

Отцы внушали своим детям самую главную мысль: чтобы стать хорошим охотником, нужно обязательно самостоятельно делать и готовить своё оружие (орудие охоты, снасти). Внушалась установка: охотник все делает сам: стрелу, капкан, нож и т. д.

В 10-летнем возрасте мальчики ставят заборы, гымги, сети, а в 12–14 лет вместе со взрослыми неводят. Мансийские дети отлично знали, когда рыбе нужен покой для воспроизводства потомства, когда рыба по реке поднимается вверх, в каких местах её больше водится, в какие сроки и каким способом её лучше ловить. Основная установка взрослых, родителей в подготовке к жизни детей – смотри и делай, как делаю я.

На Северном Урале дети помогали пасти оленей. Десятилетние дети уже умеют обращаться с оленями: запрягать и распрягать, ездить на нартах, приучены ухаживать за животными. Дети, приобщаясь к оленеводческому труду, хорошо понимали, что кочевая жизнь оленевода требует невероятных физических сил от всех членов семьи в любое время года.

Некая особенность воспитания у ханты и манси – это семейность воспитания. Всё происходило в семье. Понятие «общинность воспитания» занимало не так много места в жизни у этих народов. Только на народных праздниках они могли встречаться и общаться. И то имела место локальность, изолированность.

Обские угры внимательны, они наблюдали за природой, как шить себе из оленьей шкуры малицу, гусь, парку. У народов Севера – верхняя одежда из двух оленьих шкур: мехом внутрь и наружу, в виде рубахи с капюшоном и рукавицами. Малица обеспечивает ханты мобильность, подвижность в движениях. Ведь понятно ханту, даже в жуткий мороз надо выходить к своим оленям, пойти на охоту или на рыбалку. Таковы реалии жизни, надо двигаться, обеспечить себя пищей. Из оленьей шкуры шили себе обувь – кисты, пимы. Обувь из оленьей шкуры может долго использоваться.

Сшивается обувь жилами оленя, которые имеют высокую прочность. Для отделки применяют различные орнаменты, каждый из которых выступает неким заговором, оберегающим человека.

Одежду обские угры шили не только из шкур, меха, а также из рыбьей кожи, крапивного и льняного холста. При изготовлении детской одежды даже использовали птичьи шкурки.

Женщины и зимой, и летом покрывали голову платками. В присутствии мужчин, старших родственников мужа, по обычаю полагалось концом платка закрывать лицо. Бытовали у ханты и манси головные повязки, расшитые бисером.

Волосы не принято было стричь. Мужчины, разделив волосы на прямой пробор, собирали их в два хвоста и завязывали шнуром. Женщины заплетали две косы, украшали их цветным шнурком и медными подвесками. Внизу косы, чтобы не мешали при работе, соединяли медной цепочкой. К цепочке подвешивали кольца, бубенцы, бусы и др. украшения. Ведь процесс изготовления кос был трудоёмким, поэтому девочек обучали ему с малых лет.

Первые миссионерские школы у обских угров появляются в первой четверти XVIII в., а во вторую половину XIX в. – государственные. Традиционное семейное обучение и воспитание как в миссионерских, так и государственных школах по преподаваемым предметам и содержанию очень сильно разнились. В этих школах не было той подготовки, которая нужна была для ведения стойбищной жизни. Не приучались к промысловой деятельности: охоте, рыболовству, разведению оленей, сбору дикоросов. Поэтому коренные жители отдавать детей в такие школы не хотели, они считали, что такая школа отучает детей от жизни на стойбище. Это же продолжалось и после установления советской власти.

Итак, мы рассмотрели семейное трудовое воспитание для обских угров, где ведущим направлением является подготовка молодого поколения к самостоятельной трудовой

жизни. Такая подготовка была предметной, конкретной и практично-деятельностной. «Смотри – как я делаю, повторяй за мной, делай, как я». При таком подходе – повторении действий, последовательности выполнения – операции усваивались более результативно. Этот живой трудовой процесс, в котором подросток, юноша участвовал, был самым результативным и действенным. К существующим светским школам особую надежду северные народы не питали. Есть тысячелетиями проверенная жизнеспособная система семейного трудового воспитания.

Литература

1. Прокопенко В. И., Шаймарданов Р. Х. Этнопедагогика народа ханты. – Новосибирск: Наука, 2014. – 184 с.
2. Прокопенко В. И., Шаймарданов Р. Х. Этнопедагогика народа манси (середина XIX – начало XXI в.). – Новосибирск: Наука, 2018. – 252 с.

Глиняная зооморфная скульптурка с Сутырской IV стоянки в Марий Эл: датировка и интерпретация находки, её западносибирские аналоги

Е. Г. Шалахов,

*ГБУК Республики Марий Эл «Замок Шереметева»,
п. Юрино, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматривается находка глиняной зооморфной скульптурки, сделанная осенью 2006 г. в ходе обследования разрушенной Чебоксарским водохранилищем Сутырской IV стоянки, датированной эпохой энеолита. В коллекции мелкой глиняной пластики, собранной на памятниках Марийского Поволжья, полных аналогий рассматриваемой находке не выявлено. Любопытные аналогии волосовской поделке имеются в материалах западносибирского городища Чича-1. Некоторые зооморфные скульптурки позднеирменского хронологического пласта близки нашей фигурке по своей иконографии и технологическим приёмам формовки изделия.

Ключевые слова: археологический комплекс, городище Чича-1, скульптура малых форм.

Осенью 2006 г. при разведочном обследовании разновременных поселенческих памятников Сутырского археологического комплекса в устье р. Ветлуга (левый приток р. Волги) автором были зафиксированы остатки размытого Чебоксарским водохранилищем энеолитического жилища. Разрушенный объект выявлен на участке дюны, где в 70-е гг. прошлого века В. В. Никитиным была открыта Сутырская IV стоянка раннего этапа волосовской культуры [1, с. 272].

На отмели нами была собрана значительная коллекция каменных и кремневых орудий (скребки разнообразных форм, ножи на отщепках, обломок сверла, листовидные наконечники стрел и т. д.), а также керамика. Кроме фрагментов волосовской (энеолитической) посуды, найдены обломки стенок неолитической керамики. Эпоха неолита представлена на памятнике орнаментированными фрагментами стенок сосудов носителей накольчатой традиции и серией керамических находок с ямочно-гребенчатой орнаментацией. Здесь же – на отмели в 4 м от берега встречены единичные фрагменты древнемарийской лепной и гончарной керамики I–II тыс. н. э. [2, с. 38].

Среди фрагментов позднеэнеолитической ямочно-гребенчатой и раннесредневековой лепной посуды нами поднята скульптурка из хорошо обожжённой глины светло-коричневого цвета, напоминающая сидящего медведя [2, с. 40, рис. 1].

Размеры скульптурки – 3,5×2,6×1,2 см. По-видимому, она лепилась на относительно ровной поверхности из одного комка глины с незначительной примесью песка и кварцевой крошки (последняя могла попасть в тесто керамической поделки случайно). «Спинка» изображённого существа слегка выпуклая, а вогнутое «брюшко» формовалось, скорее всего, нажатием большого пальца руки. Путём растягивания глиняного теста заготовки сформованы продолговатая морда зверя, передние и задние лапы «хозяина леса». Передние лапы (почти овального сечения) умышленно отломаны, скорее всего, в древности. Об этом свидетельствует светло-серый цвет излома и не острые края утраченных лап. Может быть, мы сталкиваемся здесь со следами некоего ритуального воздействия. Задние лапы скульптурки медведя уплощённые. Их умелое изображение передаёт характерную косолапость зверя.

Предварительная датировка найденной скульптурки – эпоха энеолита (середина III тыс. до н. э.).

За шесть десятилетий работ Марийской археологической экспедиции на энеолитических поселениях Ветлужско-Вятского междуречья собрана весьма информативная коллекция глиняной пластики [3, с. 78; 4, с. 30], но прямым аналогий нашей находке в публикациях марийских коллег не найдено.

Наиболее ранним скульптурным изображением медведя является глиняная фигурка, обнаруженная в очаге неолитического жилища на Починковском VII поселении (Юринский район, Республика Марий Эл) с ямочно-гребенчатой керамикой (раскопки В. В. Никитина в 1986 г.) [3, с. 78]. Исследователь датирует скульптурку VI тыс. до н. э. [4, с. 30].

Широкую известность в научной литературе получила находка керамической поделки в виде головы медведя на поселении эпохи раннего металла Мольбище III, изученном А. И. Шадриним при участии В. В. Никитина (стационарные раскопки 1986 г.). Объемное изображение головы хищника из жилища № 1 поселения на острове Мольбищенском выполнено довольно реалистично: круглыми ямками переданы глаза зверя, глубокой бороздкой выделена пасть, очень похоже сформованы округлые невысокие уши [5, с. 78, рис. 6, 1].

Прямые аналогии находке с Сутырского археологического комплекса мы видим в коллекции мелкой пластики, собранной при изучении западносибирского городища Чича-1. Иконографическая манера (схематичность образа) скульптурок зооморфной серии [6, с. 337–338, рис. 2], обнаруженной в ходе раскопок поселенческого памятника позднеирменской культуры, а также технология изготовления предметов мобильного искусства очень близки рассматриваемой скульптурке медведя волосовского времени с Сутырской дюны. Любопытно отметить сходство в приёмах обработки поверхности позднеирменских и волосовской скульптурок, изображающих медведя. Несмотря на значительную разницу во времени и пространстве, у всех скульптурок имеются шероховатости, небольшие наплывы

глиняного теста и следы папиллярных линий пальцев рук [6, с. 334].

Важно заметить, что у скульптурок из хозяйственных ям жилищ «цитадели» позднеирменского времени городища Чича-1 и нашей фиксируется плотная структура и отсутствие трещиноватости, т. е. обжиг изделия всегда предваряла сушка [6, с. 334].

Исследователи городища Чича-1 считают, что западносибирская пластика имеет сакральное значение, а почитание медведя «наводит на мысль о тотемистических проявлениях в обрядовой практике» [6, с. 340].

Культ медведя и его проявления в идеологии и культуре многих племён и народов Евразии, безусловно, остаётся интереснейшей темой исследований для наших коллег. В последние годы появилось немало печатных работ, посвящённых этому вопросу [7, с. 65; 8, с. 46].

Очевидно, глиняная скульптурка медведя из сборов на Сутырской IV стоянке связана с культовой практикой древних обитателей Сутырской дюны. С. В. Большов и Н. А. Большова считают, что часть находок глиняной зооморфной пластики на первобытных поселениях Марийского Поволжья происходит из ритуальных комплексов [9, с. 7], и, скорее всего, многие предметы с изображениями медведя следует соотносить с промысловой магией охотников каменного века.

В заключение отметим, что хороший обжиг скульптурки медведя, происходящей с Сутырского археологического комплекса, может свидетельствовать об изначальном нахождении предмета поклонения возле главного очага жилища или среди прочих votивных даров в ритуальном кострище. Подобный объект с находками пережжённых костей лап медведя, фрагментами жертвенной керамической посуды и кремневым наконечником стрелы открыт на Удельно-Шумецкой III стоянке волосовской

культуры эпохи камня (Юринский район, Республика Марий Эл) [1, с. 277; 10, с. 59–61].

Литература

1. Никитин В. В. Археологическая карта Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола: Изд-во Марий. полиграф.-изд. комбинат, 2009. – 416 с.

2. Шалахов Е. Г. Находка из древнего святилища в устье Ветлуги // Древний и средневековый Крым / Отв. ред. М. М. Чореф. – Нижневартовск: Чореф Михаил Михайлович, 2017. – Вып. 2. – С. 38–41.

3. Никитин В. В. Медно-каменный век Марийского края (середина III – начало II тысячелетия до н. э.). – Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1991. – 152 с.

4. Никитин В. В., Никитина Т. Б. К истокам марийского искусства. – Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2004. – 152 с.

5. Шадрин А. И. Позднеэнеолитическое поселение Мольбище III // Археологические работы 1980–1986 годов в зоне Чебоксарского водохранилища. Археология и этнография Марийского края. Вып. 15. – Йошкар-Ола: МарНИИ, 1989. – С. 67–78.

6. Глиняные скульптурки городища Чича-1 / В. И. Молодин, М. А. Чемякина, Г. Парцингер, О. И. Новикова, Н. С. Ефремова, А. Е. Гришин, Ж. В. Марченко // Исторический опыт хозяйственного и культурного освоения Западной Сибири: сб. науч. трудов / Под ред. Ю. Ф. Кирюшина и А. А. Тишкина. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2003. – Кн. I. – С. 333–340.

7. Березин А. Ю. Культ медведя в археологии Волго-Уралья и его мифологические параллели // Мифология чувашей: истоки, эволюция и культурные взаимосвязи: мат. межрегиональной научно-практической конф. / Сост. А. П. Леонтьев. – Чебоксары: ЧГИГН, 2016. – С. 65–74.

8. Медведь в культурах лесостепной и степной Евразии позднего бронзового века: основные аспекты знаковой нагрузки / В. А. Подобед, А. Н. Усачук, В. В. Цимиданов // Этнические взаимодействия на Южном Урале: мат. VI Всероссийской науч. конф. – Челябинск: Изд-во ОГБУК «Челябинский государственный краеведческий музей», 2015. – С. 46–51.

9. Большов С. В., Большова Н. А. Изображения медведя на археологических предметах и в марийской обрядовой вышивке // Музейный вестник № 1: опыт, поиски, находки. – Йошкар-Ола: Национальный музей РМЭ им. Т. Е. Евсеева, 2007. – С. 5–11.

10. Халиков А. Х. Материалы к изучению истории населения Среднего Поволжья и Нижнего Прикамья в эпоху неолита и бронзы // Труды Марийской археологической экспедиции. – Т. I. – Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 1960. – 188 с.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Владение родным языком у представителей коренных малочисленных народов Севера: социологический анализ на примере г. Сургута

А. А. Галямов,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В данной статье анализируется состояние языковой ситуации среди представителей коренных малочисленных народов Севера, исходя из результатов мониторинговых исследований на примере города Сургута.

Ключевые слова: родной язык, респонденты, коренные малочисленные народы Севера, мониторинг, владение родным языком.

Для коренных малочисленных народов Севера состояние родных языков и сферы их использования воспринимается как важный показатель устойчивости этнической идентичности [1]. Именно родной язык (владение им) является неременным условием существования и развития этноса, необходимым признаком его культурной самобытности.

Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) на протяжении 2019 г. проводился мониторинг по теме «О потребности изучения предметов этнокультурной направленности

в общеобразовательных организациях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры». Исследование проводилось в анкетной форме. В данной статье будет предложен анализ состояния языковой ситуации среди представителей коренных малочисленных народов Севера, исходя из результатов мониторинговых исследований на примере города Сургута.

В рамках исследования была выбрана часть анкет (161 респондент), из них представителей коренных этносов: ханты – 116 (72,0 %), манси – 30 (18,6 %), ненцев – 5 (3,1 %), других национальностей – 10 (6,2 %). Из них: мужчин – 37 (23 %), женщин – 124 (77 %).

Большинство из опрашиваемых респондентов имеют высшее (38,5 %), а также среднее (28,8 %) и среднее специальное образование (27,6 %). По роду занятий мы имеем следующие значения: служащие (26,9 %), работники здравоохранения (9 %), работники образования и науки (6,4 %), работники культуры (5,2 %), работники в сфере традиционных профессий (1,9 %) и др.

Касаясь вопроса уровня владения родным языком, отметим, что владение родными языками может иметь разные значения. Данное обстоятельство проливает свет на проблему актуальности, престижности и статуса самих родных языков. Ответы респондентов из г. Сургута на вопрос «Ваш уровень владения родным языком?» представлены в табл. 1.

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Ваш уровень владения родным языком?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Не владею.	102	63,3
Свободное владение (умею выражать свои мысли, говорю, читаю и пишу)	20	12,4

Пассивное владение (понимаю речь других, но не разговариваю)	18	11,2
Элементарное владение (понимаю речь других и могу использовать простые фразы)	17	10,6
Самостоятельное владение (понимаю речь других, говорю бегло)	4	2,5

Как мы видим, подавляющее большинство опрошенных – 102 человека (63,3 %) – не владеют родным языком, тогда как им свободно владеют только 12,4 % (20 человек). Остальные респонденты имеют разные степени владения: пассивное владение (понимать речь других, но не разговаривать) – 11,2 %, элементарное владение (понимать речь других и использовать простые фразы) – 10,6 %, самостоятельное владение (понимать речь других и говорить бегло) – 2,5 %. В целом 36,7 % респондентов, так или иначе, но в разной степени владеют родным языком.

В связи с тем, что большинство респондентов (63,3 %) не владеют родным языком, необходимо указать в настоящем исследовании основные причины, которые бы объясняли данный факт. Отвечая на вопрос «Если не владеете родным языком, то почему?», 52,5 % респондентов отметили, что их «не научили в детстве», 45,5 % – «нет языковой среды», 25,7 % – «не преподавали в школе». У 5,9 % не оказалось желания владеть родным языком (табл. 2). Из указанных нами причин следует, что семья и школа как значимые институты социализации, а также соответствующая культурная среда в целом являются важнейшими факторами формирования и развития языковых навыков, определяющих, в конечном итоге, и уровень владения родным языком.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Если не владеете родным языком, то почему?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Не научили в детстве	53	52,5
Нет языковой среды	46	45,5
Не преподавали в школе	26	25,7
Нет желания	6	5,9
Другое	6	5,9

Респонденты, владеющие родным языком, используют его в семейном общении (59,5 %), 31 % – при общении с соседями и друзьями, 21,4 % – на работе с носителями родного языка (табл. 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Если Вы владеете родным языком, то в каких ситуациях им пользуетесь?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
В семейном общении	25	59,5
При общении с соседями и друзьями	13	31,0
На работе с носителями родного языка	9	21,4
Другое	8	19

Результаты вопроса «Если будут созданы условия, Вы будете изучать родной язык?» выявили тревожную тенденцию в деле сохранения родного языка у представителей коренных малочисленных народов Севера. Так, 35,8 % респондентов ответили на поставленный вопрос отрицательно, тогда как положительно 32,4 %. Остальные респонденты уточнили свой

положительный выбор: 18,2 % будут изучать родной язык вместе со всеми членами семьи, а 14,2 % – будут его изучать самостоятельно (табл. 4).

Таблица 4

Распределение ответов на вопрос: «Если будут созданы условия, Вы будете изучать родной язык?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Нет	53	35,8
Да	48	32,4
Буду вместе со всеми членами семьи	27	18,2
Буду самостоятельно	21	14,2

Также небезынтересны результаты вопроса «Если от знания родного языка будет зависеть Ваше экономическое и социальное благополучие, Вы будете изучать родной язык?»: 72,4 % ответили на поставленный вопрос положительно и лишь 19,1 % – отрицательно (табл. 5). Из этого можно сделать вывод, что значение родного языка может существенно возрасти при условии использования его в качестве эффективного инструмента, гарантирующего социально-экономическое благополучие его носителей.

Таблица 5

Распределение ответов на вопрос: «Если от знания родного языка будет зависеть Ваше экономическое и социальное благополучие, Вы будете изучать родной язык?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Да	110	72,4
Нет	29	19,1
Другое	13	8,6

В целях сохранения и функционирования родного языка важную роль играют такие средства его распространения, как книги, журналы, газеты, а также радиопрограммы и телепередачи. Отвечая на вопрос «Читаете ли вы газеты, журналы или книги на родном языке?», 79,9 % респондентов ответили отрицательно, 7,8 % отметили отсутствие самой возможности, 6,5 % – читают, но иногда, и лишь 5,8 % опрошенных читают их регулярно (табл. 6).

Таблица 6

**Распределение ответов на вопрос: «Читаете ли вы газеты, журналы или книги на родном языке?» (n = 161),
в % от числа опрошенных**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Не читаю	123	79,9
Нет возможности	12	7,8
Читаю иногда	10	6,5
Да, читаю регулярно	9	5,8

Результаты вопроса «Слушаете ли Вы радиопрограммы или смотрите телепередачи на родном языке?» также выявили отрицательную динамику: 53,6 % – не смотрят и не слушают, 28,1 % – смотрят и слушают, но иногда, 13,7 % – отметили отсутствие самой возможности и только 4,6 % респондентов смотрят и слушают радиопрограммы или телепередачи регулярно (табл. 7). Здесь мы также можем говорить о тревожной тенденции, когда сохранение и функционирование родного языка среди коренных малочисленных народов Севера не может полноценно осуществляться даже при помощи таких средств его распространения, как книги, журналы, газеты, а также радиопрограмм и телепередач.

Таблица 7

Распределение ответов на вопрос: «Слушаете ли Вы радиопрограммы или смотрите телепередачи на родном языке?» (n = 161), в % от числа опрошенных

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Не смотрю и не слушаю	82	53,6
Смотрю и слушаю иногда	43	28,1
Нет возможности	21	13,7
Да, регулярно	7	4,6

Подводя итоги мониторинга по г. Сургуту, следует констатировать отрицательную тенденцию по сохранению родного языка среди представителей коренных малочисленных народов Севера, проживающих в городе Сургуте. Этот факт выражается не только в том, что подавляющее большинство респондентов (63,3 %) не владеет родным языком, но и в том, что треть опрошенных отрицают возможность его изучения при создании соответствующих условий (35,8 %). Также необходимо отметить крайне низкий интерес к таким средствам распространения родного языка, как книги, журналы, газеты, а также радиопрограммы и телепередачи, что в свою очередь может отрицательным образом сказываться на языковой ситуации среди представителей коренных малочисленных народов Севера.

Литература

1. Финно-угорские народы России: вчера, сегодня, завтра / Отв. ред. А.К. Конюхов. – Сыктывкар, 2008. – 272 с.

Статистический обзор публикаций в научном журнале «Вестник угроведения» за 2020 год

С. А. Герасимова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье представлены статистические данные по публикациям в научном журнале «Вестник угроведения» за 2020 год.

Ключевые слова: Вестник угроведения, статистика, публикации, авторы статей, разделы.

Журнал «Вестник угроведения» («Bulletin of Ugric Studies») является научным периодическим изданием, которое издаётся с 2011 г. с периодичностью 4 номера в год. Учредителем и издателем является бюджетное учреждение ХМАО – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (далее – ОУИПИИР). В феврале 2019 г. журнал вошёл в базу Scopus, а в сентябре 2019 – Web of Science.

Основная цель издания – пропаганда фундаментальных и прикладных достижений в области гуманитарных наук и финно-угроведения на территории Российской Федерации и за рубежом.

За 2020 г. опубликовано 79 статей (табл. 1).

Таблица 1

Общее количество опубликованных статей за 2020 год

Раздел	№ 1	№ 2	№ 3	№ 4	Итого
Филология	14	15	17	11	57

История, этнография, археология	5	3	2	5	15
История науки	1	2	1	3	7

Больше всего статей по филологии (72 %). Из них 35 статей по языкознанию, в которых рассматриваются такие разделы языка, как лексика, фонетика, морфология, синтаксис.

В статьях по литературоведению рассматривались произведения Н. И. Коняева, Анастасии Шумиловой, Кузубая Герда, Е. Д. Айпина, Н. Ишуткина, Г. Д. Лазарева, А. Мишариной и Э. Симдяновой, Вадима Гарднера, Алексея Попова, М. И. Новьюхова, П. С. Бахлыкова, А. П. Терешкина, М. М. Бахтина, И. А. Куратова. Рассматривались особенности любовной лирики в современной русской поэзии Мордовии, жанровая природа исторической песни, мордовский эпос «Масторава», особенности художественных переводов саамских поэтов, комическое в удмуртском фольклоре.

Сами по себе статистические данные представляют собой просто цифры. Они повсеместно сопровождают нас по жизни. Для того чтобы эти цифры что-либо значили для обычного человека, они должны быть «оживлены». Статистика как бы рассказывает некоторую историю про данные. Цель данной статьи – изложить историю, состоящую из цифр, в легко понятной, интересной форме.

Согласно таблице 4 количество статей ежегодно уменьшается. Причина заключается в том, что в 2011–2015 гг. принимались статьи небольшого объёма (до 0,5 печатного листа). С 2016 г. объём каждой статьи увеличился (иногда до 2 п. л.). А с 2019 г. принимаются только статьи объёмом до 1 п. л. Неизменным остаётся количество страниц в номере – 200. Если количество статей уменьшалось, то число авторов, наоборот, увеличивается (см. табл. 2). Прежде всего это связано с увеличением статей в соавторстве.

Таблица 2

Количество авторов

Год/ номер	1	2	3	4
2020	29	32	27	25

Некоторые авторы публикуются в журнале систематически (табл. 3).

Таблица 3

Распределение публикаций по авторам

Кол-во статей	Автор	Кол-во статей	Автор
3	Волдина Т. В.	1	Белькова А. Е.
	Киселев А. Г.		Бойко Т. П.
	Попова С. А.		Братчикова Н. С.
2	Бакшеева М. Г.		Бусыгина Л. В.
	Галямов А. А.		Водясова Л. П.
	Гудкова С. П.		Выхрыстюк М. С.
	Исламова Ю. В.		Гайдамашко Р. В.
	Косинцева Е. В.		Головнева Е. В.
	Онина С. В.		Горинова Н. В.
	Пашкова Т. В.		Гуляева Н. И.
	Самойленко В. А.		Дивеев А. В.
	Соловар В. Н.		Дубровская С. А.
	Шеянова С. В.		Дука Н. А.
	Шиянова А. А.		Ермина Н. И.
1	Андреева Л. А.		Зайцева Е. А.
	Антонов Ю. Г.		Зайцева Н. Г.
	Арзамазов А. А.		Зайцева Т. И.
	Арискина Т. П.		Иванова Г. С.
	Бакула В. Б.		Кабаева Н. Ф.
	Беленов Н. В.		Каксин А. Д.

1	Камитова А. В.	1	Пархимович С. Г.
	Карабулатова И. С.		Патроева Н. В.
	Кениг А. В.		Пеллинен Н. А.
	Клементьева Е. Ф.		Пивнева Е. А.
	Ключева М. А.		Поляков О. Е.
	Кондратьева Н. В.		Рагозин О. Н.
	Крижановская Н. Б.		Рагозин Р. О.
	Кудрявцева Р. А.		Родионова А. П.
	Кузина А. В.		Родионова А. В.
	Кузнецова М. Н.		Собольникова Т. Н.
	Кукуева Г. В.		Сподина В. И.
	Куликова И. М.		Степин С. Н.
	Лапокина А. Е.		Стрелкова О. Б.
	Левина Н. Н.		Сурнина Л. Е.
	Ледков В. К.		Тимкин Т. В.
	Леткина Н. В.		Тростина М. А.
	Липс С. А.		Туранов А. А.
	Лукина Н. В.		Уртегешев Н. С.
	Миннихметова Т. Г.		Федосеева Е. Н.
	Молданова И. М.		Федюнева Г. В.
	Молданова Т. А.		Хадынская А. А.
	Мосин М. В.		Худобина О. Ф.
	Мосина Н. М.		Цыпанов Е. А.
	Мочалова Т. И.		Цысь О. П.
	Нахрачёва Г. Л.		Чурсина И. И.
	Нечвалода Е. Е.		Шагапова Г. Р.
Новак И. П.	Шаламова Е. Ю.		
Норманская Ю. В.	Шаронов А. М.		
Олешко В. Ф.	Шаронова Е. А.		
Олешко Е. В.	Ямаева Н. П.		
Осьмухина О. Ю.			

Стоит обратить особое внимание на организации, сотрудники которых публикуются в журнале «Вестник угроведения» (табл. 4).

Таблица 4

Распределение публикаций по организациям

Название организации	Количество публикаций
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)	20
Национальный Исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева (г. Саранск)	16
Институт языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН (г. Сыктывкар)	6
Карельский научный центр РАН (г. Петрозаводск)	6
Югорский государственный университет (г. Ханты-Мансийск)	5
Удмуртский государственный университет (Ижевск)	3
Сургутский государственный университет	3
ООО «НИПИ ЭтноАрхео Центр» (г. Ханты-Мансийск)	3
Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук (г. Ижевск)	2
Научно-исследовательский институт национального образования (г. Ижевск)	2
Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева (г. Саранск)	2
Петрозаводский государственный университет (г. Петрозаводск)	2

Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)	2
Институт филологии СО РАН	2
Тюменский государственный университет (г. Тюмень)	2
Нижевартовский государственный университет (г. Нижневартовск)	2
Институт Европейской этнологии, университет Инсбрука (Австрия)	1
Российский университет Дружбы народов (г. Москва)	1
Институт системного программирования им. В. П. Иванникова РАН (г. Москва)	1
Институт этнологии и антропологии РАН (г. Москва)	1
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова (г. Москва)	1
Институт лингвистических исследований Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)	1
Научный центр социально-экономического мониторинга (г. Саранск)	1
Марийский государственный университет (г. Йошкар-Ола)	1
Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (г. Йошкар-Ола)	1
Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова (г. Хакасия)	1
Мурманский арктический государственный университет (г. Мурманск)	1

Самарский государственный социально-педагогический университет (г. Самара)	1
Институт археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск)	1
Российское общество историков и архивистов (г. Ижевск)	1
Томский государственный университет (г. Томск)	1
Омский государственный педагогический университет (г. Омск)	1
Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева УФИЦ РАН (г. Уфа)	1
Башкирский государственный университет (г. Уфа)	1
НПО «Северная археология-1» (г. Нефтеюганск)	1
Музей Природы и Человека (г. Ханты-Мансийск)	1
Ханты-Мансийская государственная медицинская академия (г. Ханты-Мансийск)	1
Театр обско-угорских народов «Солнце» (г. Ханты-Мансийск)	1

По сравнению с 2019 г. в 2020 г. опубликовано больше статей (табл. 5) и число статей в соавторстве увеличилось (табл. 6).

Таблица 5

Количество статей в журналах 2019 и 2020 гг.

	2019	2020
№ 1	17	20
№ 2	17	20
№ 3	17	20
№ 4	20	19
	71	79

Таблица 6

Распределение публикаций по числу соавторов

	Число соавторов				
	1	2	3	4	5
2019	48	17	4	1	1
2020	53	19	4	2	1

Таким образом, можно сделать вывод, что научный журнал «Вестник угроведения» пользуется большой популярностью среди учёных, начинающих исследователей.

Межэтнические (межнациональные) отношения на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры: на примере Октябрьского района

Л. И. Динисламова,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассматриваются и анализируются социологические исследования межэтнических (межнациональных) отношений на примере населения Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Результаты социологического исследования получены путём анкетирования жителей поселений: Шеркалы, Большой Атлым, Нижние Нарыкары, пгт. Октябрьское Октябрьского района ХМАО – Югры в 2017 г. Межэтнические (межнациональные) отношения на территории исследуемого района являются предметом настоящего исследования, целью исследования является мониторинг и динамика состояния межэтнических отношений среди местного населения.

Ключевые слова: межнациональные (межэтнические) отношения, респонденты, социологическое исследование, Октябрьский район, Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, нация, этнос.

Высшая форма этнической общности – нация, объединение людей, которое образовалось и начало развиваться вместе со становлением конкретного государства. Межэтнические отношения, как видно из определения, это вид отношений между этническими общностями, как правило, между нациями. У нации есть одна особенность – она может быть моноэтнической

или же включать в себя несколько этносов. Практически все современные страны по своему составу многонациональны [1]. Многоэтническая особенность актуальна и для России с её многообразным национальным составом. В сложившихся современных условиях приобретает особую значимость процесс правового регулирования сферы межнациональных отношений.

В последнее время существует зависимость миграционного притока и межэтнической напряжённости от уровня экономического развития конкретного региона и его социальной привлекательности [2, с. 22]. Примером национального единства может служить Ханты-Мансийский автономный округ – Югра, являющийся территорией эффективной реализации государственной и муниципальной политики в области межнациональных отношений. ХМАО – Югре присущи специфические особенности, обусловленные историей образования, национальным составом населения, характерной природной средой и своеобразием климатических условий, состоянием экономического развития, сложившимися традициями и содержанием культурной жизни. В миграционном отношении данная территория достаточно привлекательна. Межнациональное согласие остаётся прочной опорой цивилизационной идентичности и государственной целостности региона. Большинство жителей округа положительно оценивают состояние межнациональных отношений в регионе, это связано с работающими в регионе целенаправленными государственными программами автономного округа «О государственной политике в сфере обеспечения межнационального согласия», долгосрочными целевыми конкурсами, проектами по профилактике экстремизма, гармонизации межэтнических и межкультурных отношений и укреплению толерантности в округе, которые работают в различных социально-культурных сферах, обществах, организациях и прочее. В ряде этих программ

формируются проекты, направленные на предупреждение фактов националистического или религиозного экстремизма в регионе.

В настоящей статье рассматриваются и обобщаются результаты проведённого социологического исследования сотрудниками бюджетного учреждения Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (г. Ханты-Мансийск) в 2017 г. на примере Октябрьского района ХМАО – Югры. С целью мониторинга состояния межнациональных отношений был проведён социологический опрос с использованием анкетных данных, где вопросы были направлены на выявление количественно-качественных характеристик объекта и предмета исследования. Метод опроса относится к разряду «количественных» методик сбора первичных данных.

Октябрьский район располагается на западе в центральной части ХМАО – Югры – административно-территориальная единица и муниципальное образование Югры с административным центром – рабочим посёлком Октябрьское. Промышленность района представлена традиционными отраслями – лесозаготовка, лесопереработка, рыбодобыча и рыбообработка, а также отраслями, история развития которых на территории Октябрьского района сравнительно небольшая, – разведка недр и добыча нефти, но именно эта отрасль имеет преимущества при концентрации миграционной сферы населения, с чего следует приток мигрантов. На территории района проживают в городских и сельских поселениях чуть более 28 тысяч населения [3]. В опросе исследования приняло участие 85 человек из таких поселений, как Шеркалы, Большой Атлым, Нижние Нарыкары, пгт. Октябрьское. Следует отметить, что эти сельские поселения Октябрьского района на законодательном уровне внесены в перечень труднодоступных и отдалённых местностей ХМАО – Югры, а также в перечень территорий компактного проживания коренных малочисленных народов

Севера [4], численность ханты в Октябрьском районе – 1 897 человек, манси – 523 человека, ненцы – 22 человека. Наряду с этим, в Октябрьском районе реализуются окружные программы по социально-экономической помощи представителям КМНС, которые направлены на их укрепление и развитие, что немаловажно для гармонизации в сфере обеспечения межнационального согласия.

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос о своей национальности
(n* = 85 % от числа опрошенных)**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Ханты	41	47,7
Манси	16	18,6
Русские	25	29,1
Татары	2	2,3
Коми	1	1,1
нет данных	1	1,2
Итого	85	100

*n – число респондентов

Согласно таблице 1, основной состав принявших участие в социологическом опросе – представители коренного населения ханты, что составляет 47,7 % от всех опрошенных, 29,1 % опрошенных составляют русские; 18,6 % – манси, остальные национальности составили 3,4 % (татары, коми) и никак не обозначил свою национальную принадлежность 1 человек.

Таблица 2

Возраст респондентов

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа Опрошенных
до 20 лет	1	1,2

21-30 лет	10	11,7
31-40 лет	24	27,9
41-50 лет	18	21
51-60 лет	18	21
61 и старше	14	17,2
Итого	85	100

Как свидетельствует таблица 2, возраст относительного большинства участников опроса (27,9 %) находится в промежутке от 31 до 40 лет, равное количество ответивших участников (по 21 %) возраста от 41 до 50 и от 50 до 60 лет. Старше 60 лет оказалось 17,2 % от опрошенных респондентов. Молодой контингент участников от 21 до 30 (в том числе до 20 лет) в общей совокупности составил 11 человек.

Согласно данным соцопроса, сфера деятельности участников различна, людей, находящихся на пенсии, оказалось наибольшее количество – 23 человека; работников образования и науки – 13 человек; 10 человек – это работники культуры; служащих – 8 участников; не заняты никакой сферой деятельности – 9 человек; 8 человек – работники в сфере традиционных профессий (рыбак, охотник, оленевод и пр.); 1 человек обозначил себя студентом; вариантом ответа «Другое» воспользовались 13 человек.

Отвечая на вопрос, непосредственно относящийся к предмету темы исследования, «Насколько проблемы межэтнических отношений являются важными для современной России?», было отмечено, что наибольшая часть респондентов (44,7 %) считает проблемы важными, но не главными для страны. 23,5 % опрошенных согласились с ответом о первостепенности данной проблемы межэтнических отношений. Незначимой данную проблему обозначили 14,1 % от числа опрошенных. Никак не обозначили своё мнение (нет данных) 17,7 % от числа ответивших на поставленный вопрос.

При ответе на вопрос *«Имеет ли значение национальность человека?»* ответы респондентов распределились следующим образом: *«личные качества человека важнее его национальности»* – с этим утверждением согласились 57,6 % от числа опрошенных; 18,8 % отметили для себя утверждение *«национальность во многом определяет личные качества человека»*; количество согласившихся с высказыванием *«о значимости нации для человека, но только по отношению к некоторым национальностям»* составило 10,6 %; затрудняются с ответом 7,1 % респондентов и никак не обозначили своё мнение в данном вопросе 5,9 % (нет данных) от общего количества опрошенных. В ответах об отсутствии толерантности (вопрос *«К каким национальностям Вы испытываете наибольшую неприязнь?»*) к уже предложенным примерам национальностей ответ *«нет данных»* был самым популярным, что составило 88 % от всех респондентов. Вследствие чего можно сделать предположение, что в Октябрьском районе доминирует толерантность, а процент нетерпимости очень мал.

Наибольшая часть респондентов при ответе на вопрос *«Испытываете ли Вы неприязнь к каким-либо национальностям, проживающим на территории ХМАО – Югры?»* высказалась, что не испытывают неприязни, что составило 70,6 % от числа всех опрошенных. 15 % отметили, что всё-таки испытывают неприязнь к другим национальностям, затруднились с ответом 10,9 % (нет данных) респондентов и вариант *«и да, и нет»* обозначили 3,5 % от всех опрошенных.

Далее для респондентов, считавших себя менее терпимыми к другим национальностям, были предложены ответы-рассуждения, приведённые ниже в таблице 3. Оценка своего согласия / несогласия с предложенными суждениями (*«согласен»*, *«скорее согласен»*, *«скорее не согласен»*, *«не согласен»*) показывает, какого рода причины могли послужить для появления нетерпимости.

Таблица 3

**Распределение ответов на вопрос
«Почему Вы испытываете неприязнь
к представителям иных национальностей?», n* = 85**

№	Ответы (причины) Степень согласия	Согла- сен	Ско- рее со- гла- сен	Ско- рее не со- гла- сен	Не со- гласен	Нет дан- ных	Ито- го:
1	Они ведут себя оскорбительно по отношению к людям нашей национальности.	10	2	0	8	65	85
2	Они не уважают наши обычаи и традиции.	14	0	1	6	64	85
3	Ими совершается большинство преступлений.	11	2	1	5	66	85
4	Они способствуют развитию коррупции, стремятся всё решать через своих родственников, земляков, друзей и т. п.	12	4	2	5	62	85
5	Они не чувствуют благодарность за то, что живут на нашей территории.	15	3	0	5	62	85

6	Они люди чуждой мне религии.	12	1	2	6	64	85
---	------------------------------	----	---	---	---	----	----

*n – число респондентов

Согласно данным таблицы 3 можно отметить, что процент согласившихся респондентов с предложенными суждениями крайне мал.

Анализируя результат социологического исследования, приходим к выводу, что на территории Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры мероприятия, реализуемые и направленные на укрепление взаимопонимания между представителями разных национальностей, способствуют сохранению стабильной ситуации в сфере межнациональных (межэтнических) отношений.

Литература

1. Осипова Л. Б. Современное состояние межнациональных отношений в Ханты-Мансийском автономном округе // Современные этнические процессы на территории Центральной Азии: проблемы и перспективы: электрон. науч. журн. – 2019. – № 3. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/sovremennoe-sostoyanie-mezhnatsionalnyh-otnosheniy-v-hanty> (дата обращения: 03.11.2020).

2. Попков Ю. В. Этносоциальные процессы в Сибири: актуальные вопросы теории и практики // Новые исследования Тувы: электрон. науч. журн. – 2016. – № 2. – С. 5–31. – Режим доступа: https://www.tuva.asia/journal/is-sue_30/8672-popkov.html (дата обращения: 08.11.2020).

3. Общие сведения о районе // Официальный сайт Октябрьского района. Ханты-Мансийский автономный округ – Югра. – Режим доступа: <http://oktregion.ru/about/o-rayone/obshchie-svedeniya/> (дата обращения: 13.11.2020).

4. О перечне труднодоступных и отдалённых местностей и перечне территорий компактного проживания коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре // Сайт «Коренные малочисленные народы» Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. – Режим доступа: <https://kmns.admhmao.ru/dokumenty/hmao/300572> (дата обращения: 16.11.2020).

**К вопросу о синхронизации
социально-экономического развития
регионов России
(на примере Республики Саха (Якутия))**

А. С. Иванова,
*Российский государственный
педагогический университет им. А. И. Герцена,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация*

Аннотация. Инвестиционные ресурсы выступают в роли основополагающего источника развития региональной экономики, обеспечения темпов социально-экономического роста. Перемены в количественных соотношениях инвестиций оказывают влияние на значения большинства показателей социально-экономического развития, в том числе на объём общественного производства и занятости, развитие отраслей и сфер производства. В статье рассматривается проблема дифференциации субъектов нашей страны по уровню социально-экономического развития, от которого в прямой зависимости находится уровень экономической безопасности Российской Федерации в целом на примере Республики Саха (Якутия).

Ключевые слова: рыночная экономика, дифференциация регионов, синхронизация социально-экономического развития, Республика Саха (Якутия).

В настоящее время требуется активная государственная политика, направленная на преодоление (уменьшение) дисбаланса в социально-экономическом развитии регионов страны. Основной целью политики является поддержание положительных показателей в развитии предметов, систематическое выявление и устранение проблем. Одним из важных моментов в управлении регионом является определение различных территориальных

диспропорций и их учёт, поскольку они увеличивают изменчивость и неопределённость социально-экономических условий. Поэтому задача властей состоит в том, чтобы уменьшить или устранить негативные последствия дисбаланса в регионе и найти механизмы, которые могут уменьшить различия между регионами [1, с. 27].

К общим мероприятиям, реализуемым в целях повышения уровня синхронизации социально-экономического развития регионов, относятся:

– создание условий для развития высококвалифицированных кадров (специалистов из своего региона) (создание научных и инженерных школ на базе крупных предприятий, внедрение системы непрерывного образования, реализация программ подготовки и переподготовки для высококвалифицированных кадров, а также привлечение иностранных специалистов и студентов);

– создание системы защиты интеллектуальной собственности (введение единого реестра интеллектуальной собственности в регионе, поощрение предприятий к сертификации в соответствии с международными стандартами качества);

– обеспечение прозрачности социально-экономической политики путём обновления нормативно-правовой базы;

– разработка и применение экологических норм в процессе социально-экономического развития региона и инструментов поддержки в области сертификации продукции.

Основными мероприятиями, реализуемыми в рамках высокотехнологичного режима развития регионов в рамках синхронизации развития, могут быть:

– программы государственной поддержки технического перевооружения предприятий регионов (частичная или полная в зависимости от отрасли предприятий, состояния и потенциальной эффективности от деятельности) путём

проведения исследования уровня технической оснащённости предприятий;

– дорожные карты по переходу промышленных предприятий на использование современных энергосберегающих технологий;

– информационно-коммуникационные пространства, связывающие предприятия и органы власти с целью оказания государственной помощи предприятиям в техническом оснащении;

– содействие передаче технологий (развитие системы выдачи лицензий; стимулирование взаимодействия науки и промышленности со стороны государства, привлечение прямых иностранных инвестиций);

– формирование информационно-коммуникационных пространств для взаимодействия всех участников инфраструктуры региона (организация круглых столов и выставок), а также для взаимодействия с международными компаниями;

– поддержка инновационных проектов, направленных на повышение эффективности приоритетных направлений деятельности региона;

– разработка нормативно-правовой базы, стимулирующей создание и развитие малых и средних предприятий (МСП) в научно-технической сфере (создание системы грантов, инфраструктуры для обеспечения венчурного финансирования, юридической и информационной поддержки МСП); участвует в разработке и / или коммерциализации инновационных продуктов и услуг, введении «налоговых каникул» по налогу на прибыль для новых МСП, реализации их деятельности в рамках приоритетных высокотехнологичных направлений развития региона и т. д.);

– создание и развитие промышленных зон (разработка и реализация программ по предоставлению налоговых льгот);

– проведение исследований для выявления потенциально привлекательных направлений инновационного развития;

– осуществление взаимодействия с регионами, добившимися успеха в отдельных областях, с последующей реализацией совместных проектов, обменом опытом, кадрами и т. д. [2, с. 115].

Существует несколько причин региональной социально-экономической поляризации в России:

1. Определённый переход к рыночной экономике от командной и административной; наличие неоднородного российского экономического пространства, существенные негативные явления в регионах с высокой концентрацией производства, которые в нынешних рыночных условиях не подходят, а также дисбаланс цен, связанный с их либерализацией, не упростили процесс перехода и привели к увеличению различия в уровне жизни между регионами.

2. Создание реального федерализма, который непосредственно связан с разделением функций, полномочий и компетенций в социально-экономической сфере между уровнями власти, является довольно сложным и остаётся неполным, препятствуя формированию единого социально-экономического пространства.

3. Преодоление последствий экономического кризиса, которые проявляются в уменьшении объёмов производства, уменьшении притока инвестиций, росте безработицы и инфляции, прямом снижении реальных доходов, расслоении общества; кризис имеет важные региональные особенности и носит универсальный характер [3, с. 136].

Вопросы, направленные на уменьшение расслоения уровней регионального социально-экономического развития, часто необходимо решать посредством межправительственных взаимоотношений в ущерб другим инструментам влияния на изменения в региональном социально-экономическом развитии.

Исходя из мировой практики, эта схема регулирования регионов может продуктивно использоваться только при

непрерывном развитии экономических процессов и основана на использовании огромных бюджетных средств, недостаток которых снижает способность управлять региональными ресурсами.

Для этого нам необходимо оптимальное изменение комплекса экономических отношений в регионах, повышение эффективности развития субъектов за счёт снижения критичности региональных кризисных социально-экономических ситуаций. Повысить эффективность регионального развития можно за счёт внедрения механизма сглаживания региональной социально-экономической поляризации, для этого вам необходимо осуществить:

1. Анализ социально-экономического потенциала региона, целью которого является выявление несоответствий и возможностей роста экономики, которые не используются, для дальнейшего обоснования стратегических вариантов регионального социально-экономического развития.

2. Определение уровней регионального развития.

3. Установление целей и задач механизма выравнивания различий между уровнями развития.

Смысл механизма преодоления поляризации и стратификации состоит в том, чтобы изменить региональную политику, от способов временного ослабления региональной асимметрии, основанной главным образом на территориальном перераспределении ресурсов, до путей, основанных на региональном развитии, основанном на их собственных возможностях.

Основные направления стимулирования развития внутреннего потенциала регионов определяются на основе результатов анализа регионов, целей и задач механизма.

4. Поддержание необходимого уровня регионального развития.

Чтобы выровнять уровни социально-экономического развития регионов, необходимо обратить особое внимание на следующие важные направления:

1. Формирование необходимой рыночной инфраструктуры, отвечающей требованиям рыночной экономики.

2. Повышение конкурентоспособности продукции современных предприятий.

3. Радикальная трансформация инвестиционного и предпринимательского регионального климата:

– создание условий для повышения инвестиционной привлекательности регионов;

– защита отечественного производителя товаров, не исключая системы государственного заказа;

– формирование высокоэффективных механизмов перевода средств в производственный сектор;

– образовательная инновационная инфраструктура.

4. Увеличение региональных финансовых ресурсов.

Проблема преодоления межрегиональных дисбалансов должна решаться на основе принципиально иного подхода. Национальная экономика сегодня должна формироваться как целостная система и целостность экономик регионов и Центра.

Надёжная стратегия развития государства требует органического включения регионального аспекта, который будет служить выражением экономических интересов регионов [4].

Полное устранение неравенства регионов и их синхронизация на сегодняшний день в силу ряда определённых причин невозможны, но чрезмерная социально-экономическая поляризация усложняет экономическую и политическую ситуации в стране. Поэтому стоит ориентироваться именно на «сглаживание» регионального расслоения, выравнивание экономических и социальных условий функционирования региональных систем и условий жизни населения.

Инвестиционные ресурсы выступают в роли основополагающего источника развития региональной экономики, обеспечения темпов социально-экономического роста. Перемены в количественных соотношениях инвестиций оказывают влияние на значения большинства показателей социально-экономического развития, в том числе на объём общественного производства и занятости, развитие отраслей и сфер производства. Обеспечивая накопление основных фондов, производственного потенциала, инвестиции непосредственно влияют на текущие и перспективные результаты хозяйственной деятельности и, как следствие, на степень дифференциации субъектов нашей страны по уровню социально-экономического развития, от которого в прямой зависимости находится уровень экономической безопасности Российской Федерации в целом.

Использование ограниченных финансовых ресурсов должно происходить с максимальной эффективностью, поскольку направление средств в морально устаревающие средства производства и технологии не даст планируемого экономического эффекта. Нерациональное использование инвестиций повлечёт за собой исключение из оборота части ограниченных ресурсов и вследствие этого не даст запланированного уровня социально-экономического развития территорий нашей страны. Эффективность использования инвестиций имеет определяющее значение для экономики: рост объёмов инвестирования без достижения необходимого уровня эффективности не ведёт к стабильному экономическому росту, обеспечивающему сглаживание диспропорций в социально-экономическом развитии регионов нашей страны.

Самый крупный по площади субъект РФ – Республика Саха (Якутия), которая включает в себя обширную материковую часть и Новосибирские острова, общая площадь республики 3,1 млн км. Больше 40 % территории республики расположено за Северным полярным кругом. Существенную часть Республики Якутия

занимают горы, нагорья и плоскогорья. В Якутии около 700 тыс. рек общей протяжённостью около 2 млн км, что открывает широкие перспективы использования водных ресурсов. В республике применяются три часовых пояса. Республика Саха является частью Дальневосточного федерального округа.

В Якутии проживает более 964,3 тыс. чел. Республика многонациональна, здесь среди населения насчитывается более 120 национальностей. Большинство населения республики составляют якуты (49,9 %) и русские (37,8 %), также вполне многочисленны эвенки (2,2 %), украинцы (2,2 %), эвены (1,6 %) и татары (0,9 %).

В 2019 году, по предварительным данным, в среднем на душу населения показатель составил 40 102,8 рубля в месяц, что выше данных 2010 г. на 73,7 %, 2018 г. – на 3,0 %.

Главными направлениями промышленности республики являются перерабатывающая (ювелирная, гранильная, нефтегазоперерабатывающая, производство строительных материалов), добывающая (золото, алмазо-, нефте-, угле-, газодобывающая), топливно-энергетический комплекс (производство энергоносителей), лёгкая (кожевенно-обувная, пушно-меховая, пищевая, лесная промышленность и судостроение).

В сельском хозяйстве можно выделить оленеводство, животноводство, коневодство, овощеводство, рыбный промысел, сбор ягод и иных даров природы.

В 2018 г. в республике, несмотря на трудную внешнеэкономическую и внешнеполитическую ситуацию, получены положительные темпы роста основных макроэкономических показателей. Показатели темпов роста экономики того года в Якутии стабильно превышали средние по России.

В Дальневосточном федеральном округе Республика Саха лидирует в производстве валового регионального продукта, в 2018 году доля ВРП составляла 23,1 %.

Якутия по уровню производства валового регионального продукта на человека занимала (по состоянию на 2018 г.) четвертое место по Дальневосточному федеральному округу после Магаданской, Сахалинской областей и Чукотского автономного округа и девятое место в России.

В структуре валового регионального продукта половина приходится на добычу полезных ископаемых. Рост промышленного производства в январе – декабре 2019 г. обусловлен положительной динамикой по виду экономической деятельности «добыча полезных ископаемых» – 103,3 %. Якутия специализируется на горнодобывающей промышленности. Добыча золота, алмазов и угля остаётся основной отраслью хозяйства.

Снижение наблюдалось по видам деятельности «обрабатывающие производства» – 93,5 %, «обеспечение электрической энергией, газом и паром; кондиционирование воздуха» – 97,6 %, «водоснабжение, водоотведение, организация сбора и утилизации отходов, деятельность по ликвидации загрязнений» – 89,4 %.

В республике в течение 2010–2019 гг. наблюдался рост индекса промышленного производства, при этом показатель ежегодно был выше, чем среднероссийский. В январе – декабре 2019 года в Республике Саха (Якутия) промышленное производство сравнительно к предыдущим годам выросло на 2,2 %.

По объёмам внешнеторгового оборота Республика Саха занимает третье место в Дальневосточном округе. Больше половины от общего объёма экспорта товаров республики (53,7 %) было направлено в Бельгию, 11,3 % – в Израиль, 13,6 % – в Индию и 9,8% в Китай. Главным импортером Республики Саха является Китай, далее идут США (15,1 %), Беларусь (7,9 %), Япония (6,7 %) и Корея (5,5 %).

Прежде чем рассмотреть развитие альтернативной энергетики в Якутии, обозначим, почему выгодно использовать

альтернативные источники энергии именно в этой республике, и дадим общую характеристику энергосистемы Якутии в целом.

В Якутии очень активное солнце, поэтому можно утверждать, что развитие солнечной энергетики в республике имеет весьма высокий потенциал. В Якутии определили 58 мест для размещения солнечных электростанций.

Ставка на солнечную энергетику оправдана, так как множество потребителей электро- и теплоэнергии на севере республики, в труднодоступных местностях, предполагает сложнейшую многоэтапную схему доставки топлива. В республике 125 дизельных электростанций, куда ежегодно завозится около 70 000 т дорогостоящего топлива. Главная проблема – высокие затраты на содержание локальной энергетики и ежегодный рост тарифов на электроэнергию. Использование возобновляемых источников энергии позволит серьёзно сократить объёмы завоза дизтоплива и вредных выбросов в атмосферу, уменьшить время работы действующих электростанций или закрыть часть мощностей. Но сейчас альтернативные энергоисточники можно развивать только с помощью сторонних инвесторов [4].

Однако не стоит забывать про полярную ночь: возможности солнечной энергетики здесь ограничены. Поэтому целесообразно совмещать 3 вида генерации: традиционную, ветряную и солнечную энергетику.

В Республике Саха введены в действие 19 солнечных электростанций, которые суммарно производят 1,6 МВт мощности. Экономия дизельного топлива солнечными электростанциями в 2019 году составила 300 тонн стоимостью 17 млн рублей.

Далее перейдём к анализу современного состояния альтернативной энергетики Республики Саха, её ближайшим перспективам, а также на основе проведённого исследования сформулируем мероприятия для дальнейшего развития.

На сегодняшний день внедрение альтернативных источников энергии в Республике Якутия возможно только с привлечением сторонних инвесторов. Сейчас реализуется ряд таких проектов.

В посёлке Тикси осуществляется проект строительства ветродизельного комплекса общей мощностью 3,9 МВт. Проект реализуется в рамках подписанных документов между Республикой Саха (Якутия), ПАО «РусГидро» и Организацией по разработке новых энергетических и промышленных технологий Японии. В июле 2019 г. Республика Саха (Якутия) и группа компаний «Хевел» подписали Соглашение о сотрудничестве в сфере электроснабжения изолированных населённых пунктов республики за счёт строительства автономных гибридных энергоустановок на базе солнечной энергии.

Вместе с тем работа возобновляемых источников энергии в комплексе с дизельными электростанциями лишь позволяет сократить объём потребления дизельного топлива. Полностью отказаться от завоза топлива благодаря строительству ВИЭ невозможно.

Две трети территории республики относится к децентрализованной зоне энергоснабжения, на которой проживает менее 100 тысяч человек, – это так называемый Северный энергорайон, включающий арктические и северные районы Якутии. Здесь основным источником электроэнергии являются изолированно работающие локальные дизельные электростанции.

В зоне централизованного энергоснабжения расположены Центральная, Западная и Южная Якутия. Здесь генерация электроэнергии осуществляется крупными станциями – Каскадом Вилюйских ГЭС на Западе, ЯГРЭС-1 и ЯГРЭС-2 в Центре и Нерюнгринская ГРЭС на Юге.

Запуск первой очереди ЯГРЭС-2 стал важнейшим событием для республики, ввод новых мощностей существенным

образом повысил надёжность энергоснабжения Центрального энергорайона региона, в том числе столицы республики города Якутска. Запуск первой очереди был необходим для создания резерва электрической мощности, а также замещения выбывающих мощностей Якутской ГРЭС, чьё оборудование выработало нормативный срок эксплуатации, обеспечивающей более 90 % потребления электроэнергии девяти районов республики (население более 500 тыс. человек) и более 50 % теплотребления г. Якутска.

Возобновляемые источники энергии (ВИЭ) в связи с высокой капиталоемкостью на сегодняшний день и ближайшее будущее наиболее эффективно могут применяться только в зоне децентрализованного электроснабжения.

Основной целью использования возобновляемых источников энергии является сокращение затрат дизельного топлива и, как следствие, снижение затрат на его применение и завоз. У Якутии есть огромный потенциал возобновляемых энергетических ресурсов, это даёт возможность эффективно использовать ВИЭ на объектах автономной энергетики. Поэтому использование в Республике Саха альтернативных источников энергии действительно очень актуально.

На 2019 г. в республике функционировал 21 возобновляемый энергоисточник суммарной мощностью 1 654 кВт, из них: одна ветряная электростанция (ВЭС) мощностью 40 кВт и двадцать солнечных электростанций (СЭС) общей установленной мощностью 1 614 кВт.

На перспективу до 2020 г. ПАО «РАО ЭС Востока» планирует установить на территории республики порядка 50 МВт мощности возобновляемых источников энергии, из них 41,7 МВт солнечных электростанций и 8,25 МВт ветроэнергетических станций.

Прогноз дальнейшего развития энергетики Якутии на основе альтернативных источников энергии базируется на инвестиционных планах АО «Сахаэнерго» и ПАО

«Якутскэнерго», которые отличаются от прогноза ПАО «РАО ЭС Востока» значительно меньшим вводом мощностей: за рассматриваемый период они составят 2,11 МВт.

Солнечных электростанций планируется ввести 17 шт. общей установленной мощностью 1,21 МВт. Мощность одной СЭС разнится в существенно больших пределах: от 20 до 400 кВт. Солнечные электростанции предполагается разместить в улусах, электроснабжение которых осуществляют АО «Сахаэнерго» и Центральные электрические сети ПАО «Якутскэнерго».

Подводя итог, очевидно значительное развитие альтернативной энергетики в Республике Якутия.

Таким образом, основными рекомендациями по синхронизации социально-экономического развития регионов России являются:

- реализация согласованной политики социально-экономического развития регионов нашей страны;
- поощрение федеральных программ социально-экономического развития, охватывающих большинство регионов России;
- разработка и введение налогового правила, по которому обеспечивается равномерное получение налогов на всей экономической территории государства и др.

Литература

1. Ермакова Ю. С. Взаимозависимость показателей налогового потенциала и уровня экономического развития региона // Финансовая аналитика: проблемы и решения. – 2018. – № 42 (324). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimozavisimost-pokazateley-nalogovogopotentsiala-i-urovnya-konomicheskogo-razvitiya-regiona> (дата обращения: 10.11.2020).
2. Васильева О. П. Формирование стратегии инновационного развития региона // Нива Поволжья. – 2019. – № 3 (44). – Режим

доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/formirovanie-strategii-innovatsionnogo-razvitiya-regiona> (дата обращения: 10.11.2020).

3. Седых Н. В., Корпош Е. М., Гончарова Е. С. Причины социально-экономической поляризации регионов России // Экономика и современный менеджмент: теория и практика: сб. ст. по матер. LIV–LV междунар. науч.-практ. конф. № 10–11 (53). Часть II. – Новосибирск: СибАК, 2017. – 113 с.

4. Магомедов Р. М., Гашимова И. Ю. Методологические подходы к государственному регулированию регионального развития // РППЭ. – 2019. – № 8 (82). – 14 с.

5. Якутия в цифрах: налоговые доходы бюджета // Вести Якутии. 13.02.18. – Режим доступа: <http://www.vesti14.ru/2018/02/13/yakutiya-v-tsifrah-nalogovye-dohody-byudzheta/> (дата обращения: 27.04.2018).

6. Наш приоритет – включать месторождения в оборот // Политика/власть // Газета «Ведомости». – Режим доступа: <https://www.vedomosti.ru/politics/characters/2018/01/28/625821-nash-prioritet-vklyuchat-mestorozhdeniya-oborot> (дата обращения: 27.10.2020).

Динамика численности коренных этносов Уральского Севера¹

В. Г. Логинов,

*Институт экономики УрО РАН,
г. Екатеринбург, Российская Федерация*

Аннотация. В статье рассмотрены показатели изменения численности коренных малочисленных народов Уральского Севера, охватывающие период с 1926 по 2010 г. Выполнен ретроспективный анализ их воспроизводства в постсоветский период. Выявлены региональные и национальные особенности и причины, обусловившие изменения в численности этих народов.

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, Уральский Север, динамика численности, национальный состав, метисация.

В состав Уральского Севера входят Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, территория которых является исторической родиной коренных малочисленных народов Севера (КМНС) – ненцев, ханты, манси, селькупов.

Приполярная перепись 1926–1927 гг. выявила в примерных границах Уральского Севера по административному делению на 1 января 1927 г. 27,6 тыс. чел. представителей малочисленных народов Севера. С момента этой переписи можно проследить динамику численности коренного населения (табл. 1).

Последняя Всесоюзная перепись населения (1989 г.) зарегистрировала здесь 52,1 тыс. чел., Всероссийская перепись

¹ Статья подготовлена на основе исследований, финансируемых в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института экономики Уральского отделения Российской академии наук на 2020–2022 гг.

2010 г. – 72,9 тыс. чел. (около 30 % от общей численности КМНС в РФ) (табл. 1).

Таблица 1

Динамические показатели численности КМНС Уральского Севера по итогам переписей населения, чел.

Народ	1926 г.	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	2002 г.	2010 г.
Ненцы	8841	14435	14828	18478	18407	22061	27725	31210
Ханты	13244	17906	17219	18735	17685	19139	25888	28557
Манси	5251	5838	5829	6769	6272	6778	10066	11143
Селькупы	238*	226*	1255	1710	1611	1530	1797	1988
Всего	27574	38405	39131	45692	43975	49508	65476	72898

Рассчитано по источникам: Материалы Всесоюзных переписей 1926, 1959, 1970, 1979, 1989 гг.; Всероссийских переписей 2002 и 2010 гг.

*без территорий, вошедших в состав Уральского Севера из Красноярского края.

В целом по территории на протяжении рассматриваемого периода шёл рост малочисленных народов Севера. Исключение – 1970-е гг. – время интенсивного освоения территории и природных ресурсов Уральского Севера и быстрого роста населения региона за счёт прибывшего из других регионов страны. Ответом на это явилось снижение численности коренного населения в результате повышения уровня смертности и миграционной подвижности, процессов ассимиляции и метисации.

Сохранение этнической самобытности и социально-экономическое развитие коренных народов Севера связаны с решением таких вопросов, как формирование федеральной и региональной нормативно-правовой базы, регулирование социально-демографических процессов, создание условий для развития традиционных отраслей. Всё это важнейшие моменты социально-экономической политики государства в отношении

КМНС, которая должна учитывать специфику их исторического развития и сложившегося жизненного уклада. Практическая реализация такой политики осуществляется в рамках конкретных территорий проживания коренных малочисленных народов Севера, каждая из которых имеет свои особенности.

Большая часть этих народов (70 %) проживает в так называемых Районах проживания коренных малочисленных народов Севера (табл. 2). Ареалы проживания коренных народов составляют более 70 % площади Уральского Севера, на которой расселены 52,6 тыс. чел. представителей аборигенного населения (табл. 2).

Таблица 2

**Динамика численности населения Уральского Севера
(тыс. чел.) по районам проживания КМНС,
чел., на 1 января**

Территория	1997 г.	2001 г.	2003 г.	2005 г.	2007 г.	2009 г.
ХМАО – Югра	145,2	151,2	175,8	184,9	185,7	193,4
КМНС	15092	15457	15609	16286	16752	16980
Уд. вес КМНС, %	10,4	10,2	8,9	8,8	9,0	8,8
ЯНАО	124,4	134,1	137,6	141,1	145,6	149,5
КМНС	31482	31975	33252	33971	34455	35419
Уд. вес КМНС, %	25,3	23,8	24,2	24,1	23,7	23,7
Всего	269,6	285,3	313,4	326,0	331,3	342,9
КМНС	46574	47432	48861	50257	51207	52399
Уд. вес КМНС, %	17,3	16,6	15,6	15,4	15,5	15,3

Рассчитано по источникам: [1]¹.

¹ Последний выпуск статистического сборника датируется 2010 г., далее его перестали выпускать.

Численность сельского коренного населения в районах их проживания за последние годы возросла в обоих рассматриваемых субъектах РФ. Однако темпы роста её у КМНС были ниже, чем в целом по населению этих территорий.

Вплоть до начала 1990-х гг. численность представителей коренных народов Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов оставалась относительно стабильной, что обусловило на фоне быстрого роста населения автономных округов, особенно в 1970–1980-е гг., неуклонное снижение их доли в общей численности населения: в ХМАО – Югре с 41 % в 1920-е годы до 1,5 % в 1989 г., в ЯНАО – с 72 до 6 %. В последующем – в первой половине 1990-х гг. в Югре произошли значительные изменения в численности коренных народов, когда наблюдался их быстрый рост (с 19,6 до 28,4 тыс. чел.), что было вызвано главным образом искусственными причинами – сменой национальности в связи с льготами, которые получили представители коренных народов. В результате данного процесса произошёл размыв этнической целостности коренных народов, так как значительная часть их представителей (от 17,4 до 28,4 % от общей численности) до этого времени не отождествляла себя с таковыми.

При этом в 1990-е гг. рост числа аборигенного населения происходил на фоне снижения рождаемости и повышения смертности КМНС, что было обусловлено условиями переходного периода, спадом производства в традиционных отраслях хозяйства, ростом безработицы и др. причинами. Во второй половине 1990-х гг. уровень общей смертности на некоторых территориях округа превышал уровень рождаемости. По-прежнему сохранялся высокий уровень детской смертности, который в разные годы от 2 до 4 раз превышал данный показатель в целом по округу. Более 50 % смертей среди коренного населения приходилось на население в трудоспособном возрасте. К 1994 г. коэффициент общей смертности возрос до 13,5 чел. на 1 000

жит. В нулевые годы ситуация значительно улучшилась, начиная со второй половины первого десятилетия до середины второго наблюдался рост рождаемости у коренного населения при одновременном снижении коэффициента смертности, что обеспечило увеличение естественного прироста, который достиг максимума в период 2011–2015 гг. В последующие годы вновь намечилось снижение рождаемости и естественного прироста, обусловленного входом в детородный возраст малочисленных поколений 1990-х годов (табл. 3).

Таблица 3

Динамика естественного воспроизводства КМНС Югры, промилле

Годы	Уровень рождаемости	Уровень смертности	Младенческая смертность	Естественный прирост
1991–1995	21,7	12,2	36,7	9,5
1996–2000	18,2	12,4	30,7	5,8
2001–2005	19,8	11,8	19,0	8,0
2006–2010	23,8	8,8	13,9	15,0
2011–2015	25,5	6,6	11,4	18,9
2016–2018	21,5	6,9	11,4	14,6

Источник: Рассчитано по данным Федеральной службы госстатистики ХМАО – Югры и Департамента здравоохранения ХМАО – Югры.

В Ямало-Ненецком автономном округе, наоборот, воспроизводство малочисленных этносов шло в основном за счёт высокого естественного прироста, что при стабилизации населения округа повысило их долю в настоящее время в общей численности населения до 9 % (48,9 тыс. чел., на начало 2020 г.). Высокие темпы прироста коренных народов в значительной степени были обеспечены благодаря населению, ведущему кочевой и полукочевой образ жизни. Общая численность его,

преимущественно ненцев, в автономном округе составляет более 17 тыс. чел. (39 % от численности аборигенного населения). У ненецкого населения естественный прирост благодаря высокому уровню рождаемости традиционно был выше, чем у других аборигенных народов, и сохранялся с советских времён, в перестроечные и последующие годы. По данным переписи населения 2002 г., ненцы имели самый высокий уровень рождаемости среди коренных малочисленных народов Севера, с суммарным коэффициентом рождаемости (СКР) 2,56, обеспечивающим расширенное воспроизводство и стабильный рост населения. Это было обусловлено сохранением исторически сложившихся неформальных правил в воспроизводстве населения, не ограничивающих число деторождений в семье. Уровень смертности испытывал колебания в отдельные периоды, но вектор его движения со второй половины 1990-х гг. был направлен в сторону снижения этого показателя, что в совокупности обусловило увеличение прироста населения [2] (табл. 4).

Таблица 4

**Среднегодовые показатели естественного прироста ненцев
(сельское население), промилле**

Коэффициент	1996– 2000 гг.	2001– 2005 гг.	2006– 2008 гг.	1996– 2008 гг.
Рождаемости	29,0	26,7	28,1	27,9
Смертности	13,0	9,6	8,6	10,7
Естественного прироста	16,0	17,1	19,5	17,2

Рассчитано по источнику [1].

Естественный прирост остаётся в настоящее время основным фактором воспроизводства КМНС, темпы его у отдельных народов имеют отличия, связанные с особенностью их менталитета, соотношением городского и сельского населения,

степенью взаимодействия с некоренными национальностями. Эти и другие условия накладывают отпечаток на данный процесс.

За период с 1959 по 2010 г. численность КМНС увеличилась почти в два раза, с 39,1 до 72,9 тыс. чел. Свою лепту в эти динамические показатели внесли представители всех этносов, но наиболее высокие темпы роста были у ненецкого населения, которое обеспечило 47,4 % общего прироста, что позволило уже в 1970-е гг. обойти по численности лидирующих до этого хантов. При этом следует отметить разницу в воспроизводстве даже у одного народа, где ярким примером является хантыйское население Югры и Ямала. Первое – на протяжении советского периода с 1959 по 1989 г. практически не изменилось (прирост 4 %), второе увеличилось на 31 %. Эта разница объясняется влиянием ряда внешних причин: в Ханты-Мансийском автономном округе – интенсивным промышленным освоением территории проживания не только этого этноса, но и манси, повлиявшим на естественный ход их воспроизводства и обусловившим такие негативные моменты, как рост алкоголизации коренного населения и, как следствие, увеличение летальных исходов; метисацией и ассимиляцией в результате расширения контактов с новопоселенцами и ростом смешанных браков, что в свою очередь повлияло на уровень рождаемости и её снижение. Наибольший стресс коренные этносы получили в 1970-е гг. – на пионерном этапе промышленного освоения. В 1980-е гг. в результате адаптации к этому процессу коренное население незначительно возросло.

На Ямале основные районы проживания хантов – западные районы автономного округа: Шурышкарский и Приуральский были в незначительной степени затронуты промышленным освоением (только Приуральский частично). Хантыйское население, проживающее преимущественно в сельской местности, сохранило традиционный для них режим воспроизводства.

В постсоветский период на изменение численности коренных народов Югры повлиял процесс искусственного (не естественного) роста населения, что обусловило его увеличение в 1990-е гг., особенно в первой половине, и за счёт накопленного потенциала постепенный рост в первом десятилетии нового века (численность хантов к 2010 г. по сравнению с 1989 г. возросла на 60 %), со стабилизацией численности – во втором десятилетии. Ямальцы сохранили своё прежнее репродуктивное поведение и естественное воспроизводство (увеличение численности хантов за аналогичный период – 30,9 %).

Несмотря на небольшую численность и незначительный удельный вес, народы Севера широко расселены по территории автономных округов. В сельском населении отдельных районов они занимают значительный удельный вес, например, в Берёзовском районе – 35,7 %, в Белоярском районе – 26,7 % (ХМАО – Югра). В Ямало-Ненецком автономном округе самыми национальными являются Тазовский и Ямальский районы, где доля аборигенного населения составляет соответственно 53,6 и 67,5 % (2010 г.). Населённые пункты этих территорий в настоящее время являются базовыми в развитии традиционных отраслей хозяйства. Высокий удельный вес национального населения позволил сохранить здесь традиционный образ жизни и культуру северных народов.

На перспективную численность коренного населения окажет влияние имеющий место в настоящее время режим его воспроизводства: уровни общей смертности и рождаемости. Высокий уровень рождаемости среди коренного населения в 1980-е гг. обусловил в первой половине 2010-х гг. увеличение числа женщин в этой возрастной группе, что способствовало росту рождаемости в эти годы. В настоящее время в детородный возраст начинает входить малочисленное поколение 1990-х гг., что приведёт к снижению уровня рождаемости и естественного прироста коренных народов Севера.

Литература

1. Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера в 2000 г. – М.: Госкомитет РФ по статистике, 2001. – Режим доступа: http://www.gks.ru/bgd/regl/b10_23/IssWWW.exe/Stg/01-05.htm (дата обращения 30.04.2017).
2. Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера в 2010 г. – Режим доступа: http://www.gks.ru/bgd/regl/b10_23/IssWWW.exe/Stg/01-05.htm (дата обращения: 30.04.2017).
3. Логинов В. Г. Социально-демографический потенциал этнических районов Арктики // Журнал экономической теории. – 2017. – № 2. – С. 37–49.

О потребности изучения предметов этнокультурного содержания в школах Югры (на основе исследования в Кондинском районе)

В. А. Рудаков,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. Исследование проводилось в 2020 г. в соответствии с государственным заданием, с целью изучить состояние изучения родного языка и предметов этнокультурного содержания в общеобразовательных учреждениях, запрос родителей из числа коренных малочисленных народов Севера на предметы этнокультурной направленности.

Ключевые слова: анкетирование, этнокультурное содержание, Кондинский район, школьные предметы.

Анкетирование проведено среди родителей школьников, относящихся к коренным малочисленным народам Севера, а также родителей из числа русской и других национальностей, состоящих в браке с представителями КМНС.

Задачи исследования:

- 1) провести методом анкетирования опрос родителей детей из числа КМНС, проживающих на территории района;
- 2) осуществить сбор и обработку анкет;
- 3) выявить состояние изучения родного языка и предметов этнокультурного содержания в общеобразовательных учреждениях;
- 4) определить запрос родителей из числа коренных малочисленных народов Севера на изучение предметов с этнокультурным содержанием.

Опросом охвачены жители 15 населённых пунктов: посёлков городского типа, сел, деревень. Выборка составила – 640 человек (табл. 1). Наибольшее количество опрошенных родителей в самых многочисленных по населению посёлках Междуреченский и Кондинское.

Таблица 1

Населенный пункт		
Населенный пункт	Кол-во	%
Алтай	17	2,7
Чантырья	30	4,7
Шугур	21	3,3
Юмас	29	4,5
Кондинское	87	13,6
Ягодный	38	5,9
Междуреченский	232	36,2
Леуши	42	6,6
Ушья	2	0,3
Болчары	48	7,5
Мулымья	13	2,0
Луговой	19	3,0
Мортка	21	3,3
Половинка	35	5,5
Куминский	5	0,8
Итого:	640	100,0

По национальности среди респондентов преобладают манси – 72,3 %, ханты – 27,5 %, русские и другие – один человек.

Образовательный уровень респондентов достаточно высокий: 75 % имеют высшее и среднее профессиональное образование.

Среди респондентов по роду занятий высокая доля служащих – 26 %, работников образования – 16 %, других предприятий и учреждений – 24 %.

В районе достаточно низкий уровень владения родным языком родителями школьников из числа КМНС. Половина респондентов указала, что не будут изучать родной язык даже при создании условий: в Кондинском районе наиболее высокие показатели отрицательного отношения к изучению языка. При этом около половины респондентов будут изучать родной язык, если от этого будет зависеть их экономическое благополучие.

С незнанием родного языка связаны преобладающие отрицательные ответы на вопрос о чтении газет и журналов на родном языке. Большинство респондентов (79 %) – как ханты, так и манси – не читают прессу на родном языке. Мы отмечаем, что в Кондинском районе самая низкая в автономном округе доля читающих на родном языке из числа КМНС. Слушают радиопередачи и просматривают телепередачи на родном языке несколько больше респондентов (17,5 %), чем читают прессу. Такая ситуация, по нашему мнению, определяется низким уровнем знания родного языка.

Дети респондентов учатся во всех классах в примерно одинаковом количестве, относительно низкая доля только учащихся 10–11-х классов.

Наше исследование выявило, что всего 14,5 % школьников изучают родной язык в школе, – это один из самых низких показателей в автономном округе. На изучение родного языка в школе указали респонденты из Кондинского (73,6 %), Шугура (52,4 %), Юмаса (51,7 %), Ягодного, Леушей, Болчар. Географию ХМАО изучают учащиеся Мулымьи (92,3 %), Ягодного (65,8 %), Мортки (38,1 %), Алтая (35,3%), Чантырьки (33,3 %), Междуреченского (31,5 %), Леушей (31 %). Традиционную культуру КМНС преподают в школах п. Мулымья (53,8 %), поселений Междуреченский, Шугур, Юмас, Болчары – от 14 до 12 %.

Достаточно низкий уровень знания родного языка у опрошенных родителей и использования его в реальной

жизни в определённой мере влияет на то, что больше половины респондентов не хотят, чтобы их дети в школе изучали родной язык.

Чаще всего из предметов с этнокультурным содержанием школьники изучают географию ХМАО, историю ХМАО и родной язык. Всего 20 % респондентов хотят, чтобы их дети в школе изучали предметы с этнокультурным содержанием, чуть больше ответили «нет». Такие ответы можно объяснить несколькими причинами: приведённые в анкете предметы уже изучаются в школе; новый перечень предметов респондентам трудно сформулировать как неспециалистам; внесение в учебный план новых предметов приведёт к нежелательной дополнительной учебной нагрузке детей. Мы отмечаем, что существенных различий в ответах на данный вопрос у хантов и манси практически нет.

Всего 38 % респондентов считают, что преподавание родного языка и предметов с этнокультурным содержанием в определённой мере поможет сохранить традиционную культуру КМНС, каждый третий затруднился дать оценку. Приведённые результаты указывают на достаточно пессимистические настроения респондентов в отношении сохранения своей традиционной культуры только через преподавание соответствующих предметов в общеобразовательном учреждении.

Почти 40 % респондентов считают, что данные предметы должны изучаться учащимися как дополнительные занятия, значительная часть затруднилась выбрать вариант ответа.

Цель преподавания родного языка и других предметов этнокультурного содержания состоит в сохранении народных традиций, так считают 46 % респондентов, другие варианты ответов набрали от 11 до 21 %, каждый четвёртый затруднился с ответом – таблица 2.

Таблица 2

В чём, по Вашему мнению, заключается цель преподавания родного языка и других предметов с этнокультурным содержанием? (возможно несколько ответов)

Варианты ответов	Кол-во	%
Сохранение народных традиций и родного языка	299	46,7
Формирование чувства принадлежности к своей национальности	122	19,1
Расширение кругозора и воспитание толерантности	132	20,6
Получение специальных навыков и умений	75	11,7
Воспитание патриотизма, знание основ культуры КМНС	138	21,6
Затрудняюсь ответить	165	25,8
Другое (напишите)	4	0,6
Итого:	935	146,1

Из предложенных вариантов предметов большая часть респондентов выбрала предмет «история ХМАО – Югры» (39,5 %), вторым в рейтинге – «краеведение» (29 %), третьими – «родной язык» и «география ХМАО – Югры» (по 27 %) – таблица 3. Таким образом, респонденты склонны к тому, что изучаемых в настоящее время предметов этнокультурного компонента в школах вполне достаточно.

Таблица 3

Какие предметы с этнокультурным содержанием для своего ребёнка Вы выбрали бы? (возможно несколько ответов)

Варианты ответов	Кол-во	%
Родной язык и чтение на родном языке	175	27,3

Родная литература (творчество обско-угорских писателей)	79	12,3
Краеведение	188	29,4
География ХМАО – Югры	172	26,9
Народные промыслы	137	21,4
Народное искусство	122	19,1
История ХМАО – Югры	253	39,5
Другое	14	2,2
Итого:	1140	178,1

Большинство респондентов (55 %) считают, что при планировании учебного плана с предметами этнокультурного содержания необходимо учитывать мнение учащихся и их родителей, на загруженность детей указали 37 %, только каждый пятый респондент отметил необходимость учитывать национальность учащихся (табл. 4). Приведённые данные можно трактовать как достаточно выраженное желание родителей участвовать в формировании этнокультурного компонента школы.

Таблица 4

Что, на Ваш взгляд, должна учитывать школа при планировании преподавания родного языка и других предметов с этнокультурным содержанием

Варианты ответов	Кол-во	%
Национальность учащихся	129	20,2
Этнокультурные интересы учащихся	92	14,4
Мнение учащихся и их родителей	356	55,6
Мнение национальных общественных организаций	25	3,9
Загруженность учащихся	242	37,8
Затрудняюсь ответить	105	16,4

Другое	3	0,5
Итого:	952	148,7

Большая часть респондентов считает, что через реализацию этнокультурного компонента школа должна приобщать детей к культурным традициям своего народа, общечеловеческим ценностям (табл. 5).

Таблица 5

К чему, на Ваш взгляд, должна стремиться школа, чтобы реализовать этнокультурный компонент образовательного процесса?

Варианты ответов	Кол-во	%
К сохранению и совершенствованию кадрового потенциала образовательного учреждения	98	15,3
К проведению конкурсов знатоков этнической культуры, викторин	56	8,7
К приобщению детей к культурным традициям своего народа, общечеловеческим ценностям в условиях многонационального государства	411	64,2
К расширению круга учебных предметов, внеучебных занятий по языку и традиционной культуре	107	16,7
Ваше мнение	11	1,7
Итого:	683	106,7

Обобщения и выводы

Результаты анкетирования жителей Кондинского района позволили нам выявить: состояние преподавания предметов с этнокультурным содержанием в школах района, уровень владения родным языком родителей учащихся из числа КМНС, их отношение к изучению в школе родного языка и предметов

с этнокультурным компонентом, а также оценку роли таких предметов в сохранении традиционной культуры КМНС.

Большинство родителей отметили, что их дети из числа КМНС не изучают родной язык в школе. Всего 14,5 % школьников изучают родной язык в школе – это один из самых низких показателей в автономном округе. Во многом организация изучения языка зависит от запроса родителей, а больше половины респондентов не хотят, чтобы их дети в школе изучали родной язык. Причём доля отрицательных ответов в Кондинском районе одна из самых высоких в автономном округе.

Чаще всего из предметов с этнокультурным содержанием в школах изучают географию ХМАО (Мулымья, Ягодный), историю ХМАО и родной язык (Кондинское, Шугур, Юмас). Традиционную культуру КМНС изучают школьники в Мулымье, Междуреченском, Шугуре, Юмасае, Болчарах.

Таким образом, наше исследование выявило, что в Кондинском районе ситуация с изучением предметов этнокультурного содержания достаточно проблемная. На наш взгляд, это зависит от различных факторов, но прежде всего от низкого уровня знания и использования в реальной жизни родного языка среди родителей КМНС. С этим связано неверие родителей в возможность изменить ситуацию при помощи преподавания предметов этнокультурного компонента в школах.

Значительная часть респондентов затруднилась с ответами на вопросы, касающиеся содержания этнокультурного образования детей, что можно расценивать как незнание респондентами существенных особенностей этнокультурного образовательного процесса в школе. Этим же можно объяснить отсутствие дополнительных ответов и осторожность в рекомендациях по вопросам, не относящимся к их компетенции.

Родители школьников из числа КМНС испытывают затруднения при формировании запроса школе на этнокультурный компонент (даже те, кто имеет высшее или среднее

профессиональное образование и работают в сфере образования). Чаще всего респонденты считают, что содержание предметов с этнокультурным содержанием должно быть направлено на изучение родного языка и литературы. При этом мы отмечаем, что сами родители редко пользуются родным языком (например, для чтения газет), что не способствует повышению мотивации у школьников, так как язык требует практического применения, иначе его изучение неэффективно.

Васюганские болота и их роль в парниковом эффекте

Ю. В. Тимофеева,

МБОУ ЦО «Школа-сад № 7»,

г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация

Аннотация. В статье описано болото как феномен в аккумуляции углекислоты, расположение и занимаемая площадь Васюганских болот, скорость накопления углерода болотами Западной Сибири. Особый ландшафтный тип болот – веретьево-топяные сетчато-полигональные низинные комплексные болота.

Ключевые слова: парниковый эффект, Васюганские болота, накопление углерода, очищение атмосферы.

В последнее время всё больше в современных СМИ употребляется понятие «парниковый эффект». Парниковый или оранжерейный, или тепличный эффект – повышение температуры нижних слоёв атмосферы планеты по сравнению с эффективной температурой, то есть температурой теплового излучения планеты, наблюдаемого из космоса [1]. Существует бесконечное множество факторов, увеличивающих данное явление, – от флакончиков аэрозолей до масштабных выбросов углекислоты от тепловых станций и автомобилей. Но возникает вопрос, как же сохраняется баланс на Земле, или же нам грозит глобальная катастрофа?! Решение есть, уникальное природное образование – болото!

Болота – наземные гидроморфные гидросистемы с режимом постоянного переувлажнения и определённым им комплексом специфических фитоценозов, зооценозов, почв, органогенных микроформ рельефа и накоплением торфа мощностью не менее 30 см (при слое влажного торфа менее 30 см – заболоченные

земли). Воды болот характеризуются малой минерализацией, относительно высоким содержанием железа и органических веществ, кислой, реже нейтральной реакцией и агрессивностью по отношению к бентосу. Они богаты гуминовыми веществами, отличаются тёмно-коричневой окраской. Распространены преимущественно в умеренном (тайга, смешанные леса, тундра), экваториальном и субэкваториальном (экваториальные переменено-влажные леса) поясах [2, с. 63].

В современном мире «болотоведению» (науке о болотах) уделяется очень малая роль в науке, большое внимание направлено на модные тенденции генетики, биотехнологии и др. А ведь проблема «парникового эффекта» рассматривается на глобальном уровне, на уровне всей биосферы!

Общая площадь болот на материке Евразия составляет 925 тыс. км² (1,8 % всей суши материка), в России 139 млн га [2, с. 63]. Васюганские болота – эта территория 53 тыс. км², 0,3 % площади России, протяжённость с запада на восток – 573 км, с севера на юг – 320 км, координаты – от 55°40' до 59°00' с. ш. и от 75°30' до 83°30' в. д. Возникли они около 10 тысяч лет назад и с тех пор постоянно увеличиваются – 75 % их современной площади заболочено за последние 500 лет [1]. Большо́е Васюга́нское болото́ располагается на Васюганской равнине в центральной части Западной Сибири в пограничных районах Томской, Новосибирской, Омской областей и Ханты-Мансийского автономного округа, почти целиком занимая северную часть междуречья рек Оби и Иртыша. В его осевой части проходит линия водораздела между бассейнами Оби и Иртыша. Здесь берут начало левые притоки р. Обь (Васюган, Парабель, Чая, Шегарка), правые притоки р. Иртыш (Омь, Тара и Демьянка).

Слова «васюганское», «васюган» являются частью названий ряда объектов Западной Сибири (Васюганское болото, Васюганское плато, Васюганская степь, сёла Новый Васюган и Средний Васюган) и связаны с названием реки Васюган.

Изначально кетские народы называли эту реку «Вассес» или «Вассис» от кетского слова *ses, sis* ‘река’, ‘поток’. Когда около этой реки расселились племена хантов, они добавили в её название свой корень «юган», который в их языке имеет такое же значение – «река». Со временем название упростилось и обрело современное произношение. Ещё в XIX в. местные жители называли область болота Васюганским морем: в весеннее время, когда выходящие из берегов реки затапливают водой прибрежные низменности, она превращается в обширный пресноводный бассейн, похожий на море. Некоторые исследователи, например, С. У. Ремезов, изображали на месте болот большое озеро с вытекающими из него притоками Оби.

Большое Васюганское болото – природный феномен, не имеющий аналогов в мире. Оно уникально по составу природных комплексов, чрезвычайной сложности ландшафтной структуры, развитию особых типов болотных массивов. Болото является эталоном сильно заболоченных ландшафтов южной части лесной зоны Западной Сибири.

Большое Васюганское болото находится на стыке двух ботанико-географических подзон – южной тайги и мелколиственных лесов и двух болотных зон – зоны выпуклых грядово-мочажинных болот и зоны разнотипных болот – эвтрофных и выпуклых сосново-сфагновых с участием переходных болот.

Здесь представлено большое разнообразие и уникальное сочетание низинных (эвтрофных), переходных (мезотрофных) и верховых (олиготрофных) болот на разных стадиях развития, различных по физиономическому облику, характеру растительности, особенностям микрорельефа поверхности и строению торфяной залежи. Только на Большом Васюганском болоте открыт и описан особый ландшафтный тип болот – веретьево-топяные сетчато-полигональные низинные комплексные болота. Веретья, или гряды, шириной 1–3 м и длиной

в десятки метров располагаются поперёк уклона поверхности болота. Ширина топей между веретьями достигает 200 м. На плоских вершинах водораздела при почти полном отсутствии поверхностного стока веретья идут в разных направлениях и, соединяясь между собой, образуют сетевую-ячеистый рисунок микрорельефа поверхности с диаметром полигонов от 50 до 100 м.

Северный макросклон болота занят преимущественно верховыми болотами. Здесь представлены исследованные в 1920-е гг. известным геоботаником А. Я. Бронзовым своеобразные верховые болотные массивы особого нарымского типа, описания которых стали классическими в российском болотоведении.

Важнейшей функцией Васюганского болота является очищение атмосферы, за что его называют гигантским естественным фильтром – болотный торф поглощает токсичные вещества, связывает углерод и таким образом предотвращает парниковый эффект, насыщает воздух кислородом. И если леса Амазонии называют «лёгкими» Земли, то сибирские болота, в числе которых – Васюганское, являются настоящими «кондиционерами» планеты [3].

Необходимым условием изучения биосферной роли болот является сочетание детальных наземных исследований и результатов инструментальных измерений с новыми специализированными компьютерными технологиями дешифрирования ландшафтного покрова и моделирования природных и антропогенных процессов на основе космических снимков высокого разрешения. Принимая во внимание актуальность проблемы для Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, на базе Югорского государственного университета при поддержке Правительства автономного округа были созданы Научно-образовательный центр (кафедра ЮНЕСКО) «Динамика окружающей среды и глобальные изменения климата» и международный болотный полевой

стационар «Шапша-Мухрино». Получены прогнозные данные о скорости накопления углерода болотами Западной Сибири: NPP – 150-500 г С М² г – 1, эмиссия метана – 0–5 г С м² г, аккумуляция атмосферного углерода – 30–70 г С составляет 94 Мт СO₂ г при эмиссии метана равной около 3–4 Мт СН₄ ги, что имеет большое значение для понимания процесса потепления климата. Итоговые результаты имеют мировое значение, поскольку служат доказательной базой того, что естественные болотные экосистемы крупнейшего в мире западносибирского торфяного бассейна являются стоком атмосферного углерода и оказывают обратную ответную реакцию, сдерживая процесс потепления климата. Связывая углекислый газ и удерживая его на протяжении тысячелетий в виде торфа, болота частично нейтрализуют выбросы парниковых газов за счёт сжигания ископаемого топлива [4, с. 37].

Таким образом, можно указать на то, что Васюганские болота являются аккумуляторами воды, энергии и диоксида углерода. Болота являются важнейшими хранителями запасов связанной воды и органических веществ, а также аккумуляторами. Они выполняют водозапасающие, водорегулирующие, водоохраные и воздухоочистительные функции.

Литература

1. Парниковый эффект. – Режим доступа: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B0%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D1%8B%D0%B9_%D1%8D%D1%84%D1%84%D0%B5%D0%BA%D1%82 (дата обращения: 15.08.2020).
2. Геоэкология и природопользование. Понятийно-терминологический словарь / Авт.-сост. В. В. Козин, В. А. Петровский. – Смоленск: Ойкумена, 2005. – 576 с.
3. Бутовский Р. О. Большое Васюганское болото. – Режим доступа: <https://waterrf.ru/%D0%92%D0%BE%D0%B4%D0%BD>

%D1%8B%D0%B5_%D0%BE%D0%B1%D1%8A%D0%B5%D0%BA%D1%82%D1%8B/62/%D0%91%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D1%88%D0%BE%D0%B5_%D0%92%D0%B0%D1%81%D1%8E%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5_%D0%B1%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D1%82%D0%BE (дата обращения: 18.09.2020).

4. Западно-Сибирские торфяники и цикл углерода: прошлое и настоящее / Материалы Третьего Международного полевого симпозиума (Ханты-Мансийск, 27.06–5.07.2011) / Под ред. акад. С. Э. Вомперского. – Новосибирск, 2011. – 220 с.

**Жизнеспособность родных языков
коренных малочисленных народов
в современных условиях
(по материалам социологических исследований
в Югре)**

Н. В. Ткачук,
*Обско-угорский институт
прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск, Российская Федерация*

Аннотация. В статье на основе анкетирования рассмотрены вопросы жизнеспособности родных языков титульных этносов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (далее – ХМАО – Югры). В ходе опроса выясняются предпочтения употребления русского языка в быту, на производстве, а по ранжированию хантыйский, мансийский, ненецкий языки следуют за ним. В современном использовании языки коренных малочисленных народов Югры (КМНС Югры) утрачивают свою коммуникативную роль, носители этнических языков в повседневном общении родному языку выбирают язык большинства – русский. Одновременно в процессе постепенной утраты коммуникативной роли этнических языков допустимо отметить присутствие мотивированности самих носителей в сохранности родных языков в условиях последовательной поколенческой связи и опыта путём семейной языковой коммуникации.

Ключевые слова: анкетирование, малочисленные народы Севера, родной язык, русский язык, жизнеспособность, функционирование языка.

Повсеместно в современном мире актуальны вопросы существования и перспективы того или иного языка,

и они возникают из-за стремительного исчезновения наиболее уязвимых языковых групп. Словарь социолингвистических терминов даёт обширное описание определения *витальность языка (жизнеспособность языка)* – это способность языка к дальнейшему развитию, изменению или сохранению структурных и, главным образом, функциональных качеств. Жизнеспособность языка показывает 1) удельный вес употребления данного языка в регионе или сфере общения через характеристику числа и объёма его социальных функций; 2) степень литературной обработанности языка. Витальность языка может определяться не функциональной развитостью, а реальными коммуникативными потребностями языкового сообщества, для которого данный язык является необходимым; например, языки коренных малочисленных народов Северного и Центрального Кавказа обладают высоким уровнем витальности, хотя употребляются преимущественно в сфере повседневного общения [1, с. 37]. Советским и российским лингвистом А. Е. Кибриком отмечено, что на жизнеспособность языка влияет множество весьма разнородных факторов. Учёт их существен для выявления тенденции развития языка и определения его статуса. К наиболее значимым факторам он относит:

а) численность этнической группы и говорящих на языке этой группы;

б) возрастные группы носителей языка. Если имеются во всех возрастных группах носители языка, то язык не станет мёртвым в течение ближайших 40–50 лет, если же дети и подростки уже не усваивают язык своих родителей, то сохранение этого языка нереалистично;

в) этнический характер браков. При смешанных браках возможен переход на более социально престижный язык, часто русский;

г) воспитание детей дошкольного возраста в семье. Существование практики 50–80 гг. воспитания детей вне семьи,

в интернатах отрицательно сказывалось на жизнеспособности языка того или иного этноса;

д) языковые контакты этноса. Чем больше контактов с другими этносами, тем хуже для жизнедеятельности данного этнического языка;

ж) традиционная форма существования (уклад семьи, трудовая деятельность, жилище);

з) национальное самосознание, подъём престижа языка;

и) преподавание языка в школе;

к) государственная языковая политика [2, с. 68–70].

Результаты отечественных научных исследований показывают, что всего живых языков в России насчитывается 295. За последние 150 лет вымерло 15 языков, в том числе оказался восточномансийский язык¹. Периодические наблюдения лингвистов за состоянием языков обско-угорской группы позволили их отнести в группу миноритарных [3, с. 5–9]. В современных условиях, когда языки КМНС находятся на фоне доминирующего русского языка, актуальны исследования на предмет выявления языкового состояния, его будущего, языкового поведения его носителей, в первую очередь в местах использования. В российской лингвистике существует особый интерес к языкам коренных народов, в составе которых выделяются языки малочисленных групп народов Севера, Сибири, Дальнего Востока нашей страны (М. Н. Губогло [4], В. Г. Белолобская [5], А. А. Бурькин [6], В. М. Алпатов [7]).

В. М. Алпатов считает, что устойчивость языка зависит от многих причин. Быстрее всего, конечно, вымирают языки малочисленных народов, но в неблагоприятном положении могут оказаться и языки со сравнительно большим числом носителей [7, с. 24]. По целому ряду социальных причин постоянно происходит вытеснение «малых» языков «большими», что приводит

¹ Официальный сайт Института языкознания РАН. – URL: <https://iling-ran.ru/web/ru/jazykirf> (дата обращения: 31.12.2019).

к усиленному разрушению первичной системы «малого» языка под влиянием социально более сильного контактирующего [2, с. 47].

В нынешних условиях сложилось так, что для современных КМНС Югры русский является первым языком. Сохранение родного языка малыми народами нашего региона является острым вопросом для самих носителей. Языковые ситуации в разных поселениях округа могут быть похожими друг на друга и отличаться. В масштабах автономии соотношение носителей языков ханты, манси, ненцев настолько мало (всего около 2 % от общей численности населения округа), что функционирование того или иного языка КМНС отмечается лишь локально, чаще это места проживания коренных народов – родовые угодья, территории традиционного природопользования владельцев оленеводов, удалённые населённые пункты с компактным проживанием коренных народов. Известно, что языки народов ханты, манси, ненцев используются в основном представителями старшего возраста.

В вопросе состояния языков малых народов Югры на материале этнических групп значимы региональные социологические исследования разных периодов, например, работы Т. Г. Харамзина, Н. Г. Хайруллиной 2006 г. [8]; С. Х. Хакназарова 2012 г. [9], Ю. В. Исламовой 2017 г. [10]. Локально современные языковые процессы освещены с помощью социолингвистических исследований, полученных на территории ХМАО – Югры. Национальный язык как отличительный признак данного этноса утрачивает свою функциональную роль, поскольку вытесняется не только из производственной сферы, но и из бытового общения [10, с. 25]. Языковые социологические мониторинги, кроме результатов опросов, представляют интерес своими наблюдениями за сторонами функционирования обско-угорских языков и отмечают факт доминирующего языка. Всего 1 % опрошенных используют языки

коренных малочисленных народов в семейной коммуникации с той или иной интенсивностью, кроме того, абсолютное большинство опрошенных считают родным языком русский и используют его во всех коммуникативных сферах [11, с. 147]. Обобщая, автор отмечает, что языки коренных малочисленных народов Югры практически вытеснены из естественной среды бытования – семьи, в деловой коммуникации их роль также незначительна. Помимо этого, соцопросы показали, что обские угры не ориентированы на использование своих этнических языков, хотя в целом равнодушны к их судьбе [12, с. 149]. Общественная значимость родного языка выступает как комплексный показатель восприятия населением его роли в общественной жизни. В него входит степень владения родным языком большинством населения, а в некоторых субъектах страны и эффективность его функционирования как государственного. Статус языка – результат, сформировавшийся на основе функций языка, признания ценности его роли. Поэтому, как правило, говорят о высоком статусе языка (не принято говорить о низком статусе языка). Статус и престижность выражают отношение власти через восприятие говорящих людей, а также качество языковой идентичности групп. Поэтому статус обычно находится в зависимости от самооценки говорящих людей на данном языке [13, с. 88].

Социолингвистические опросы позволяют авторам сравнить и описать языковое поведение, которое демонстрируют респонденты исследованных территорий, существующий опыт сравнения языковых изменений применяется по одинаковым параметрам в различных районах автономного округа.

Представлены социологические данные, полученные в ходе опроса 2019 г. в Берёзовском районе Югры среди представителей этнического населения. Помимо традиционных вопросов: «Какой язык Вы считаете родным?», «На каком языке Вы общаетесь с членами своей семьи?», «С кем из членов своей

семьи Вы говорите на родном языке?» были затронуты вопросы жизнестойкости, общественной значимости родного языка. Методом анкетного сбора материала в представленной статье опишем следующие данные ответов участников опроса. По этническому признаку: ханты (24 %), манси (71,5 %), ненцы (1,4 %), другие (3,2 %), участников мужского пола (24,9 %), женского (75,1 %), наибольшей возрастной группой были респонденты среднего возраста 41–50 лет (22,2 %), затем 51–60 лет (20,8 %), в молодых возрастных группах насчитывалось менее 20 % от общего числа опрошенных: до 20 лет (7,25 %), 21–30 лет (13,6 %), 31–40 лет (18,1 %), участников старше 60 лет (18,1 %). Опрошенные указали среднее образование (31,2 %), среднее специальное (33,5 %) и высшее (23,5 %). Местом жительства отмечены следующие крупные и малые населённые пункты муниципального образования: Хулимсунт, Сосьва, Няксимволь, Теги, Игрим, Саранпауль, Березово, Ломбовож, Хурумпауль, Кимкьясуй, Анеево, Щекурья, Ванзетур. Представленные поселения – это территории с компактным проживанием этнических групп – ханты, манси, ненцев. По экономическим характеристикам и показателям представленный район не относится к группе промышленных территорий в округе и является дотационным из окружного бюджета. Помимо основной трудовой занятости в бюджетных организациях (школы, детские сады, фельдшерско-акушерские пункты, сферы торговли и жилищного-коммунального хозяйства) частично занятость населения в традиционном секторе – охотоведение, рыболовство, заготовка дикоросов для нужд семьи. Социально-трудовой статус респондентов следующий: пенсионер (22,2 %), работник образования и науки (20,8 %), безработный (11,3 %), служащий (10,9 %), работник культуры (7,7 %), здравоохранения (5,4 %), студент (4,1 %), школьник (4,1 %), работник в сфере традиционных профессий (рыбак, охотник, оленевод) (3,2 %).

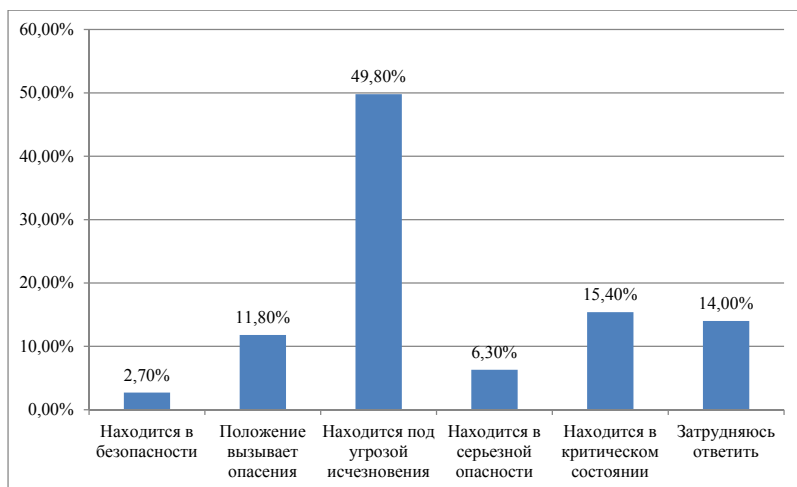
Вопросы о социально-демографических параметрах составляют большой блок, их данные позволяют сказать, что в социологическом опросе задействованы респонденты различных сфер деятельности, профессиональной занятости.



Рис. 1. Как бы вы оценили общественную значимость
Вашего родного языка на сегодняшний день?
(Выберите один вариант ответа)

При ответах на вопрос оценить жизнестойкость Вашего родного языка в современных условиях почти половина опрошенных указали, что язык находится под угрозой исчезновения (49,8%), о серьёзности опасности для языка думают 6,30% опрошенных.

На представленный вопрос сравнительно меньше положительной реакции: находится в безопасности (2,7%), находится под угрозой исчезновения (49,8%), находится в серьёзной опасности (6,3%), положение вызывает опасения (11,8%), находится в критическом состоянии (15,4%) (рис. 2).



**Рис. 2. Как бы вы оценили жизнестойкость
Вашего родного языка в современных условиях?
(Выберите один вариант ответа)**

Одним из измерений витальности любого языка является использование его в повседневной жизни. В следующей последовательности распределились ответы на вопрос «На каком языке или языках Вы обычно общаетесь в семье?»: на русском языке, на родном и русском языках в равной степени, на родном языке. Как видим, представленные данные показывают, что преобладает общение на русском языке и на работе (74,7 %), и в семье (68,3 %).

Таблица

Ответы на вопрос: «На каком языке или языках Вы обычно общаетесь в семье?» (Выберите один вариант ответа)

Варианты ответа	На каком языке вы общаетесь на работе	На каком языке вы общаетесь в семье

	% от числа опрошенных	% от числа опрошенных
На русском языке	74,7	68,3
На родном и русском языках в равной степени	11,3	24,0
На родном языке	2,3	8,6
Загрудняюсь ответить	0,9	0,0
Итого ответивших:	100	100

* Сумма превышает 100 %, поскольку один опрошенный мог дать несколько ответов одновременно.

Значительно меньше в повседневном общении используется родной язык (2,3 %) / (8,6 %) (табл.).

Региональные социолингвистические исследования о жизнеспособности языков обских угров в окружении русского языка уже описывали процессы языковой ассимиляции. Автором опросов были рассмотрены переменные о языковой мотивации и идентификации, в работе резюмировалось о низком использовании носителями родного языка в быту и в производственной сфере [12, с. 475].

Как известно, на процессы витальности языка влияют побуждения человека к его изучению, а отсутствие желания знать, узнавать родной язык снижает его жизнеспособность. Ответы респондентов на вопросы о желании выучить родной язык характеризуют некую жизнеспособность, ожидание перспективы на благополучие языка. Присутствует воля изучать родной язык (62 % от числа опрошенных против 11,3 % «нет», 19 % – затруднились ответить на вопрос «Есть ли желание выучить родной язык?»). Кроме этого, у опрошенных выражено желание сохранять языковые традиции. Как выяснилось, половина ответов звучали как «да, желательно, чтобы дети и внуки умели говорить

и понимать родной язык» (51,1 %), менее половины дали ответы – «умели читать и писать на языке своих предков» (30,3 %).

Оценочные суждения о родном языке самими носителями не столь однозначны, с одной стороны – опрошенные ценят родной материнский язык, выражают побуждения к изучению его подрастающим поколением, с другой стороны – использовали в высказываниях преимущества владения другим (русским) языком. Основными отрицательными высказываниями о нежелании изучать родной язык выступили, что «изучать уже поздно», «не вижу смысла», «потому, что нет языковой среды общения», «в языке нет необходимости», «нецелесообразно», «не вижу необходимости учить родной язык детьми», «неперспективно», «никому не нужно». Тем не менее, в ходе опроса выясняется, что опрошенные определяют родным языком язык своих предков: мансийский (72,4 %), хантыйский (21,7 %), ненецкий (0,9 %), среди них другой – русский (5,4 %), ко всему сказанному добавим, что у большинства опрошенных общение в семье происходит на русском языке. Опираясь только на высказывания, суждения респондентов, возникает вывод о расхожести и неоднозначности языковой ситуации. Ответы на вопросы, характеризующие жизнеспособность языка, описывают факт, что языки ханты и манси не употребляются повсеместно, в различных сферах жизнедеятельности, а желание изучать язык и сохранить его в детях, внуках, скорее, как выражение чувства и связи этнической принадлежности, идентичности. Известно, что для витальности языка важно реальное его употребление, использование. Как показывают социолингвистические наблюдения, материнский язык для обских угров, ненцев в современных условиях выполняет больше этнокультурную функцию с целью объединения носителей родного языка, чем роль для широкого общения между этносами.

Литература

1. Словарь социолингвистических терминов / Отв. ред. В. Ю. Михальченко. – М., 2006. – 312 с.
2. Кибрик А. Е. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания (универсальное, типовое и специфическое в языке). – М.: Изд-во МГУ, 1992. – 336 с.
3. Языки народов России. Красная книга. Энциклопедический словарь-справочник. – М.: Academia, 2002. – 378 с.
4. Губогло М. Н. Языки этнической мобилизации. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. – 816 с.
5. Белолобская В. Г. Языки коренных народов Севера: история и современность // Высшее образование в России. – 2014. – № 5. – С.110–115.
6. Бурыкин А. А. Языки коренных народов Севера: 40 лет вызовов и ответов. Проблемы сохранения языков малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока России: современный взгляд // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития: материалы межрег. науч.-практич. конф. (г. Ханты-Мансийск, 29 марта 2019 г.). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – С. 30–49.
7. Алпатов В. М. 150 языков и политика 1917–2000. Социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. – М.: Крафт, Институт востоковедения РАН, 2000. – 224 с.
8. Харамзин Т. Г., Хайруллина Н. Г. Мониторинг социального самочувствия обских угров. – СПб.: Миралл, 2006. – 200 с.
9. Хакназаров С. Х. Состояние родных языков коренных малочисленных народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2008-2011 годах. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. – 202 с.

10. Исламова Ю. В. Социальный портрет носителя языков обских угров (по результатам социологического исследования в Октябрьском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры) // Вестник угроведения. – 2017. – № 2 (29).

11. Исламова Ю. В. Языковая ситуация в Октябрьском районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в социалингвистическом аспекте // Вестник угроведения. – 2016. – № 1 (24).

12. Исламова Ю. В. Национальные языки и этническая идентичность обских угров Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Материалы XIX Международной конференции «Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования / Редкол.: Е. В. Грунт, А. В. Меренков, Л. Л. Рыбцова, А. В. Старшинова. – Екатеринбург: УрФУ, 2016. – С. 475–482.

13. Хакназаров С. Х. Использование и общественная значимость языков коренных народов Югры: социологический аспект // Социальная компетентность. – 2019. – Т. 4. – № 1. – С. 87–94.

Роль зелёных насаждений в границах улиц города Абакана: пылеудерживающая способность

Е. Р. Чернец, И. О. Лучкин,
*Хакасский государственный университет
им. Н. Ф. Катанова,
г. Абакан, Российская Федерация*

Исследования экологических проблем городов и поселений в настоящее время необычайно актуальны, так как города становятся основной средой обитания человека. Одной из важных проблем городской экологии является проблема загрязнения атмосферного воздуха. В последние десятилетия наблюдается интенсивное насыщение атмосферы городов газообразными и пылевидными отходами транспорта и промышленных предприятий, что снижает качество жизни городского населения.

В пределах территории города пыль, которая оседает на зелёных насаждениях, может иметь различную составляющую: компоненты животного и растительного происхождения, неорганические соединения. По данным комплекса докладов «О состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2018 году» [1, с. 13–16], «О состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2017 году» [2, с. 13–15], «О состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2016 году» [3, с. 12–14], «О состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2015 году» [4, с. 13–15] и «О состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2014 году» [5, с. 17–19] наблюдается рост выбросов в атмосферу загрязняющих веществ в пределах города Абакана за последние 5 лет.

Зелёные насаждения способны механическим образом улавливать и хранить на листовой поверхности различные химические соединения, а также частицы пыли, находящиеся

в атмосферном воздухе. Озеленённые участки между проезжей частью и жилыми помещениями играют роль санитарной полосы.

Площадь озеленения города Абакана составила 32,2 % [6], что можно отнести к средней озеленённости [7, с. 130]. Так как город расположен на горно-котловинном рельефе, то находится в числе тех населённых пунктов, что имеют повышенный природный потенциал загрязнения атмосферы. Эта особенность затрудняет рассеивание вредных веществ в атмосфере и способствует их накоплению. Таким образом, зелёные насаждения в пределах города играют особо важную роль в качестве формирования фактора сдерживания пылевых частиц в процессе загрязнения атмосферного воздуха.

Целью настоящей работы является анализ степени озеленённости различных функциональных зон г. Абакана, с применением эмпирических методов.

Исследование было проведено в июле 2020 г. в рамках учебной практики по дисциплине «Урбоэкология». Объектами исследования стали зелёные насаждения травяного и древесного ярусов различных функциональных зон города Абакана.

Первым объектом в исследовании стал 4-й микрорайон Абакана. На данном участке преобладает застройка селитебного характера. Зелёные насаждения представлены следующими видами растений: тополь бальзамический (*лат. Populus balsamifera*) (древесный ярус) [8], клевер луговой (*лат. Trifolium pratense L.*) [8, с. 255–257] и подорожник большой (*лат. Plantago major L.*) [8] (оба – травяной ярус).

Данный участок проезжей части испытывает неблагоприятное воздействие автотранспорта, интенсивность движения которого 945 маш./ч. Поток движения автотранспорта определяли путём подсчёта количества проехавших автомобилей в обе стороны движения за 20 мин.

Площадь участка составляет 2,32 км². Площадь озеленения в ходе исследования составила 0,58 км², что сопоставимо 25 % от общей площади участка и является нормой.

Следующей территорией исследования был взят район в границах ул. Итыгина в отрезке, начиная с ул. Кирова и заканчивая ул. Крылова. Площадь данной территории равна 0,1 км². На участке преобладает общественно-деловая застройка, представленная оптовыми базами, магазинами, автозаправочными станциями. Растительность на данном участке представлена вязом шершавым (*лат. Ulmus glabra*) [8] (кустарниковый ярус), тополем бальзамическим (*лат. Populus balsamifera*) [8] (древесный ярус). Площадь озеленения составила 7% и сопоставима с зелёными насаждениями площадью 0,007 км², данный участок, исходя из нормативов по озеленению [7], испытывает недостаток зелёных насаждений, что может привести к высокой концентрации неорганической пыли в атмосферном воздухе данного микрорайона. Вдобавок к этому данный участок, исходя из наблюдений в исследовании, испытывает нагрузку со стороны автотранспортного потока (интенсивность потока составляет около 560 машин/час в периоды часов пик).

Следующей рассматриваемой территорией стал центральный район в границах пересечений ул. Щетинкина – ул. Ленина, ул. Щетинкина, ул. Кирова, ул. Кирова – ул. К. Маркса, ул. Ленина – ул. К. Маркса. Для данной территории характерна общественно-деловая застройка, также присутствует доля селитебной застройки. Зелёные насаждения представлены следующими видами растений: клён ясенелистный (*лат. Acer negundo*) [8], вяз шершавый (*лат. Ulmus glabra*) [8] (кустарниковый ярус), берёза повислая (*лат. Betula pendula*) [8], ель сибирская (*лат. Picea obovata*) [8] (древесный ярус), подорожник средний (*лат. Plantago media*) [8], различные виды газонной травы (травянистый ярус). Площадь участка составила 0,16 км², площадь озеленения – 0,03 км² (19,53 %).

Показатель озеленения на данном участке находится в пределах нормы. Участки автодорог на данной территории также имеют высокую интенсивность транспортного потока (в среднем около 1 600 машин/час в дневные часы пик).

Согласно полученным данным, площадь озеленения города Абакана в сумме составила 32,2 % [6], что можно отнести к средней озеленённости. Из числа исследуемых районов наиболее озеленён 4й микрорайон. На данном участке обладали такие растения, как тополь бальзамический [8], клевер луговой [8] и подорожник большой.

Самое наименьшее количество озеленения показал участок в границах ул. Итыгина в отрезке, начиная с ул. Кирова и заканчивая ул. Крылова. Площадь озеленения составила всего 7 %.

Таким образом, одним из способов уменьшения техногенной нагрузки в Абакане является метод озеленения городских территорий. На сегодняшний день всё больше и больше внимания уделяется организации и планировке озеленённых территорий городских микрорайонов. Актуальность данной проблемы объясняется тем, что парки, сады, скверы и другие формы зеленых насаждений играют роль зелёных насаждений как элементов, улучшающих экологическую среду города.

Литература

1. Государственный доклад о состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2018 году. – Абакан, 2019. – 217 с. – Режим доступа: [Gosdoklad-O-sostoyanii-okr-sredy-RKH-v-2018.pdf](#) (дата обращения: 30.20.2020).

2. Государственный доклад о состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2017 году. – Абакан, 2018. – 243 с. – Режим доступа: https://r-19.ru/upload/iblock/6f2/_-2017.pdf (дата обращения: 30.10.2020).

3. Государственный доклад о состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2016 году. – Абакан, 2017. – 214 с. – Режим доступа: Gosudarstvennyy-doklad-O-sostoyanii-okr.-sredy-RKH-v-2016-g.pdf (дата обращения: 15.11.2020).

4. Государственный доклад о состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2015 году, 2016. – С. 13–15.

5. Государственный доклад о состоянии окружающей среды Республики Хакасия в 2014 году. – Абакан, 2015. – 226 с. – Режим доступа: gosdoklad-o-sostoyanii-okr-sredy-rkh-v-2015.pdf (дата обращения: 12.11.2020).

6. Режим доступа: www.tuvaonline.ru/2019/03/13/abakan-ozelenen-na-322-krasnoyarsk-na-169-kyzyl-na-7.html (дата обращения: 25.10.2020).

7. Комарова Н. Г. Изменение городской среды в урбанизированном мире: взгляд современника // Изменение природной среды на рубеже тысячелетий: труды Междунар. электронной конф. – Тбилиси – М.: Полиграф, 2006. – С. 129–132.

8. Черная Книга флоры Сибири / Науч. ред. Ю.К. Виноградова, отв. ред. А.Н. Куприянов. – Новосибирск: Гео, 2016. – 439 с.

О росте численности коренных малочисленных народов Севера

А. Г. Юсифова,

*МБДОУ детский сад «Умка»,
пгт. Фёдоровский, Сургутский район,
Российская Федерация*

Аннотация. В работе рассматривается демографическое развитие коренных малочисленных народов Российского Севера.

Ключевые слова: коренные народы, межпереписной период, северные субъекты, численность, этническая структура.

Проблемы коренных малочисленных народов Севера (КМНС) приобрели государственное значение уже в первые годы существования советской власти и оставались в центре внимания органов государственной власти на протяжении всего советского периода истории. Принятый в 1920-е гг. официальный список из 26 коренных малочисленных народов Севера, которые вели традиционный образ жизни, занимаясь оленеводством, охотой, рыбным и зверобойным промыслами, оставался неизменным до начала 1990-х гг. Коренными малочисленными народами Российского Севера были признаны алеуты, долганы, ительмены, кеты (енисейцы), коряки, манси (вогулы), нанайцы (гольды), тавгийцы, негидальцы, ненцы, нивхи, ороки, орочи, саамы (лапландцы, лопари), селькупы, тофалары, удэгейцы, ульчи, ханты (остяки), чуванцы, чукчи, тунгусы, эвены (ламуты), энцы, эскимосы, юкагиры. По данным всеобщих переписей населения, численность коренных малочисленных народов Российского Севера постепенно росла. В период с 1959 по 1989 г. общая численность 26 коренных малочисленных народов Севера увеличилась с 129,6 до 140,0 тыс. чел., или в 1,4 раза [1]. Однако при этом их удельный вес в общей численности

динамично развивавшегося населения районов Крайнего Севера и приравненных к ним местностей снизился с 3,4 до 1,9 %. За рассматриваемый период численность всего населения районов Крайнего Севера и приравненных к ним местностей увеличилась с 3,8 до 9,8 млн чел., или в 2,6 раза, что вызвало повышение их доли в общей численности населения России с 3,2 % до 6,6 %.

В период с 1959 по 1989 г. практически все КМНС Севера, за исключением селькупов, показали положительную динамику демографического развития. При этом более чем в 2 раза увеличилась численность юкагиров (275 %) и ительменов (218,2 %), в 1,5-2 раза – нанайцев (150,6 %), эскимосов (154,5 %), ульчей (160 %), долганов (169,2 %), нганасанов (185,7 %) и эвенов (190 %), в 1,3–1,5 раза – чукчей (129,1 %), удэгейцев (135,7 %), тофаларов (140 %), манси (142,9 %), коряков (143,5 %), алеутов (150 %) и ненцев (150 %), в 1,1–1,3 раза – кетов (110 %), орочей (112,5 %), хантов (116,1 %), нивхов (124,3 %) и эвенков (124,6 %). Между тем в течение рассматриваемого периода практически не изменилась численность саамов, в 1970–1980-е гг. стабилизировалась численность кетов и наметилось снижение численности орочей [1].

Суммарная численность выделенных в советское время 26 коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока непрерывно росла. Однако темпы их роста были неодинаковы за различные межпереписные периоды. С 1959 по 1970 г. общая численность малых народов этой группы увеличилась на 16,7 %, с 1970 по 1979 г. – на 3,5 %, с 1979 по 1989 г. – на 15,9 %. В итоге это вызвало абсолютный рост численности коренных малочисленных народов Севера с 1959 по 1989 г. на 51,9 тыс. чел., или на 40 % [1].

В связи с расширением территориального состава районов Крайнего Севера и приравненных к ним местностей, которое произошло в первой половине 1990-х гг., возникла необходимость в пополнении списка коренных малочисленных народов Севера

за счёт ряда малых народностей, которые вели традиционный образ жизни, проживая в горных районах южной Сибири, а также севера и юга Дальнего Востока. Первоначально в число коренных малочисленных народов Севера были включены тазы и шорцы, учёт которых был положен переписью населения 1989 г. Последние коррективы в официальный перечень коренных малочисленных народов Севера внесла перепись населения 2002 г. Ею впервые была учтена отдельно и в составе других народов численность 13 новых этнических общностей Европейского Севера, Сибири и Дальнего Востока. В их числе – камчадалы, кереки, коми-ижемцы, кумандинцы, поморы, сойоты, теленгиты, телеуты, тубалары, тувинцы-тоджинцы, челканцы, чулымцы и юги. С учётом последних изменений список коренных малочисленных народов Севера включает более 40 народностей и этнографических групп. В межпереписной период их общая численность увеличилась на 76,8 тыс. чел. (или на 38,6 %) и на дату переписи населения 2002 г. достигла 275,8 тыс. чел. При этом их доля в общей численности населения районов Крайнего Севера и приравненных к ним местностей составила 2,5 %. [1]. Столь беспрецедентный за сравнительно небольшой период рост численности малых народов Севера был вызван главным образом обстоятельствами искусственного характера, связанными с расширением списка коренных малочисленных народов и желанием ряда опрошиваемых в ходе переписи заявить о себе как о представителе этой группы самобытных этносов. Определённый вклад в увеличение численности коренных малочисленных народов Севера внёс положительный естественный прирост, который с середины 1990-х гг. до 2002 г. превысил 7 тыс. чел. В период между переписями населения 1989 и 2002 г. 23 коренных малочисленных народа Севера увеличили свою численность, один (нанайцы) – стабилизировал и четыре – уменьшили. Однако темпы изменения численности у разных северных народностей и этнических групп существенно

различались. В абсолютном выражении наибольший рост в межпереписной период произошёл у ненцев (7,0 тыс. чел.), хантов (7,0 тыс.), эвенков (5,0 тыс.), манси (3,7 тыс.) и эвенов (2,0 тыс.), которые в совокупности обеспечили 77,9 % всего прироста численности коренных малочисленных народов Севера, учтённых двумя последними переписями населения. Ещё более впечатляющими являются показатели относительного роста численности коренных малочисленных народов Европейского Севера, а также северных территорий Сибири и Дальнего Востока [1]. За рассматриваемый период с 1989 по 2002 г. ороки увеличили свою численность в 2 раза, кеты, телеуты и юкагиры – в 1,8 раза, алеуты и негидальцы – в 1,7 раза, энцы – в 1,5 раза, тофалары – в 1,4 раза, ительмены, эвенки и эскимосы – в 1,2 раза, нивхи, орочи, саамы, селькупы и эвены – в 1,1 раза. Высокие показатели прироста численности показали также народы, проживающие в регионах активного нефтегазового освоения. На 44,6 % увеличили численность манси, на 31,8 % – ханты и на 20,6 % – ненцы. Среди коренных малочисленных народов с убывающим населением выделяются нганасаны, ульчи, чуванцы и шорцы. Относительная убыль чуванцев составила 28,6 %, шорцев – 12,5 %, ульчей – 6,3 %. При этом численность нганасанов – самого северного аборигенного народа Евразии – снизилась на 0,3 тыс. человек, или на 33,1 % [1]. Коренные малочисленные народы Севера компактно проживают в пределах 22 субъектов РФ, имеющих в своём составе районы Крайнего Севера и приравненные к ним местности. При этом территория Республики Алтай является местом проживания кумандинцев, теленгитов, тубаларов, челканцев и шорцев, Республика Бурятия – сойотов и эвенков, Республика Коми – ненцев и манси, Республика Саха (Якутия) – долганов, эвенков, эвенов и юкагиров, Республика Тыва – тувинцев-тоджинцев, Камчатский край – алеутов, алюторцев, ительменов, камчадалов, коряков, чукчей, эвенков и эскимосов, Красноярский край – долганов,

кетов, нганасанов, ненцев, селькупов, чулымцев, эвенков и энцев, Приморский край – нанайцев, тазов и удэгейцев, Хабаровский край – нанайцев, негидальцев, нивхов, орочей, ульчей, эвенков и эвенов, Амурская область – эвенков, Архангельская область – ненцев, Иркутская область – тофаларов и эвенков, Магаданская область – ительменов, камчадалов, коряков, чуванцев, эвенков, эвенов и юкагиров, Мурманская область – саамов, Сахалинская область – нанайцев, нивхов, ороков и эвенков, Томская область – селькупов, хантов, чулымцев и эвенков, Тюменская область – манси, селькупов, хантов и ненцев, Читинская область – эвенков, Ненецкий автономный округ – ненцев, Ханты-Мансийский автономный округ – манси, хантов и лесных ненцев, Чукотский автономный округ – кереков, коряков, чуванцев, чукчей, эвенков, эвенов и эскимосов, Ямало-Ненецкий автономный округ – ненцев, селькупов и хантов [2]. Современная этническая структура населения Российского Севера сложилась под решающим влиянием интенсивных миграций советского времени. Однако в отличие от этнической структуры населения РФ в первую пятёрку наиболее многочисленных национальностей вошли два коренных народа Российского Севера – якуты и буряты, имеющие государственность в составе Российской Федерации.

Подавляющее большинство северян входит в состав народов индоевропейской семьи. На втором месте находятся народы алтайской семьи. На долю этих двух языковых семей приходится около 90 % всего населения северных регионов. Оставшиеся менее 10 % северян представлены главным образом коренными народами Севера, которые относятся к уральско-юкагирской, чукотско-камчатской и эскимосско-алеутской языковым семьям, а также к двум изолированным по языку российским народам (кеты и нивхи). По данным переписи населения 2002 г., в большинстве северных субъектов РФ, за исключением республик Саха (Якутия) и Тыва, а также Коми-Пермяцкого автономного округа, преобладало русское

население. Русские доминируют в этнической структуре 25 северных субъектов РФ, которые отличаются высоким уровнем урбанизации. Русские составляют подавляющее большинство (не менее 85 %) в общей численности населения 9 северных регионов (Красноярский, Приморский и Хабаровский края, Амурская, Архангельская, Иркутская, Мурманская, Томская, Читинская области), абсолютное большинство (от 2/3 до 85%) – в семи регионах (республики Бурятия и Карелия, Камчатская, Магаданская, Сахалинская и Тюменская области, Ханты-Мансийский автономный округ), простое большинство (от половины до 2/3) – в девяти северных регионах (республики Алтай и Коми, Корякский, Ненецкий, Таймырский (Долгано-Ненецкий), Чукотский, Эвенкийский и Ямало-Ненецкий автономные округа) [3, с. 35]. В результате русской колонизации в дореволюционный период и миграционных процессов советского времени, связанных с промышленным освоением северных территорий, во всех регионах Российского Севера сложился многонациональный состав населения. При этом в пятёрку наиболее распространённых национальностей северных регионов России вошли 33 народа, в числе которых восемь коренных титульных наций (алтайцы, карелы, буряты, коми, коми-пермяки, тувинцы, хакасы, якуты) и 13 коренных малочисленных (долганы, ительмены, кеты, коряки, нанайцы, нганасаны, ненцы, сойоты, теленгиты, тубалары, чукчи, эвенки, эвены) российских народов Севера, Сибири и Дальнего Востока [3, с. 34]. Среди наиболее распространённых национальностей регионов Российского Севера выделяются русские, украинцы, татары и белорусы, представленные в этнической структуре населения всех регионов с законодательно утверждёнными северными территориями. При этом русские и украинцы входят в пятёрку наиболее распространённых национальностей во всех 28 северных регионах, татары – в 17, белорусы – в 13 регионах. Представители других народов встречаются лишь в отдельных

северных регионах. Азербайджанцы и коми вошли в число наиболее распространённых народов в четырёх регионах Севера России, буряты, ненцы и эвены – в трёх регионах, армяне, башкиры, корейцы, коряки, немцы, чукчи, эвенки и якуты – в двух регионах. В числе коренных малочисленных народов Севера, вошедших в пятёрку наиболее распространённых народов хотя бы в одном из северных субъектов РФ, – долганы, ительмены, кеты, нанайцы, нганасаны, сойоты, теленгиты и тубалары [4]. Низкий удельный вес малых аборигенных народов Севера в этнической структуре населения большинства северных регионов страны стал одной из специфических особенностей сложившейся на Российском Севере этнической структуры населения. Сложившиеся к началу XX в. этнические территории коренных народов Севера были учтены при формировании территориального состава административных и политических автономий на севере РСФСР в 20-е гг. прошлого века. Длительное проживание коренных народов Севера в составе единого государства способствовало укреплению взаимоотношений между соседними народами и их комплиментарности на основе сложившейся общности их культуры и бытового уклада, кормящего ландшафта и отношений с окружающей природной средой, рода занятий и способов хозяйствования, особенностей психологического склада и стереотипа поведения. Общие эволюционно-исторические корни этногенеза и вероисповедания северных этносов России позволяют говорить о становлении на территории Российского Севера особой этно-культурной цивилизации коренных народов Севера, формирующейся в пределах тундры, крайнесеверной и северной тайги. Пользуясь терминологией Л. Н. Гумилёва, можно говорить о формировании особого таёжно-тундрового суперэтноса, объединяющего в своём составе коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока. Подавляющее большинство автономных округов было образовано в РСФСР в 1929 г. При этом их границы

и административный статус оставались неизменными до начала XXI в., когда был инициирован процесс укрупнения субъектов РФ. Следствием этого стали сокращение числа национально-территориальных автономий и потеря рядом малочисленных народов Севера обретенного в советские годы статуса титульных национальностей. В наибольшей степени этот процесс затронул автономные округа Сибири и Дальнего Востока, которые в последние десятилетия оказались в депрессивном состоянии. Начало процессу административного укрупнения субъектов РФ было положено объединением Пермской области и Коми-Пермяцкого автономного округа под эгидой единого Пермского края. В последующие годы в результате проведенных референдумов и официальных процедур по добровольному объединению статуса административных автономий в составе РФ лишились Таймырский (Долгано-Ненецкий), Эвенкийский, Корякский, Усть-Ордынский Бурятский и Агинский Бурятский автономные округа, вошедшие в состав объединенных субъектов РФ. Этнические территории большинства аборигенных народностей, имеющих официальный статус малочисленных народов Севера, находятся только в границах Российского Севера. Это налагает особую ответственность государства за судьбу всех малых народов Севера России [2]. Несмотря на продолжающееся сокращение этнических территорий коренных малочисленных народностей Севера, оказавшихся вовлеченными в процесс промышленной разработки природных ресурсов и транспортного строительства, характер их расселения в последние десятилетия принципиально не изменился. Как и прежде, территории компактного расселения малых народов Севера выступают одним из ведущих признаков делимитации и районирования северных территорий. Вместе с тем сохранение среды традиционного обитания и этнокультурной самобытности коренных малочисленных народов Севера приобретает большое гуманитарное значение. Генетическая неспособность

адаптации малых народов Севера к многочисленным издержкам цивилизации диктует необходимость государственной поддержки в деле сохранения природной среды их обитания, народных промыслов и отраслей так называемой северной индустрии (оленоводство, охота и рыболовство), систем ведения хозяйства и традиционного природопользования, культурного своеобразия и функционирования языка. Кажущееся благополучие социально-демографического развития малых народов Российского Севера, основанное на анализе показателей официальной статистики, не должно заслонять потенциальную угрозу их возможного регрессивного развития и вымирания. Тем более что предпосылками возможного перехода к неблагоприятному сценарию демографического развития остаются сложные проблемы высокой смертности коренных малочисленных народов Севера и связанная с этим низкая ожидаемая продолжительность их предстоящей жизни. Решение этих социально-демографических проблем коренных малочисленных народов остаётся в числе приоритетных направлений демографической политики северных территорий России [3, с. 36].

Литература

1. Национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. – М., 1990.
2. Народы России: энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. – 479 с.
3. Обедков А. П. Динамика численности коренных малочисленных народов Севера и современная этническая структура населения Российского Севера // Историческая демография. – 2011. – № 1 (7). – С. 30–37.
4. Национальный состав и владение языками, гражданство. – М.: ИИЦ «Статистика России», 2004 (Итоги Всероссийской переписи населения: в 14 т. / Федеральная служба гос. статистики; Т. 4).

НАШИ АВТОРЫ

Архипова Ольга Фёдоровна – преподаватель литературы Лангепасского политехнического колледжа (г. Лангепас)

Бахтиярова Татьяна Прокопьевна – лаборант-исследователь отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (д. Русскинская)

Беспалова Татьяна Леонидовна – кандидат биологических наук, заместитель директора природного парка «Кондинские озера» им. Л. Ф. Сташкевича» (г. Советский)

Билоус Виктория Владимировна – музыкальный руководитель Детского сада № 18 «Улыбка» (г. Ханты-Мансийск)

Галямов Артур Амирович – научный сотрудник отдела истории и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Гатченко Валентина Даниловна – инженер-исследователь Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Белоярский)

Герасимова Светлана Алексеевна – старший научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, аспирант Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск)

Герляк Наталья Андреевна – научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Динисламова Людмила Ивановна – инженер-исследователь отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Динисламова Оксана Юрисовна – научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Динисламова Светлана Силиверстовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела обско-угорской литературы Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Дрокина Людмила Николаевна – преподаватель Советского политехнического колледжа (г. Советский)

Дядюн Светлана Даниловна – старший научный сотрудник фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Егорова Снежана Брониславовна – методист отдела коренных народов Севера Историко-культурного центра «Старый Сургут» (г. Сургут)

Ерныхова Ольга Даниловна – начальник фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Ершов Михаил Фёдорович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Жорник Дарья Олеговна – младший научный сотрудник научного центра по сохранению, возрождению и документации языков России Института языкознания РАН (г. Москва)

Иванова Айыына-Куо Семеновна – студентка 4 курса института экономики и управления Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (г. Санкт-Петербург)

Исламова Юлия Валерьевна – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры русского языка и литературы Гуманитарного института североведения Югорского государственного университета (г. Ханты-Мансийск)

Каксина Евдокия Даниловна – старший научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Белоярский)

Карчина Виктория Викторовна – научный сотрудник Сургутского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Лянтор)

Кашлатова Любовь Васильевна – кандидат культурологии, начальник Березовского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (пгт. Березово)

Киселев Александр Георгиевич – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела истории и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Кугаевская Татьяна Владиленовна – педагог дополнительного образования Дома детского творчества (с. Перегребное, Октябрьский район)

Куклина Маргарита Павловна – воспитатель интерната при Варьеганской общеобразовательной средней школе, руководитель школьного краеведческого музея, педагог дополнительного образования Варьеганской общеобразовательной средней школы (с. Варьеган, Нижневартовский район)

Кумаева Мария Владимировна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Леднева Светлана Александровна – старший воспитатель Детского сада № 18 «Улыбка» (г. Ханты-Мансийск)

Лельхова Федосья Макаровна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Логинов Владимир Григорьевич – доктор экономических наук, доцент, заведующий сектором Института экономики УрО РАН (г. Екатеринбург)

Лучкин Илья Олегович – студент-бакалавр Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова (г. Абакан)

Михайлова Розалия Рахматулловна – воспитатель Ватинской общеобразовательной средней школы (д. Вата, Нижневартовский район)

Молданова Ирина Максимовна – научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Нахрочева Галина Леонидовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Новьюхова Галина Борисовна – научный сотрудник Фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Панченко Людмила Николаевна – научный сотрудник отдела мансийской филологии и фольклористики Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Пестов Александр Валерьевич – выпускник аспирантуры Сургутского государственного педагогического университета (г. Сургут)

Пестова Марина Сергеевна – выпускник аспирантуры Сургутского государственного педагогического университета (г. Сургут)

Попова Светлана Алексеевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Потпот Римма Михайловна – начальник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Белоярский)

Прокопенко Виктор Иванович – доктор педагогических наук, профессор, главный научный сотрудник Сургутского государственного педагогического университета (г. Сургут)

Пятакова Алена Александровна – заместитель директора по учебно-воспитательной работе Средней общеобразовательной школы № 1 имени Ю. Г. Созонова (г. Ханты-Мансийск)

Пятникова Тамара Романовна – старший научный сотрудник Белоярского филиала Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Белоярский)

Рудаков Владимир Аркадьевич – кандидат педагогических наук, инженер-исследователь отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Семёнов Александр Николаевич – доктор педагогических наук, ведущий научный сотрудник отдела обско-угорской литературы Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Сподина Виктория Ивановна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник истории и этнологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Стрючкова Лариса Николаевна – ведущий специалист отдела экологического просвещения Объединённой дирекции заповедников Таймыра (г. Норильск)

Сязи Виктория Львовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела обско-угорской литературы Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Тарасова Полина Алексеевна – студентка 2 курса Советского политехнического колледжа (г. Советский)

Тимофеева Юлия Владимировна – учитель биологии и географии Школы-сада № 7 (г. Ханты-Мансийск)

Тимощук Ирина Владимировна – учитель истории и обществознания Белоярской средней общеобразовательной школы № 1 (пгт. Белый Яр)

Ткачук Наталья Витальевна – научный сотрудник отдела социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Федоркив Любовь Алексеевна – научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Харитонов Василий Сергеевич – младший научный сотрудник Томского государственного университета (г. Великий Новгород)

Хлопова Татьяна Алексеевна – воспитатель Детского сада № 18 «Улыбка» (г. Ханты-Мансийск)

Хорват Чилла – аспирант, младший научный сотрудник Института языкознания Венгерской академии наук (г. Будапешт, Венгрия)

Чернец Екатерина Романовна – студент-бакалавр Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова (г. Абакан)

Шаймарданов Рафис Хасанович – доктор педагогических наук, профессор, главный научный сотрудник лаборатории

проблем физического воспитания и этнопедагогике Сургутского государственного педагогического университета (г. Сургут)

Шалахов Евгений Геннадьевич – экскурсовод Государственного бюджетного учреждения культуры Республики Марий Эл «Замок Шереметева» (п. Юрино)

Шиянова Анастасия Антоновна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела хантыйской филологии Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск)

Юсифова Айпара Гылман кызы – воспитатель Детского сада «Умка» (пгт. Фёдоровский, Сургутский район)

Ярочкина Татьяна Анатольевна – учитель русского языка и литературы Белоярской средней общеобразовательной школы № 1 (пгт. Белый Яр)

Сборник статей

**Коренные малочисленные народы Севера, Сибири
и Дальнего Востока: традиции и инновации**

Материалы научно-практической конференции
XIX Югорские чтения
(1 декабря 2020 г., Ханты-Мансийск)

Подписано в печать 25.12.2021.
Гарнитура Times New Roman, PT Serif.
Заказ № 1953 от 23.12.2021.

Отпечатано ООО «Печатный мир г. Ханты-Мансийск»
г. Ханты-Мансийск, ул. Мира, 46.
тел. +7 3467 334991