

МАТЕРИАЛЫ XXI ЮГОРСКИХ ЧТЕНИЙ

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

**Ханты-Мансийск
20 декабря 2022 года**

Департамент образования и науки
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 с международным участием
научно-практической конференции**

XXI Югорские чтения

(20 декабря 2022 года, г. Ханты-Мансийск)

УДК 39; 81; 159.9.07
ББК 72
К 66

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

Редакторы: д. ист. н. А. Г. Киселёв,
к. филол. н. Ф. М. Лельхова,
д. пед. н. А. Н. Семёнов,
к. филол. н. А. А. Шиянова

Ответственный редактор: д. пед. н. А. Н. Семёнов

К 66

Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы Всероссийской с международным участием научно-практической конференции XXI Югорские чтения (20 декабря 2022 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ФОРМАТ-72, 2023. – 354 с.

Сборник содержит материалы ежегодной Всероссийской с международным участием научно-практической конференции 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-экономических проблем коренных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока.

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

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

ISBN 978-5-6050614-1-0

© Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, 2023
© Коллектив авторов, 2023

СОДЕРЖАНИЕ

**ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА,
СИБИРИ И ДАЛЬНОГО ВОСТОКА: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ**

Бахтиярова Т. П. Табуированная лексика в верхнелозьвинском говоре мансийского языка.....	6
Герляк Н. А. Наименования предметов мебели в бытовой лексике хантыйского языка (на материале казымского диалекта).....	13
Динисламова О. Ю. О холо-меронимических связях в лексической системе языка (на материале наименований частей тела в мансийском языке).....	17
Иванова Т. А. Региональная олимпиада для обучающихся профессиональных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера как форма работы по сохранению родных языков	29
Исламова Ю. В. Диалектная и просторечная лексика в цикле рассказов Г. С. Райшева «Сибирские бывальщины»	47
Камышева М. В. Семантико-этимологическая интерпретация антропонимов одной семьи	54
Карпенко Л. Н. Особенности подготовки школьников к олимпиаде по мансийскому языку и литературе (из опыта работы)	64
Кривенко О. А. Глаголы движения в лексико-семантических системах русского и эвенского языков	71
Кумаева М. В. Образные выражения мансийского языка.....	81
Нахрачёва Г. Л. Особенности построения образовательного процесса в дошкольном учреждении с учётом этнокультурного компонента	91
Панченко Л. Н. Изобразительные глаголы в репрезентации фольклорного персонажа Мёңкв.....	96
Герасимова С. А. Электронные информационные базы данных обско-угорских языков и культуры, созданные в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре и их значение.....	102

**СОХРАНЕНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ
КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА**

Айваседа К. В. Творческий путь носителя ненецкого фольклора Валентины Вальчевны Комаровой	111
Гатченко В. Д. Поверья, приметы и запреты, связанные с традиционной пищей народа ханты (по материалам фольклора)	116
Динисламова О. Ю. Роль символов в мансийских фольклорных песнях	123
Динисламова С. С. Специфика функционирования песен, исполняемых на медвежьих игрищах, в творчестве Ювана Шесталова	134
Дядюн С. Д. Обряды и обычаи в хантыйской сказке	141
Ерныхова О. Д. Юмор в хантыйских быличках	144
Каксина Е. Д. Личные песни хантыйского рода Йурэн хө	149
Каксина Е. Д. Отражение судьбы исполнителя хантыйского фольклора Натальи Егоровны Тарлиной в личных песнях	157
Кашлатова Л. В. Особенности народно-сказочного репертуара исполнителя хантыйского фольклора Г. П. Смолина	164
Кумаева М. В. Повторы в мансийских фольклорных текстах	170
Потпот Р. М. Культурологический анализ песни «Пойтэк ими ар» (из репертуара Медвежьего праздника).....	181
Семёнов А. Н. «Источники семи мелодий» Марии Вагатовой (Волдиной)	187
Сязи В. Л. Современное состояние хантыйской литературы – творчество Мешалкиной Натальи Альбертовны	198
Тарлин П. Т. Фольклорный персонаж ханты и манси «Мужчина середины Сосьвы».....	204
ДУХОВНАЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
Брусницин А. Н. Живой язык орудий древних	210
Волдина Т. В. Реконструкция игры казымских хантов «Гос-щир-вой»: этимология и семантика.....	215

Галямов А. А. Основные этапы эволюции «северной темы» в творчестве В. А. Игошева: образно-стилистические особенности.....	224
Ершов М. Ф. Образы Югры и Зауралья в «Письмах» П. А. Словцова.....	229
Киселёв А. Г. Учитель истории: к характеристике профессиональной деятельности (на материалах ХМАО–Югры).....	236
Кунтувганова Р. А. Ознакомление дошкольников с культурой и традициями коренных народов Сибири: обобщение педагогического опыта.....	245
Попова С. А. Мансийская игрушка кукла āкань: истоки формирования образа, семантика (на материале северной группы).....	256
Собольникова Т. Н., Родионова А. В. Историко-краеведческое исследование легендарных мест южных хантов: Цингалы.....	266
Футаки Иштван. Князя Обдории.....	280
Шалахов Е. Г. Культурный ландшафт Горномарийского Предволжья в опубликованных трудах российских учёных.....	286

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЮГРЫ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Галямов А. А. Предварительные результаты мониторинга пилотного проекта «Стойбищная школа-сад» за 2022 год.....	293
Герасимова С. А. Научный журнал «Вестник угроведения»: библиометрический показатель (2021–2022 гг.).....	298
Динисламова Л. И. О качестве предоставления образовательных услуг в общеобразовательных организациях ХМАО–Югры, имеющих интернаты.....	312
Ткачук Н. В. О читательских предпочтениях школьников и взрослых в Югре (по результатам социологического опроса).....	326
Хакназаров С. Х. О результатах мониторинга за 2022 г. современного состояния родных языков коренных народов Севера: на примере Советского района Югры.....	335
Шиянова А. А. Статистика эффективности сайта Обско-угорского института прикладных исследований и разработок за 2022 г.	341

ЯЗЫКИ КОРЕННЫХ МАЛОЧИСЛЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ И ПРЕПОДАВАНИЯ

Табуированная лексика в верхнелозьвинском говоре мансийского языка

Бахтиярова Татьяна Прокопьевна

лаборант-исследователь,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

п. Русскинская, ХМАО-Югра

Аннотация. В данной статье рассматривается табуированная лексика верхнелозьвинского говора северного наречия мансийского языка. Источниковой базой исследования является полевой материал автора, собранный у носителей мансийского языка, проживающих на территории Свердловской области Ивдельского района. В мировоззрении манси к табу относятся запреты на определённые высказывания или поведение. Основная группа табуированных слов сосредоточена в так называемом «медвежьем языке», отдельные табуированные слова связаны с охотой. Существуют и «подставные» слова, которые употребляются вместо обычных слов, выражающих тайное, запретное или сакральное в бытовой жизни народа.

Ключевые слова: табу, табуированная лексика, мансийский язык, запреты, обычаи.

Табуированная лексика верхнелозьвинского говора на данный момент является малоизученной. Тему запрета, табу в мансийском языке ранее рассматривали в своих статьях К. В. Афанасьева [1], Д. В. Герасимова [2], Л. Н. Панченко [3; 4; 5], С. А. Попова [6].

Основой всех запретов жизни верхнелозьвинских манси является *вõртõлнут* ‘медведь’. Опрос среди юных носителей языка, подтверждает сохранность и особую связь с данным культовым животным. Отношения с медведем можно назвать иерархически-ми, медведь преобладает над человеком, его сила, храбрость и ловкость выше возможностей человека. Подобное чувство уважения к медведю воспитывается с малого возраста. Ребёнок, подрастая, уже знает для чего нужно использовать табуированную лексику.

В его сознание старшими родственниками закладывается понимание того, что медведь выше человека, он – сакральное, божественное существо.

Пупāнциквѣв лāтнуйт ‘Медвежий язык’ является достаточно обширным. Только у одного названия медведя есть несколько вариантов, которые зависят от ареала обитания животного или от ассоциации человека с ним. Табуированная медвежья лексика обильно представлена в фольклоре манси, множество слов употребляется во время *уй ййквнэ порат* ‘медвежьего праздника’. Целый ряд правил, норм и запретов предписан в отношении охотника на медведя.

С давних времён мансийские легенды говорят о том, что *пупāнциквѣв* ‘медведь’ спустился на землю с небес, когда-то он являлся сыном *Тōрума* ‘Бога’. Этим и объясняется сакральное отношение к нему человека. «Если речь заходит о медведе, то в его адрес употребляются только описательные слова и выражения: *вōрт олнут* ‘в лесу живущий’, *уй* ‘зверь’, *тōрев* ‘белый’, т. е. священный, *пупыг* ‘дух-покровитель’, *пуна āпсикѣв* ‘божественный наш младший братик’, *консыу ойка* ‘когтистый мужчина’, *унт уй* ‘лесной зверь’, *нюрум уй* ‘луговой зверь’ – и таких названий существует большое количество» [6, с. 22]. В настоящее время под лексемой *тōрев* понимается белый медведь. Но это мнение ошибочно, так как среди лозьвинских манси *тōрев* значит не только ‘белый’, но ‘бурый, рыжий, бронзовый, светло-коричневый, медный’, т. е. светлого окраса медведь. По мнению С. А. Поповой под этим словом понимается не окрас медведя, а отличительная его черта – божественное происхождение, этим слово характеризует его священность.

Рассмотрим табуированную лексику верхнелозьвинского говора связанную с медведем:

Атыу-атыу ‘соль’ – нечто сладкое на медвеьем празднике;

āватэ ‘его верх’ – ‘его [медведя] голова’;

āуквалыг (букв.: пенёчка два) – ‘уши медведя’;

āпан пинуукв (букв.: уложить в колыбель) – ‘поставить [голову медведя со шкурой] в берестяную ёмкость для обряда на время праздника’;

āтциквем (букв.: братик мой младший) – ‘медведь’;

āсын (букв.: связанный в узел платок с монетами) – ‘материал с

монетами в святилище', используется во всех обрядах;
вāлтауќв 'одолеть' – 'добыть';
вāтууќв (букв.: собирать) – 'кушать медвежатину';
вōнух (букв.: углубление, яма) – 'берлога';
вōрт олнут, *вōрт олнэ ойка* (букв.: в лесу живущий) – 'медведь';
кātлаге (букв.: руки) – 'передние лапы медведя';
кātн паттууќв (букв.: попался в руки) – 'добыть';
касаы лёнх (букв.: след ножа) – 'медвежий жир';
консын ойка (букв.: когтистый мужчина) – 'медведь';
лэгыу ут (букв.: нечто с хвостом [облаявшая медведя]) – 'собака';
нюрум уй (букв.: луговой зверь) – 'медведь';
пуна апсикёв (букв.: божественный наш младший братик) – 'медведь';
пуныг 'божество' – 'медведь';
пūt ийв (букв.: таганок для котла) – 'спина медведя';
сōвтэ равтасам (букв.: просыпал кузовок с ягодами) – 'медве-
жьи экскременты';
сōпакаг (букв.: сапоги) – 'задние лапы медведя';
сахи (букв.: шуба медведя) – 'шкура';
совыг (букв.: две звезды) – 'глаза медведя';
сōсвит (букв.: вода ручья) – 'бульон [от мяса медведя]';
суйыу утыл тараттауќв (букв.: что-л. громкое направить в
медведя) – 'выстрел';
сэмьл ут (букв.: нечто чёрное, тёмное) – 'мясо медведя';
тарыг пāкв (букв.: сосновая шишка) – 'сердце медведя';
уй ийкв (букв.: зверя танец) – 'медвежий танец';
уй норма 'зверя полка' – 'полка для медведя';
уй тāн 'зверя мелодия' – 'мелодия [в честь] медведя';
унт уй (букв.: в лесах обитающий зверь) – 'медведь';
ханса (букв.: узор, орнамент) – 'след медведя';
хольг эрыг 'утренняя песня' – 'песня-пробуждение' [медведя];
хот-пōхлаптауќв (букв.: расстегнуть одежду) – 'снять, обдирать
шкуру';
ярмак тōр сахи (букв.: шёлковая шуба) – 'халат, сшитый из
шёлка', которым накрывают медведя.

Табу – не только явление языка, оно может распространяться и на действия людей, например *вāтууќве* 'собирать [что-л.]' – есть-пить: в «медвежьем языке» есть выражение *цаќв вāтууќве* 'молоко

собирать', что в обыденной речи означает – *вит аюнкве* 'воду пить'. Другой пример: *уй нормас вātuнкве* 'зверя имущество (добро) собирать' – есть мясо [медведя]. Табу может быть наложено и на употребление какой-либо пищи, например, бульон, в котором варилось мясо медведя (*сōс вит* 'святая вода'), в пищу не идёт, его сливают. Кроме того, женщинам нельзя есть голову, сердце и печень медведя, а мужчинам – его заднюю часть [7, с. 107].

Предки верхнелозьвинских манси часто устраивали *тулыглан* 'пляски в масках', которые были связаны с добычей медведя. Добыча медведя сопровождается множествами различных обрядов, от *вāлттанкв* 'добычи зверя' и до *кон-квāлттанкв* 'прощания', выноса из дома животного. Весь этот процесс сопровождается определённой табуированной лексикой. Обряд превращается в культовое событие. Добытый медведь для охотника – это символ храбрости, мужества и умения вести охоту. А также это может значить, что боги *сōтыуыг ўраве* 'благоволят охотнику', преподнося ему в дар своего божественного брата. Поэтому охотник должен оказывать почести добытому зверю.

Возвращающийся с охоты на медведя охотник должен подать сигнал, что идёт не с пустыми руками, а с добытым медведем. Для этого на расстоянии 200–300 метров от стойбища охотник *пилатах-тыглы* 'делает пару выстрелов' (букв.: пугает, устрашает живущих в поселении). Эту уловку знают все манси, после этого знака они начинают готовиться к встрече охотника и медведя. Проводится обряд *хот-ловтуукв* 'очищения водой' и *хот-сыстамтанкв* 'окуривания чагой'. Находящиеся в доме люди окуривают себя чагой, а пришедшего охотника обливают водой либо закидывают снегом.

Сэмыл ут 'мясо медведя' кушают в мелко нарезанном виде, нельзя рвать, кидать, ронять и есть большими кусками, а женщине вовсе запрещено прикасаться к животному. Для трапезы женщин и детей мужчины сами мелко нарезают мясо медведя и в таком виде подают на стол. Запачканные жирные руки вытирают *оссы* 'стружкой', далее руки держат над огнём, перед этим обрабатывают сажей, это необходимо для того, чтобы полностью избавиться от жира, стружку сжигают в огне. Остатки пищи и кости зверя собирают в одну кучу, после уносят их в лес и вываливают в то место, где не ходят люди, иногда опускают в водоём, просто оставлять *аттайи* 'негоже'.

Женщинам в период *мáнь колт блнэ порат* ‘регул’ (букв.: живёт в маленьком домике), вовсе запрещено употреблять в пищу *сэмьл ут* ‘мясо медведя’. Если женщина во время *уй ййквнэ порат* ‘во время медвежьих игрищ’ *мáнь колт блы* ‘регулы у женщины’ или *мўльхаты* ‘лохия’ (букв.: послеродовые выделения), в таком случае ей запрещено присутствовать на празднике. Нарушения данного табу неблагоприятно скажется не только на той самой женщине, но и может повлиять на хозяина праздника. Данное поведение является осквернением священного праздника.

Угрозу таит нарушение порядка и для мужчины. Если намеренно нарушить традицию и обряд во время проведения *уй ййквнэ порат* ‘во время медвежьего праздника’ или *Эсыгхатунок* ‘восхвалять себя’ как отважного охотника, можно навлечь на себя много неприятностей. Говорят, что медведь слышит каждое произне сённое слово в его адрес. Таким образом, наказание может быть различным, от разрушения стойбища до нападения зверя на человека.

Одно из названий медведя – *тбрев* является священным из-за божественного происхождения, поэтому женщинам это слово даже *ат рбви* ‘нельзя употреблять’ в речи. Об этом написано и в словаре Мункачи-Кальман [8, с. 662].

В верхнелозьвинском говоре существуют и иные табуированные слова, употребляющиеся вместо обычных слов. Это могут быть слова, связанные с охотой на волка, лося или бобра. Значительная часть табуированной лексики относится к охотничьему промыслу:

- áньтыу уй* (букв.: рогатый зверь) – ‘лось’;
- áуквалайе* ‘уши медведя’ (букв.: два пня);
- ахвсалаукв* ‘обдирать, снимать шкуру животного’ (букв.: раздевать);
- витуу* (букв.: водный зверь) – ‘бобёр’;
- вбртолнйика* ‘медведь’ (букв.: в лесу живущий);
- кáтн паттуукв* ‘добыть зверя’ (взять руками);
- лáлва* ‘[нечто] для окуривания’ – ‘бобровый мускус’ (используют как благовоние в обрядах);
- лаквуукв* ‘подкрадываться’ (букв.: поддвигаться, подвинуться к чему-л.);
- лэгыу ут* (букв.: хвост имеющий) – ‘собака’;

н̄ялыл т̄араттанкв (букв.: направить заряд) – ‘стрельнуть’;
п̄ос – ‘знак’;
пуныу тахтупыг – ‘лыжи’;
с̄алы пурнэ ӯй (букв.: оленей грызущий) – ‘волк’;
совыг (букв.: его две звезды) – ‘глаза животного’;
с̄алы, в̄ор с̄алы – ‘олень; дикий олень’;
с̄от – ‘удача; везение’;
ӯй н̄эв̄ыль – ‘мясо лося’;
ӯй хансат (букв.: орнамент медведя) – ‘следы медведя’;
уля х̄урыг (букв.: огненный мешочек) – ‘непромокаемый охотничий мешочек с принадлежностями’ (в нём хранят нитки, иголку, платочек небольшой, спички, точило, подпоясывают на талии ремнём вместе с охотничьим ножом);
хайтнут ‘волк’ (букв.: быстро бегающий) – ‘волк’;
Элмиу ут ‘нож’ (букв.: нечто с лезвием) – ‘нож’;
яныг ӯй (букв.: большой зверь) – ‘лось’;
яныг ӯй хансат (букв.: орнамент большого зверя) – ‘следы лося’.

Обращаясь к запретам и обычаям, человек учится бережному отношению к природе, этим сохраняет животный мир. Бережному, сакральному отношению к животному миру учит мировоззрение народа, а также его быт и культура. Основная часть этнических норм поведения манси складывается через отношение к окружающему миру. В настоящее время, в связи с уходом старшего поколения, в языке молодёжи манси появляются слова, которые заменяют слова-табу на обычные.

Запреты, табу и обычаи – важнейший компонент знаний народа, который требует беспрекословного исполнения, ведь на этом основана вся народная самобытность, культура и традиции, которые важно сохранить для будущих поколений манси.

Информанты

Бахтияров Прокопий Тимофеевич, 13.01.1956–18.11.2021 г. в д. Кимың-шупа павыл Ивдельского р-на Свердловской области.

Анямова Александра Васильевна, 29.12.1929 г. р. д. Тресколье Ивдельского района Свердловской области.

Литература

1. Афанасьева К. В. Табуированная лексика, связанная с культом медведя в мансийском языке (по данным ивдельских манси) // Вестник

- угроведения. – 2006. – № 2. – С. 85–92.
2. Герасимова Д. В. Табуированные названия медведя в мансийском языке (по данным фольклорных названий Б. Мункачи) // Медведь в культуре обско-угорских народов: материалы V Югорских чтений. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – С. 82–87.
 3. Панченко Л. Н. Модель построения запретов в традиционной культуре манси // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: материалы научно-практической конференции X Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Информационно-издательский центр, 2012. – С. 104–109.
 4. Панченко Л. Н. Поверья и приметы для беременной женщины в традиционной культуре манси // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы МНПК. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2012. – С. 129–134.
 5. Панченко Л. Н. Приметы и запреты, связанные с медведем // В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии: матер. Междун. науч.-практ. конф. – Новосибирск: СибАК, 2012. – Ч. 2. – С. 99–102.
 6. Медвежий праздник на Северном Урале / сост.: С. А. Попова, Е. В. Фризоргер. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2011. – 76 с.
 7. Попова С. А. Медвежий праздник северной группы манси: табуированная лексика // Финно-угорский мир. – 2017. – № 3. – С. 102–112.
 8. Munkácsi B., Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. – Budapest: Akadémiai kiado, 1986. – 950 p.

**Наименования предметов мебели в бытовой лексике
хантыйского языка (на материале казымского диалекта)**

Герляк Наталья Андреевна

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Проанализированы лексикографические и этнографические работы, в которых затронута бытовая лексика хантыйского языка. Основное внимание акцентируется на анализе наименования предметов мебели.

Ключевые слова: хантыйский язык, казымский диалект, бытовая лексика, семантика, лексическая сфера, лексико-семантическая классификация.

Всестороннее изучение словарного состава хантыйского языка остаётся в числе актуальных проблем языкознания, являясь важным объектом научных исследований. Особое место в хантыйском языке занимает лексика, относящаяся к бытовой сфере, в которой имеют место сконцентрированные факты, наиболее важные для наименования предметов и явлений. Изучение бытовой лексики народа ханты в этой связи представляет интерес для специалистов по истории языка, этнографии, культуры, психологии народа, так как в семантике слова хранятся сведения, характеризующие важные стороны жизни и деятельности человека: место его проживания, хозяйственные отношения и др.

Бытовая лексика – это лексика, включающая в свой состав слова повседневного обихода, называющая предметы и явления общего уклада жизни, обычаев и нравов народа [1, с. 44].

Используемое в данной статье понятие лексико-семантических групп хорошо разработано в трудах В. В. Виноградова [2], Ф. П. Филина [3], О. С. Ахмановой [4], О. Н. Трубочёва [5], А. А. Уфимцевой [6], Д. Н. Шмелёва [7] и др. Необходимость изучения групп лексики неоднократно подчёркивал в своих работах В. В. Виноградов. Главную задачу исторической лексикологии академик видел в изучении закономерностей изменения групп лексики в их историческом движении, в неразрывной связи с развитием общества, с историей народа: «Русскому (как и другому) национальному языку свойственна своеобразная система образо-

вания и связи понятий, их группировки, их расслоения и объединения в “пучки”, в “комплексные единства”» [2, с. 25].

К ядру лексико-семантического поля «обстановка дома» можно отнести и лексико-семантическую группу «предметы мебели». В толковом словаре русского языка С. И. Ожегова, Н. Ю. Шведовой даётся следующее определение лексемы «мебель» – «предметы для сидения, лежания, размещения вещей и других потребностей быта» [8]. У Т. Ф. Ефремовой «мебель – это предметы комнатной обстановки (столы, стулья, диваны и т. п.)» [9].

Тематическая группа «наименования предметов мебели» – самая немногочисленная из групп предметно-бытовой лексики по количественному составу лексических единиц в хантыйском языке, так как ещё до недавнего времени обские угры не ведали про жизнь в городах, жили в чумах. Этот тип постройки является самым древним жилищем ханты, он наилучшим образом соответствовал хозяйству оленеводов. Было очень удобно при кочевании перевозить с места на место эту лёгкую, просто собирающуюся конструкцию. Как в конструкции чума, так и в распределении жилого пространства не было мелочей. Слева – женская половина дома, справа – мужская.

Как правильно подмечает Н. В. Тимофеева «Мешки, сундуки для одежды и коробка для посуды, еды и др. носили функцию шкафов, тумб и другой корпусной мебели. В хантыйском доме мебели почти не было, но зато много традиционных хозяйственных предметов. Некоторые из них отличались многофункциональностью, например: *кырэх* – мешок с вещами, ночью выступал в роли подушки. Фактически единственным экземпляром мебели является *пасан* – низкий столик для еды, иногда это ещё *амэстэ пасан* – скамья, стул» [10, с. 141].

Лексикографические источники на материале казымского диалекта [11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18] дают возможность составить лексико-семантическую классификацию наименований мебели в хантыйском языке.

Так, для общего наименования тематической группы «мебель» в хантыйском языке используется лексема *χот риртăс* – ‘мебель’ (букв.: ‘дом’; ‘вещь, имущество’). Нами было выявлено 15 лексических единиц, которые объединяются по семантическому признаку «цель использования мебели»: 1) для лежания; 2) для сидения;

3) для сидения или лежания; 4) для хранения, размещения вещей и других предметов; 5) для принятия пищи, различных видов работ. Это исконные лексемы хантыйского языка: *nurəm* ‘полка’, *pāsān* ‘стол’, *pāsān χət* ‘столешница’, *aj pāsān* ‘табуретка’, *əmāsti pāsān* ‘стул’, *jūχ pāsān* ‘деревянный стол’, *šaj laraš* ‘посудный ящик’, *wōlas* ‘скамейка’, *ulas* ‘стул’, *nuri* ‘кровать’, *tōχəltəp* ‘ящик’.

Заемствованными словами являются: *āškap* ‘шкаф’, *sōntək* ‘сундук’, *kāmət* ‘комод’, *tiwan* ‘диван’.

Итак, в статье представлены результаты лексико-семантического анализа слов со значением *χət purmās* – ‘мебель’, входящих в лексическую сферу «быт» в хантыйском языке. Так как бытовая лексика хантыйского языка не была предметом специального анализа и недостаточно описана в научной литературе, рассмотрение наименований предметов мебели, входящих в бытовое окружение человека и представленных в словарях хантыйского языка, является новым.

Литература

1. Розенталь Д. Э., Теленкова Н. А. Словарь-справочник лингвистических терминов: пособие для учителя. – М.: Просвещение, 1985. – 399 с.
2. Виноградов В. В. Основные типы лексических значений слова // Вопросы языкознания. – 1953. – № 5. – С. 3–29.
3. Филлин Ф. П. Очерки по теории языкознания. – М.: Наука, 1982. – 336 с.
4. Ахманова О. С. Очерки по общей и русской лексикологии. – М.: Просвещение, 1957. – 295 с.
5. Трубочёв О. Н. Об этимологическом словаре русского языка // Вопросы языкознания. – 1960. – № 3. – С. 60–69.
6. Уфимцева А. А. К вопросу о лексико-семантической системе языка // Вопросы языкознания. – 1962. – № 4. – С. 36–46.
7. Шмелёв Д. Н. Проблемы семантического анализа лексики (на материале русского языка) – М.: Наука, 1973. – 280 с.
8. Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. – Режим доступа: <http://www.ozhegov.org/> (дата обращения: 15.12.2022).
9. Ефремова Т. Ф. Толковый словарь русского языка. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/efremova> (дата обращения: 15.12.2022).
10. Тимофеева Н. В. Названия традиционных предметов вах-васюганских хантов // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2009. – Вып. 8 (86). – С. 141–145.
11. Кононова С. П. Русско-хантыйский тематический словарь: Казымский

- диалект. – СПб.: Просвещение, 2002. – 216 с.
12. Немысова Е. А. Орфографический, орфоэпический словарь шурышкарского и казымского диалекта хантыйского языка. – СПб.: Миралл, 2007. – 239 с.
 13. Немысова Е. А., Рачинская М. А. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (казымский и шурышкарский диалекты): 1–4 кл.: учеб. пособие для общеобраз. учрежд. – СПб.: филиал изд-ва «Просвещение», 2010. – 349 с.
 14. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – 386 с.
 15. Соловар В. Н. Краткий русско-хантыйский словарь (казымский диалект). – Ханты-Мансийск, 2015. – 52 с.
 16. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект): более 9000 слов. – Новосибирск: Издательство СО РАН, 2020. – 689 с.
 17. Лозямова З. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект). – Тюмень: Тюменский издательский дом, 2020. – 384 с.
 18. Steinitz W. Dialektologisches und Etimologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprachen. Akademie Verlag. T. 1–14. – Berlin, 1966–1991.

О холо-меронимических связях в лексической системе языка (на материале наименований частей тела в мансийском языке)

Динисламова Оксана Юрисовна,

кандидат филологических наук,

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Статья посвящена проблеме построения и изучения холо-меронимических структур, выявлению их своеобразия в лексике северного наречия мансийского языка в рамках объёмного лексико-семантического поля «тело человека» и является этапом исследования группы наименований частей лица человека.

Впервые в мансийском языкознании с привлечением лексико-графического материала выявлен и систематизирован наиболее полный на сегодняшний день список наименований частей лица человека (42 лексемы), определена их семантика; на материале выявленных лексических единиц построена холо-меронимическая иерархия, установлена её конфигурация (тип). Данная иерархия графически представляет собой дерево, узлами которого являются наименования целого (лица) и его частей, находящихся в меронимических отношениях.

Ключевые слова: мансийский язык, лексика мансийского языка, лексикология, лексикография, лексико-семантическая группа, соматизм, холоним, мероним, холо-меронимическая структура, семантические отношения.

Значительная часть научных работ в области современной общей и когнитивной лингвистики, логики сосредоточена на понимании природы семантических отношений, одним из важных видов которых являются отношения между целыми вещами и составляющими их частями. Отношения подобного рода в лингвистике принято называть холо-меронимическими (партитивными), где под меронимией понимается «разновидность парадигматических отношений языковых единиц, которые представляют целое и его части (холонимы и партонимы)» [1].

Первоначально исследователями было выделено шесть различных типов меронимических отношений [2, с. 420]. Применительно

к мансийскому языку данные типы отношений выглядят следующим образом: 1) компонент объекта – целый объект (*колала* ‘крыша’ – *кол* ‘дом’; *сун лāгыл* ‘копыл’ – *сун* ‘нарты’); 2) член, составная часть – объединение (*хōртхан* ‘ястреб’ – *товлынууй* ‘птица’; *пāля* ‘овца, баран’ – *аня* ‘стадо’); 3) доля, часть – масса, целое (*лōмт* ‘кусок’ – *нāнь* ‘хлеб’; *охса* ‘кусок, часть’ – *квāлыг* ‘верёвка’); 4) материал – объект (*ййв* ‘дерево’ – *пасан* ‘стол’; *кēr* ‘железо’ – *сырай* ‘меч’, ‘сабля’); 5) стадия – деятельность (*мастул* ‘одевание’ – *хāстул* ‘умение’; *хасьтул* ‘узнавание’ – *вāртул* ‘действие’); 6) место – пространство (*пāл* ‘место для сна, сидения’ – *ēрнкол* ‘чум’; *хартум* ‘волок’ – *я* ‘река’).

В дальнейших исследованиях данная классификация была расширена путём выделения признаков пространственности и временности: 1) объект – компонент (*хāп* ‘лодка’ – *тūп* ‘весло’; *пōхлал* ‘пуговица’ – *лēs* ‘петля, петелька’, *пōхлал-ас* ‘петлица’); 2) событие – характерная особенность (*пūри* ‘свадьба’ – *мāньнэ* ‘невеста’; *тулыглар* ‘медвежий праздник’ – *кайсов* ‘призывная молитва’); 3) объединение – член (*лāхыс* ~ *лāхс* ‘гриб’ – *пāух* ‘мухомор’; *хūл* ‘рыба’ – *кāрай* ‘стерлядь’); 4) масса – доля (*пуук* ‘голова’ – *пāл* ‘половина, сторона (в продольном разрезе)’; *поуна* ‘бревно’ – *суп* ‘половина (в поперечном разрезе)’); 5) деятельность – стадия (*вāрил* ‘делание’ – *āтыл* ‘сбор (чего-либо)’); 6) территория – определённое место (*ус* ‘город’ – *ускан* ‘городская площадь’; *сāрысь* ‘море – тумп ‘остров’); 7) объект – материал (*тōр* ‘платок’ – *ярмак* ‘шёлк’; *тирпась* ‘кирпич’ – *рāкт* ‘глина’) [3, с. 263].

Первыми попытками исследования меронимической иерархии считаются исследования С. Брауна [4] и Э. Андерсен [5] по выявлению холо-меронимической связи между наименованиями частей конечностей в неродственных языках. На материале 41 языка мира авторы вывели следующую закономерность: «иерархии в системе соматической лексики редко превышают пять уровней в глубину и никогда не превосходят шести, при этом почти всегда и везде меронимом последнего уровня является обозначение части пальца руки либо ноги» [5, с. 352] (ср. в мансийском языке: 1) *алти* ‘тело’ – 2) *кāт* ‘рука’ – 3) *кāтхони* ‘кисть’ – 4) *тулēвыл* ‘палец’ – 5) *костер* ‘ноготь’). Таким образом, прототипом меронимов в системе любого языка являются, в первую очередь, соматизмы,

которые входят в ядро языковой категории меронимии и могут образовывать иерархии (структуры), служат каноническим примером меронимической лексики, «эталоном меронимической иерархии» [6; 7; 8; 9], поскольку данный слой лексики является достаточно устойчивым в этимологическом и семантическом плане и практически никогда не заимствуется.

Материалом исследования послужили соматические лексические единицы северного наречия мансийского языка, извлечённые методом сплошной выборки из мансийских двуязычных и многоязычных лексикографических словарей [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20], а также собранных в процессе работы с информантами – носителями мансийского языка. Ввиду отсутствия в мансийской лексикографии толковых словарей, основой для определения значений соматических единиц послужили толковые и энциклопедические словари русского языка [21; 22].

Теоретико-методологической основой исследования явились научные труды, посвящённые проблемам исследования лексики и семантических отношений в зарубежном [2; 3; 4; 5; 8; 9; 23; 24], отечественном [25; 26; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33] и финно-угорском [34; 35; 36; 37; 38; 39; 40] языкознании, общим вопросам лексикологии и лексикографии [41; 42; 43; 44].

Выявленный инвентарь исследуемых лексических единиц лексико-семантической группы «части лица человека» составил 42 единицы, включающих помимо базовых все возможные варианты обнаруженных в лексикографических источниках синонимичных лексем (ср. *аньсар* ‘клык’ – *vīlt riŋk* ‘клык’), фонетических (ср. *вйльтъят* – *вильтъят* ‘лоб’) и морфологических (ср. *сўп* – *сўнас* ‘рот’) вариантов написания одних и тех же лексических единиц, а также их запись на латинице (ср. *нёл* – *ńol* ‘нос’).

Определив холоним *вйльт* ‘лицо’ как целое первого уровня и взяв его за исходную точку, нами была получена следующая холомеронимическая структура:

1) *вйльт* [10, с. 48; 12; 16, с. 24; 17], *вильт* [11, с. 58; 13, с. 23; 14; 15, I, с. 125; 19, с. 13], *vilt* [18, с. 108], *vīlt* / *wīlt* [20, с. 723] – ‘лицо’: «передняя часть головы человека» [22, с. 406];

1.1) *вйльтъят* [10, с. 48; 12; 16, с. 39], *вильтъят* [14], *вильтъят* [11, с. 58; 13, с. 23; 15, I, с. 126], *вйльтят* [16, с. 24], *vilt-jat* [18, с. 108], *vīltjat* / *wīltjat* [20, с. 723] (букв. лицо середина) – ‘лоб’:

«верхняя лицевая часть черепа» [21, с. 418];

1.2) *сампун* [10, с. 47; 11, с. 57; 14] (букв. глаз шерсть), *вильт сампун* [устное сообщение П. В. Анямова, п. Саранпауль] (букв. лицо глаз шерсть), *сам хулюм пун* [15, I, с. 25] (букв. глаз жёлоб шерсть), *сам ху́лт ~ ху́лѐт* [20, с. 120] (букв. глаз жёлоб) – ‘бровь’: «дугообразная полоска волос над глазной впадиной» [22, с. 47];

1.3) *сам* [10, с. 47; 11, с. 57; 13, с. 98; 14; 15, I, с. 57; 16, с. 103; 17; 19, с. 47], *сам* [18, с. 95; 20, с. 521] – ‘глаз’: «орган зрения» [22, с. 143];

1.3.1) *сам а́хвтаc* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск], *сам а́хвтѐc* [20, с. 522] (букв. глаз камень) – ‘глазное яблоко’;

1.3.2) *сам а́хвтаc* [12; 15, I, с. 98], *сам ахвтаc* [13, 98] (букв. глаз камень), *сам ху́льм* [устное сообщение П. В. Анямова, п. Саранпауль] (букв. глаз уголѐк) – ‘зрачок’: «отверстие в радужной оболочке глаза, через которое в глаз проникают лучи света» [22, с. 280];

1.3.3) *сам о́выл* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск], *сам о́ул* [20, с. 522] (букв. глаз начало / конец / край) – ‘уголок глаза’;

1.3.4) *сам ѓр* [10, с. 47; 15, I, с. 25] (букв. глаз край / граница / предел), *сам ху́лт ~ ху́лѐт сав* [20, с. 522] (букв. глаз жёлоб / впадина кожа) – ‘веко’: «подвижный кожный покров над глазным яблоком» [21, с. 89];

1.3.4.1) *сампун* [10, с. 49; 11, с. 59; 13, с. 98; 14; 15, II, с. 100; 16, с. 103] (букв. глаз шерсть) – ‘ресница’: «один из волосков, растущих по краю глазного века» [22, с. 877];

1.4) *нѐл* [10, с. 48; 12; 13, с. 61; 14; 15, I, с. 156; 16, с. 70; 17], *нол* [18, с. 83; 20, с. 521], *нол* [20, с. 365] – ‘нос’: «орган обоняния, находящийся на лице у человека и на морде у животных» [22, с. 540];

1.4.1) *нѐлсори* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск; 10, с. 48; 11, с. 59; 12; 14; 15, II, с. 18], *нѐл сори* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт; 13, с. 62] (букв. нос впадина / углубление / седловина) – ‘переносица’: «верхняя часть носа, примыкающая ко лбу и образующая углубление между лбом и носом» [21, с. 652];

1.4.2) *нѐл урам* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой,

п. Хулимсунт], *ñol uräm* [20, с. 365] (букв. нос бугор / пригорок / холм / подъём) – ‘спинка носа’;

1.4.3) *нёл тальх* ~ *талих* ~ *талях* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт; 14], *ñol táłëx* [20, с. 365] (букв. нос верхушка / кончик) – ‘кончик носа’;

1.4.4) *нёл ня́рыг* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт], *ñol ñāriy* [20, с. 365] (букв. нос хрящ) – ‘крыло носа’;

1.4.5) *нёл самас* [10, с. 48; 11, с. 59; 12; 14], *нёлсамас* [13, с. 62; 15, I, с. 156], *нёлсамас* [13, с. 62], *ñol sam as* [18, с. 83], *ñol sam as* ~ *ñolsamas* [20, с. 365] (букв. нос часть дыра / отверстие), *ñol tãmp*¹ [20, с. 365], *ñol tišxër*² [20, с. 648] – ‘ноздря’: «одно из парных наружных отверстий носа» [22, с. 539];

1.5) *пāйт* [10, с. 49; 11, с. 60; 12; 14; 15, II, с. 180; 16, с. 86], *пāйт* [13, с. 75], *пājt* [18, с. 88], *pājt* [20, с. 365] – ‘щека’: «боковая часть лица от скулы до нижней челюсти» [21, с. 1180];

1.6) *ўлысь* [11, с. 59; 12; 14; 15, II, с. 173], *улысь* [10, с. 49; 13, с. 129], *uls* [18, с. 106], *ūłś* [20, с. 693] – ‘челюсть’: «каждая из двух лицевых костей, в которых укреплены зубы» [22, с. 1149];

а) *нуми ўлысь* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт] (букв. верхняя челюсть) – ‘верхняя челюсть’;

б) *ёлы ўлысь* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт] (букв. нижняя челюсть) – ‘нижняя челюсть’;

1.7) *сўп* [11, с. 59; 12; 13, с. 109; 14; 15, II, с. 102; 16, с. 114; 17], *суп* [10, с. 49; 13, с. 109], *сўпас* [12], *sop* [18, с. 98], *sūr* [20, с. 578] – ‘рот’: «полость между верхней и нижней челюстями, имеющая отверстие в нижней части лица» [21, с. 895];

1.7.1) *сўп õвыл* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт], *sop-oul* [18, с. 98] (букв. рот начало / конец / край), *сўп тальх* ~ *талих* ~ *талях* [устное сообщение С. С. Динисламовой, г. Ханты-Мансийск; 8], *sūr táłëx* [20, с. 578] (букв. рот верхушка / кончик), *сўп ёр* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск] (букв. рот край / граница / предел) – ‘уголок рта’;

1.7.2) *путьми* [10, с. 48; 11, с. 58; 12; 13, с. 82; 14; 15, I, с. 62; 16, с. 90; 17], *piṭmi* [18, с. 90], *piṭmi* [20, с. 444] – ‘губа’: «одна из двух кожных складок, образующих края рта» [22, с. 159];

¹ Значение лексемы *tãmp* не установлено.

² Значение лексемы *tišxër* не установлено.

а) *нуми питьми* [устное сообщение М. В. Кумаевой, г. Ханты-Мансийск] (букв. верхняя губа) – ‘верхняя губа’;

б) *ёлы питьми* [устное сообщение М. В. Кумаевой, г. Ханты-Мансийск] (букв. нижняя губа) – ‘нижняя губа’;

1.7.3) *нѐлм* [10, с. 49; 11, с. 60; 16, с. 70; 17], *нѐлум* [12; 15, II, с. 183; 16, с. 70], *нелм* [13, с. 61], *нелум* [13, с. 61], *нѐлум* [19, с. 29] *нѐлт* [18, с. 85], *нѐлт* [20, с. 360] – ‘язык’: «орган в полости рта в виде подвижного мягкого выроста, являющийся органом вкуса, а у человека способствующий также образованию звуков речи» [22, с. 1203];

1.7.3.1) *нѐлм талъх ~ талих ~ талях* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт; 8], *нѐлт талѐх* [20, с. 360] (букв. язык верхушка / кончик) – ‘верхушка языка’;

1.7.4) *пуукнѐвьель* [14; 15, I, с. 66], *пуук нѐвьель* [13, с. 89] (букв. зуб мясо) – ‘десна’: «мышечная ткань, покрывающая корни зубов» [22, с. 175];

1.7.5) *пуук* [11, с. 58; 12; 13, с. 89; 14; 16, с. 97; 17], *пѹук* [10, с. 48], *сѹп пуук* [15, I, с. 98], *пуук* [18, с. 93; 20, с. 481] – ‘зуб’: «костное образование, орган во рту для откусывания и разжёвывания пищи» [21, с. 301];

а) *вѐльт пуук* [устное сообщение М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт], *вѐльт пуук* [14] (букв. лицо зуб), *ѐли пуук* [20, с. 481] (букв. верхний зуб) – ‘резец’: «передний зуб плоской формы» [22, с. 872];

б) *аньсяр* [12; 13, 16; 14], *аньсяр пуук* [14; 15, I, с. 111], *анѐсѐр пуук* [20, с. 481], *ансар-пуук* [18, с. 62] (букв. клык зуб), *вѐлт пуук* [20, с. 482] (букв. лицо зуб) – ‘клык’: «зуб, расположенный непосредственно за резцами» [21, с. 357];

в) *сякв пуук* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск; 8] (букв. грудь зуб) – ‘молочный зуб’: «зубы у детей, выпадающие после шестилетнего возраста и заменяющиеся постоянными» [22, с. 449];

г) *ѹлысь пуук* [устное сообщение Л. Н. Панченко, г. Ханты-Мансийск; М. Т. Двиняниновой, п. Хулимсунт], *ѹлас пуук* [20, с. 482] (букв. челюсть зуб), *тѐр пуук* [20, с. 481] (букв. корень зуб) – ‘коренной зуб’: «задние пять зубов с каждой стороны обеих челюстей» [22, с. 368];

1.8) *Эуын* [10, с. 49; 11, с. 59; 14; 16, с. 279], *эуын* [15, I, с. 204], *энгын* [19, с. 68], *еу* [18, с. 65], *е́уи* [20, с. 22] – ‘подбородок’: «округло выступающая на лице передняя часть нижней челюсти» [21, с. 686].

Результаты проведённой инвентаризации и систематизации соматических лексем демонстрируют, что наименованиям базового уровня категоризации ЛСГ «наименования частей лица человека» принадлежит 11 доминантных непроемных ЛЕ (26,2% от общего числа): *вильт* ‘лицо’, *сам* ‘глаз’, *нёл* ‘нос’, *пайт* ‘щека’, *ульсь* ‘челюсть’, *суй* ‘рот’, *пильми* ‘губа’, *нёлм* ‘язык’, *пуук* ‘зуб’, *аньсар* ‘клык’, *Эуын* ‘подбородок’. Вслед за Ю. Д. Апресяном за доминанту принимаем «исконные или вполне ассимилированные, стилистически нейтральные высокоупотребительные деривационно простые или опрощённые (непроемные) единицы в их основных значениях» [41, с. 225].

Большую часть ЛЕ представляют лексемы в форме производных слов (ср. *вильтъят* ‘лоб (букв. лицо середина)’, *нёл самас* ‘ноздря (букв. нос часть дыра / отверстие)’, в том числе, синонимичных (*суй бовыл* (букв. рот начало / конец / край), *суй тальх ~ талих ~ талих* (букв. рот верхушка / кончик), *суй ёр* (букв. рот край / граница / предел) – ‘уголок рта’).

В соответствии с классификацией холо-меронимических имён существительных (радиально-цепочечные, радиальные, цепочечные), ХМС в подсистеме соматической лексики мансийского языка с холонимом *вильт* представляет собой радиально-цепочечную конфигурацию с максимальной глубиной IV яруса¹ Глубину в IV яруса при этом достигает только две подструктуры:

1. 1) *вильт* ‘лицо’ – 2) *сам* ‘глаз’ – 3) *сам ёр* ‘веко’ – 4) *сампун* ‘ресница’;

2. 1) *вильт* ‘лицо’ – 2) *суй* ‘рот’ – 3) *нёлм* ‘язык’ – 4) *нёлм тальх ~ талих ~ талих* ‘верхушка языка’.

Как видно, в первой цепочке на последнем ярусе находится мероним-наименование далее неделимой части лица *сампун* ‘ресница’ (с холонимом *сам ёр* ‘веко’). Во второй цепочке IV ярус

¹ Глубина структуры измеряется количеством уровней (ярусов) и устанавливается по числу актов (шагов) развёртывания, необходимых для выявления наименования далее неделимой части тела [16, с. 130].

закрывается далее неделимым меронимом нѐлм тальх ~ талих ~ талих 'верхушка языка' (с холонимом нѐлм 'язык').

Максимальной ширины в полученной ХМС достигает только подструктура с ЛЕ паль 'ухо' с 3 со-меронимами (*паль хўтмел ~ хўтмил, pał lakw* 'ушная раковина'; *паль ъвыл, паль тальх ~ талих ~ талих, паль нярыг* 'мочка уха'; *паль ас, pał ас* 'слуховой проход'). Минимальное количество уровней наблюдается у меронимов вильтъят 'лоб', сампун 'бровь', пайт 'щека', улысь 'челюсть' и ѓнын 'подбородок', где их ветви обрываются уже на втором ярусе.

Четырёхъярусной глубины мероним вильт 'лицо' достигает на уровне трёх лексем:

– *сам* 'глаз' с тремя со-меронимами: *сам ахвтаc* 'глазное яблоко; зрачок'; *сам ъвыл* 'угол глаза'; *сам ѓр, sam хўлм ~ хўлѓм saw* 'веко';

– *нѐл* 'нос' с пятью со-меронимами: *нѐлсори* 'переносица'; *нѐл урам* 'спинка носа'; *нѐл тальх ~ талих ~ талих* 'кончик носа'; *нѐл нярыг* 'крыло носа'; *нѐл самас* 'ноздры';

– *сўп* 'рот' с пятью со-меронимами: *сўп ~ суп ъвыл, сўп тальх ~ талих ~ талих* 'угол рта'; *питьми* 'губа'; *нѐлм 'язык'; нѐлм тальх ~ талих ~ талих* 'верхушка языка'; *пункнѐвиль* 'десна'; *пунк* 'зуб'.

В соответствии с выполняемыми функциями на уровне холонима *сўп* 'рот' выявлены следующие названия зубов: *вильт пункт* 'резец'; *аньсяр, аньсяр пункт, вїлт пункт* 'клык'; *сякв пункт* 'молочный зуб'; *улысь пункт, тār пункт* 'коренной зуб'.

Таким образом, группа лексем, обозначающих наименования частей лица человека подлежит достаточно глубокому структурированию. Очевидно, что столь детальное членение лица является неслучайным, поскольку именно на нём, в первую очередь, останавливается внимание собеседника, по лицу происходит идентификация человека, что обуславливается рядом таких психологических факторов как восприятие размера и формы частей лица, выполняемых ими функций, их оценивание.

В основных узлах холо-меронимической иерархии находятся наименования наиболее перцептивно и функционально выделенных частей лица: *сўп* 'рот' (5 со-меронимов), *нѐл* 'нос' (4 сомеронима), *сам* 'глаз' (3 сомеронима). Именно данные ЛЕ, выступая прототипическими наименованиями частей лица, соот-

ветствуя базовому уровню категоризации, обуславливают такую специфическую радиально-цепочечную конфигурацию анализируемой ХМС, её глубину и ширину.

В структуру полученной холо-меронимической иерархии активно встраиваются синонимические ряды, что позволяет говорить о связанной со сложностью и многомерностью отношений специфической категоризации тела человека в мансийском языке.

Результаты проведённого анализа продемонстрировали системность мансийской соматической лексики, строгую упорядоченность её логико-смысловых отношений. Полученные данные могут быть использованы в сопоставительных лексикологических исследованиях, лексикографической работе, а также для создания электронного корпуса мансийского языка.

Литература

1. Голяд Н. И. Специфика холо-партитивных отношений в английской загадке // *Инновации в науке*. – 2014. – № 4. – Режим доступа: https://elibrary.ru/download/elibrary_21785507_63886239.pdf (дата обращения: 17.02.2023).
2. Winston E. M., Chaffin R., Herrmann D. A Taxonomy of Part-Whole Relations // *Cognitive Science*. – 1987. – № 11. – Pp. 417–444.
3. Chaffin R. The concept of a semantic relation // *Frames, fields and contrast: new essays in semantic and lexical organization*. – Hillsdale; New-Jersey; Hove; London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1992. – Pp. 253–288.
4. Brown C. H. General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature // *Amer. Ethnologist: Folk Biology*. – 1976. – Vol. 3. – № 3. – Pp. 400–424.
5. Andersen E. S. Lexical Universals of Body-Part Terminology // *Universals of Human Language: Word Structure*; ed. by J. H. Greenberg, C. H. Ferguson et al. – Stanford: Stanford University Press, 1978. – Vol. 3. – Pp. 335–368.
6. Никитин М. В. Курс лингвистической семантики: учебное пособие для студентов, аспирантов и преподавателей лингвистических дисциплин в школах, лицеях, колледжах и вузах. – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – 760 с.
7. Русина Ю. Н. Семантика меронимов современного английского языка: дисс. канд. филол. наук. – Минск, 2007. – 193 с.
8. Cruse D. A. On the transitivity of the part-whole relation // *Journal of linguistics*. – 1979. – Vol. 15/1. – Pp. 29–38.
9. Leisi E. Der Wortinhalt, Seine Struktur in Deutschen und Englishen. –

- Heidelberg: Winter, 1961. – 135 p.
10. Афанасьева К. В. Русско-мансийский тематический словарь. – СПб.: Просвещение, 2002. – 151 с.
 11. Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Русско-мансийско-коми тематический словарь. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 192 с.
 12. Афанасьева К. В., Собянина С. А. Школьный мансийско-русский (орфографический) словарь. – Ханты-Мансийск: РИО ИРО, 2012. – Режим доступа: <https://dict.fu-lab.ru/dict?id=238837> (дата обращения: 16.01.2023–06.03.2023).
 13. Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь: с лексическими параллелями из южно-мансийского (кондинского) диалекта. – Л.: Учпедгиз, 1958. – 227 с.
 14. Диалектологический атлас обско-угорских и самодийских языков. – Режим доступа: <https://atlas.ouipiir.ru> (дата обращения: 16.01.2023–06.03.2023).
 15. Ромбандеева Е. И. Русско-мансийский словарь: Учеб. пособие для уч-ся 5–9 кл.: В 2 ч. – СПб.: Просвещение, 2005. – Ч. 1. – 186 с.; – Ч. 2. – 185 с.
 16. Ромбандеева Е. И., Кузакова Е. А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский: Пособие для учащихся начальной школы. – Л.: Просвещение, 1982. – 360 с.
 17. Словник мансийско-русский. – Режим доступа: <https://www.babel.gwi.uni-muenchen.de/media/downloads/elibrary/lehrbuch/Mansi-Rus.pdf> (дата обращения: 16.01.2023–06.03.2023).
 18. Чернецов В. Н., Чернецова И. Я. Краткий мансийско-русский словарь: с приложением грамматического очерка. – М.; Л.: Госучпедагиз, 1936. – 114 с.
 19. Шешкин П. Е., Шабалина И. Д. Мансийско-русский словарь. – М.: ИКАР, 1998. – 72 с.
 20. Munkácsi Bernát Wogulisches Wörterbuch / В. Munkácsi, В. Kálmán. – Budapest: Akadémiai Kiadó, 1986. – 950 p.
 21. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. – М.: Оникс: Мир и Образование, 2007. – 1200 с.
 22. Толковый словарь современного русского языка / Д. Н. Ушаков. – М.: Альта-Пресс, 2005. – 1216 с.
 23. Lyons J. Semantics. – London: Cambridge University Press, 1977. – 371 p.
 24. Storey V. C. Meronymic relationships // Journal of Database Administration. – 1991. – Vol. 2. – № 3. – Pp. 22–35.
 25. Колодъко Д. А. Меронимические отношения как проявление системности лексики // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. – 2016. – № 3 (2). – С. 270–275.
 26. Кронгауз М. А. Семантика: учебник для вузов. – М.: Рос. гос.

- гуманит. ун-т, 2008. – 399 с.
27. Кузьменко Н. В. О меронимических связях в лексической системе языка (на материале наименований частей тела современного английского языка) // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. – 2015. – № 10. – С. 58–64.
 28. Кузьменко Н. В. Холо-меронимическая структура как модель концептуализации тела человека // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. – 2015. – № 5. – С. 125–130.
 29. Материнская Е. В. Система меронимов в немецком и английском языках: дисс. ... докт. филол. наук. – Донецк, 2013. – 403 с.
 30. Никитин М. В. Курс лингвистической семантики: учебное пособие для студентов, аспирантов и преподавателей лингвистических дисциплин в школах, лицеях, колледжах и вузах. – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – 760 с.
 31. Попова З. Д., Стернин И. А. Лексическая система языка. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – 148 с.
 32. Русина Ю. Н. Семантика меронимов современного английского языка: дисс. канд. филол. наук. – Минск, 2007. – 193 с.
 33. Чертыкова М. Д. Характер системности наименований частей тела человека в хакасском языке // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2019. – Т. 9. – Вып. 1. – С. 95–98.
 34. Герасимова Д. В. Производственная лексика манси. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – 91 с.
 35. Динисламова О. Ю. Отражение языковой картины мира в мансийской фразеологии (на материале тематической группы «тело человека») // Вестник урovedения. – 2022. – Т. 12. – № 4 (51). – С. 625–631.
 36. Динисламова О. Ю. Соматические фразеологизмы как отражение архетипов языкового сознания мансийского и русского этносов // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития: Матер. межрегион. науч.-практич. конф. (28–29 марта 2021 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021. – С. 124–134.
 37. Кондина Г. Р., Соловар В. Н. Глаголы интеллектуальной деятельности в обско-угорских языках // Вестник урovedения. – 2022. – Т. 12. – № 2. – С. 245–254.
 38. Молданова И. М. Ыҗк ‘вода’: структура лексико-семантического поля «жидкое состояние воды» в хантыйском языке // Вестник урovedения. – 2022. – Т. 12. – № 4 (51). – С. 695–705.
 39. Ромбандеева Е. И. Современный мансийский язык: лексика, фонетика, графика, орфография, морфология, словообразование. – Тюмень: ФОРМАТ, 2017. – 318 с.

40. Шиянова А. А. Прилагательные, характеризующие водное и околородное пространство в хантыйском языке // Вестник угроведения. – 2020. – Т. 10. – № 4. – С. 700–707.
41. Апресян Ю. Д. Избранные труды: в 2 т. – М.: Языки рус. культуры, 1995. – Т. 1. – 472 с.
42. Караулов Ю. Н. Общая и русская идеография. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 354 с.
43. Морковкин В. В. Основы теории учебной лексикографии: автореф. дисс. ... докт. филолог. наук. – М., 1990. – 72 с.
44. Степанов Ю. С. Основы общего языкознания. – М.: Наука, 1975. – 271 с.

**Региональная олимпиада для обучающихся
профессиональных образовательных организаций
Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным
языкам и литературе коренных малочисленных народов
Севера как форма работы по сохранению родных языков**

Иванова Татьяна Анатольевна

ведущий специалист,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Данная статья представляет собой аналитический обзор основных этапов организации и проведении региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера.

Цель – привлечение внимания педагогов, специалистов в области образования и всей общественности в целом к проблеме сохранения родных языков в современных условиях через различные формы деятельности, в частности – проведение олимпиад по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера.

В статье представлены информационно-аналитические материалы олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре за 2022 г. Уделяется внимание формату проведения олимпиады.

При написании статьи использована отчётная документация по результатам проведения олимпиад (итоговые протоколы с приложением рейтинговых таблиц, сводные оценочные листы, аналитические отчёты жюри), дан анализ разработанных заданий и качества выполнения олимпиадных заданий по родным языкам.

Ключевые слова: олимпиады, ХМАО-Югра, профессиональные образовательные организации, родной язык и литература, дистанционные технологии, жюри олимпиады.

Президент Российской Федерации Владимир Путин объявил 2022 год Годом культурного наследия народов России, который проводится в целях популяризации народного искусства,

сохранения культурных традиций, памятников истории и культуры, этнокультурного многообразия, культурной самобытности всех народов и этнических общностей Российской Федерации.

Россия – одно из крупнейших многонациональных государств мира. В нашей стране проживает более 190 народов, каждый из которых имеет своё уникальное культурное наследие и традиции. Универсальное значение понятия «Культурное наследие» включает не только материальные движимые и недвижимые объекты – памятники архитектуры, музейные, архивные и библиотечные фонды, произведения искусства, образцы народных промыслов и ремёсел, но и нематериальное культурное достояние, выраженное в родном языке, фольклоре, традициях, праздниках и обрядах, памятных и исторических датах.

Во всех регионах страны в рамках Года культурного наследия проходит большое количество форумов, фестивалей, конкурсов, концертных программ, научных конференций и круглых столов, а также мероприятий по сохранению, изучению и популяризации культурного наследия народов России [1]. Также в 2022 г. стартовало Международное десятилетие языков коренных народов, объявленное Генеральной Ассамблеей ООН.

Родной язык – это выражение самосознания и связи поколений. Он тесно связан с историей этноса, обеспечивает его единство и становится залогом его оригинальности: он формирует неразрывную связь между его носителями и служит основой для народа. Языки содержат в себе совокупность приобретённых знаний.

В Ханты-Мансийском автономном округе – Югре проживает более 30 тыс. коренных северян – ханты, манси, ненцы. Более 4,5 тыс. из них ведут традиционный образ жизни, живут на стойбищах, говорят на своих родных языках. В целях создания условий для сохранения и изучения родных языков народов Российской Федерации, являющихся национальным достоянием и историко-культурным наследием, в октябре 2018 г. Указом Президента РФ был создан Фонд сохранения и изучения родных языков народов Российской Федерации.

Сохранение национальных языков является одной из главных задач региональной национальной политики. Эти задачи закреплены на законодательном уровне:

– Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от

04.12.2001 № 89-оз «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» [2];

– Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 01.07.2013 № 68-оз «Об образовании в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» [3];

– Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 31.10.2021 № 468-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Развитие образования» [4];

– Приказ Департамента образования и молодежной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 01.06.2015 № 3-нп «Об утверждении Порядка проведения олимпиады школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера» (с изменениями от 07.04.2022 г. №7-нп) [5].

В соответствии с нормативными актами в Югре проводятся различные мероприятия: акция «Говори на родном языке», «Фронтальный диктант на хантыйском, мансийском и ненецком языках», конкурс «Самая читающая семья из числа коренных малочисленных народов Севера» и другие.

Уже многие годы в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре большое внимание уделяется проведению региональной олимпиады по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера (далее – КМНС). Основная задача олимпиады – повышение интереса обучающихся из числа КМНС к изучению и сохранению родного языка, литературы и культуры.

С 2019 г. в стране реализуется Национальный проект «Образование», направленный на достижение двух ключевых задач. Первая – обеспечение глобальной конкурентоспособности российского образования и вхождение РФ в число 10 ведущих стран мира по качеству общего образования. Вторая – воспитание гармонично развитой и социально ответственной личности на основе духовно-нравственных ценностей народов РФ, исторических и национально-культурных традиций. Сформировать эффективную систему выявления, поддержки и развития способностей и талантов у детей и молодежи, основанную на принципах справедливости, всеобщности и направленной на самоопределение и профессиональную

ориентацию всех обучающихся – одно из важных мероприятий Национального проекта «Образования».

Инструментами реализации этих задач являются ряд нормативно-правовых документов, принятых в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре, которые определяют основные меры по поддержке способной и талантливой молодёжи Югры. Среди различных форм, методов и приёмов работы с одарёнными талантливыми детьми необходимо отметить всероссийскую олимпиаду школьников. Участие в ней даёт возможность обучающимся проверить знания, умения, способности, сравнить свои достижения со сверстниками, определиться в будущей профессии, получить возможность для поступления в профильное высшее учебное заведение.

С 2019 г. в автономном округе проводится региональная олимпиада для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера. Основная её цель – повышение интереса обучающихся из числа КМНС к изучению родного языка, литературы и культуры.

Региональная олимпиада для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе КМНС в 2022 г. проводилась Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок в соответствии с приказом Департамента образования и науки Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 11.10.2022 № 2186 «О проведении Региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера в 2022 году» (далее – Олимпиада).

Олимпиада состоялась 1–2 ноября 2022 г. и предусматривала инструктаж уполномоченным представителем организаторов и членов жюри, работу жюри по проверке заданий и подведению итогов, разбор членами жюри олимпиадных работ участников в формате вебинара, подведение итогов, работу с апелляциями.

На выполнение всех заданий отводилось 4 часа. Жюри проверило 29 олимпиадных работ по мансийскому языку и литературе,

40 олимпиадных работ по хантыйскому языку и литературе и 6 работ по ненецкому языку и литературе. Все работы имели шифр-коды.

Олимпиада проводилась по заданиям, разработанным сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок и состоящим из двух частей. Первая часть – родной язык (хантыйский, мансийский, ненецкий), вторая часть – родная литература (хантыйская, мансийская, ненецкая). Общая сумма баллов за задания – 100. Максимальная сумма баллов за задания по родному языку и родной литературе – по 50 баллов.

В 2022 г. в олимпиаде приняли участие 75 обучающихся из 6 профессиональных образовательных организаций (в 2021 г. в олимпиаде приняли участие 15 человек). По хантыйскому языку и литературе – 40 человек, мансийскому языку и литературе – 29 человек, ненецкому языку и литературе – 6 чел.

Всего по заявкам на участие в олимпиаде **по хантыйскому языку** было зарегистрировано 45 человек из 6 колледжей автономного округа.

Из них:

1 курс – 19 чел., 2 курс – 11 чел.,

3 курс – 10 чел., 4 курс – 5 чел.

В том числе:

девушек 27 чел., юношей 18 чел.

Фактически на олимпиаде присутствуют 40 чел.

Из них:

1 курс – 17 чел., 2 курс – 11 чел.,

3 курс – 7 чел., 4 курс – 5 чел.

Не прибыли на олимпиаду 5 человек по причинам: болезнь – 5 чел.

Всего по заявкам на участие в олимпиаде **по мансийскому языку** было зарегистрировано 35 человек из 3 колледжей автономного округа.

Из них:

1 курс – 14, 2 курс – 8 чел.,

3 курс – 6 чел., 4 курс – 3 чел.

В том числе:

девушек – 18 чел., юношей – 17 чел.

Фактически на олимпиаде присутствуют 29 чел.

Из них:

1 курс – 13 чел. 2 курс – 6 чел.,

3 курс – 6 чел., 4 курс – 4 чел.

Не прибыли на олимпиаду 6 человек по болезни.

Всего по заявкам на участие в олимпиаде *по ненецкому языку* было зарегистрировано 8 человек из 3 колледжей автономного округа.

Из них:

1 курс – 3 чел., 2 курс – 4 чел., 3 курс – 1 чел.

В том числе:

девушек – 5 чел., юношей – 3 чел.

Фактически на олимпиаде присутствовало 6 чел. Из них:

1 курс – 1 чел. 2 курс – 4 чел., 3 курс – 1 чел.

Не прибыли на олимпиаду 2 человека по болезни.

В нижеследующих таблицах 1, 2, 3 представлена информация по количественному составу участников в разрезе образовательных организаций.

Таблица 1

Количество участников региональной олимпиады – обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры – по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера (хантыйский язык и литература) в 2022 г.

№ п/п	Наименование ОО СПО	Количество участников			
		1 курс	2 курс	3 курс	4 курс
1.	БУ «Белоярский политехнический колледж»	5	2	2	3
2.	БУ «Игримский политехнический колледж»	8	7	2	0
3.	БУ «Лангепасский политехнический колледж»	2	1	0	0
4.	БУ «Нижневартовский строительный колледж»	0	0	1	1
5.	АУ «Сургутский политехнический колледж»	2	1	1	0
6.	АУ «Ханты-Мансийский технолого-педагогический колледж»	0	0	1	1
Итого		17	11	7	5

Таблица 2

Количество участников региональной олимпиады – обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры – по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера (мансийский язык и литература) в 2022 г.

п/п	Наименование ОО СПО	Количество участников			
		1 курс	2 курс	3 курс	4 курс
1.	БУ «Белоярский политехнический колледж»	0	0	0	4
2.	БУ «Игримский политехнический колледж»	12	6	6	0
3.	АУ «Ханты-Мансийский технологического-педагогического колледж»	1	0	0	0
Итого		13	6	6	4

Таблица 3

Количество участников региональной олимпиады – обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры – по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера (ненецкий язык и литература, лесной диалект) в 2022 г.

№ п/п	Наименование ОО СПО	Количество участников			
		1 курс	2 курс	3 курс	4 курс
1.	БУ «Игримский политехнический колледж»	1	3	0	0
2.	БУ «Нижневартовский строительный колледж»	0	0	1	0
3.	АУ «Сургутский политехнический колледж»	0	1	0	0
Итого		1	4	1	0

Из данных таблиц видно, что наибольшее количество участников составляют обучающиеся 1 курса – 31 чел., 2 курса – 21 чел., 3 курса – 14 чел. и 4 курса – 9 чел. По гендерному составу: девушки – 41 чел., юноши – 34 чел.

Анализ качества выполнения заданий региональной олимпиады обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера в 2022 году

Согласно Положению о проведении олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера жюри должно определить 3 победителей и 6 призёров среди участников олимпиады.

Работы участников олимпиады оценивались в соответствии с утверждёнными критериями и методикой оценки. Проверялись записи ответов, выполненные в чистовике (сканах). Победителем признавался участник, набравший наибольшее количество баллов из 100 возможных.

По результатам проверки олимпиадных работ выявлены 3 победителя по каждому из родных языков (хантыйскому, мансийскому и ненецкому). Также определены 5 призёров: 3 призёра – второе место, 2 призёра – третье место. По ненецкому языку призёры не определены, так как следующие в рейтинге после победителя участник не набрали 50 % баллов от максимально возможных.

В таблицах 4, 5, 6 представлена статистическая информация о качестве выполнения заданий по языкам.

Результаты участников олимпиады по хантыйскому языку и литературе в 2022 году

Таблица 4

Качество выполнения олимпиадных заданий по родному хантыйскому языку и литературе

количество человек																			
Менее 25%				25% и более, но менее 40%				40% и более, но менее 50%				Более 50% и до 75%				Более 75%			
курс				курс				курс				курс				курс			
1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
9	2	0	2	1	5	3	1	0	1	0	0	4	2	2	1	3	1	2	1

Средний общий балл и процент выполнения заданий по

ненецкому языку составил 43,6, максимальное количество баллов – 87, минимальный балл – 11.

Все участники справились с заданиями (никто из участников не получил 0 баллов).

Таблица 5

Качество выполнения олимпиадных заданий по родному мансийскому языку и литературе в 2022 г.

количество человек																			
Менее 25%				25% и более, но менее 40%				40% и более, но менее 50%				Более 50% и до 75%				Более 75%			
курс				курс				курс				курс				курс			
1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
8	3	0	0	5	3	0	2	0	0	1	2	0	0	4	0	0	0	1	0

Анализ качества выполнения олимпиадных заданий по мансийскому языку по классам выявил, что наиболее высокие показатели среднего балла составил 34, максимальная сумма баллов – 75, минимальный балл составил 12.

Таблица 6

Качество выполнения олимпиадных заданий по родному ненецкому языку и литературе в 2022 г.

Указать количество человек																			
Менее 25%				25% и более, но менее 40%				40% и более, но менее 50%				Более 50% и до 75%				Более 75%			
курс				курс				курс				курс				курс			
1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4	1	2	3	4
1	2	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0

Средний общий балл и процент выполнения заданий по ненецкому языку составил 24,3, максимальный балл – 52, минимальный балл – 16.

В 2022 уч. году после разбора заданий и размещения предварительных результатов по итогам олимпиады по родным языкам и родной литературе на региональном сайте олимпиады апелляций не было.

В соответствии с п. 10.10 Положения о проведении региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры по родным языкам и литературе КМНС, утверждённого приказом Департамента образования и науки от 28.07.2022 г. №10-П-1733 «Об утверждении Положения о проведении региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера в 2022 году», жюри региональной олимпиады ходатайствовало о награждении Благодарственным письмом организатора четырёх участников олимпиады, следующих в итоговой таблице за призёрами, которые набрали баллов более половины от максимально возможных за творческую активность и познавательный интерес к изучению родных языков и литературы.

Общие выводы, предложения, рекомендации по совершенствованию организационных и методических условий проведения региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры по родным языкам и литературе КМНС в 2022 году

В ходе оценивания олимпиадных заданий жюри отметило следующее: задания, разработанные региональной предметно-методической комиссией Обско-угорского института прикладных исследований и разработок использованы полностью; при оценивании заданий трудностей не возникало.

Фактически в олимпиаде по хантыйскому языку и литературе приняли участие 40 обучающихся из 6 профессиональных образовательных организаций ХМАО-Югры (далее – колледжи), по ненецкому языку – 6 учащихся из 3 колледжей. По мансийскому языку и литературе приняли участие 29 человек из 3 профессиональных образовательных организаций: БУ «Игримский политехнический колледж» – 24 чел., БУ ПО ХМАО-Югры «Белоярский политехнический колледж» – 4 чел., АУ «Ханты-Мансийский технолого-педагогический колледж» – 1 чел.

Олимпиада состояла из двух туров: 1 тур – родной язык, 2 тур – родная литература. Время выполнения первого и второго туров составляла 4 академических часа. По окончании проверки работ

проведены вебинары с целью разбора заданий; анализа типичных ошибок при выполнении олимпиадных заданий различного уровня; объяснения трудных случаев написания, подведение итогов.

Максимальное количество баллов по хантыйскому, мансийскому, ненецкому языку – 50, по родной литературе – 50 баллов. В первом туре были задания по фонетике, лексикологии, грамматике, синтаксису, задания на знание фразеологических оборотов, в том числе повышенной сложности – творческое задание.

Хантыйский язык. В этом году олимпиада проводилась на 4 диалектах хантыйского языка: казымский – 29 студентов, ваховский – 2 студента, сургутский – 8 студентов, шурышкарский – 2 студента.

Обучающиеся справились с заданиями, возможно, этому способствовало подготовка студентов, которым были направлены материалы для изучения.

Правильные ответы на задание № 1 «Укажите имя финно-угроведа, этнографа, фольклориста» были у более половины учащихся. С заданием по синтаксису «Найдите грамматическую основу предложения» среди студентов, писавших на казымском диалекте, справились более половины учащихся, сургутский диалект – 3 человека ответили верно (5 – не справились с заданием). В олимпиаде приняли участие 2 студента, владеющих шурышкарским диалектом, которые дали правильные ответы. На ваховском диалекте ответы не предоставлены.

С заданием № 3 (нужно было выбрать букву, которая соответствует предложенной характеристике и определить сколько раз эта буква встречается в предложенном тексте) студенты не справились, возможно, не поняли вопроса, т. к. в ответах была другая буква. Нужно было вписать только одну из двух указанных букв. Были работы без указания нужной буквы, что снизило показатели на 2 балла. На второй вопрос задания было дано больше положительных ответов.

Неплохо справились с заданием № 4 «Укажите, к каким тематическим группам относятся следующие имена существительные. Запишите номер группы возле соответствующего слова». Максимальное количество баллов – 6 – набрали 15 чел. У 8 студентов 0 баллов. У остальных от 1 до 5 баллов. С пятым заданием «Подберите русский эквивалент к хантыйской пословице» – 50 % студентов справились.

В шестом задании «К какому морфологическому типу относятся обско-угорские языки?» 50 % студентов правильно определили морфологический тип – агглютинативный. Задание № 7 на знание грамматики, лексики. Максимальные баллы получила почти половина студентов. Многие частично справились с заданием, слова были с переводами, что должно было помочь в выполнении.

Следующее задание посвящено топонимам. Практически все студенты правильно указали формулировку определения «топоним», но не все дали верные переводы топонимов на русский язык. Многие не перевели топоним *Йом вош*, что значит «город Ханты-Мансийск». Топонимы *Торэм лор*, *Тёрэм йэвэн* переводили буквально. Такие ответы учитывались как верные. Были работы на сургутском диалекте, в которых не смогли перевести название реки Салым и Большой Юган. В нескольких работах Охэн воч переведено как город Сургут, так называется п. Аган. В целом, с данным заданием справились неплохо. Думается, что подобное задание полезно, был задуман вопрос о том, как переводятся реки, населённые пункты округа.

С заданием № 9 «Что обозначает этническое наименование «ханты» в понимании народа?» учащиеся дали только 16 правильных ответов. По мнению членов комиссии, 10 задание «Прочитайте текст. Выберите название, которое соответствует содержанию текста. Ответьте на вопросы на хантыйском языке» оказалось наиболее трудным для выполнения. 10 учащихся набрали от 6 до 10 баллов. 7 студентов получили 0 баллов. Ответы на вопросы можно было найти в тексте. Другие попытались ответить своими словами. Были работы с ответами на русском языке, за что баллы были снижены, так как требовалось ответить на хантыйском языке.

Мансийский язык. Сложности вызвали задания № 1, 4, 5, 8.

С заданием № 1 «Укажите имя финно-угроведа, этнографа, фольклориста» справилось только 3 участника. Здесь нужно было указать имя, опираясь на предложенный текст. Большинство участников выбрали ответ А. Регули, хотя фамилия данного учёного трижды встречалась в приведённом тексте, и можно было предположить, что этот вариант ответа был неверный.

С заданием на знание тематических групп существительных (№ 4) справились 5 участников, набрав максимальное количество баллов (6 баллов), 3 участника не справились. Остальные задание выполнили

частично, заработав от 1 балла (4 чел.) до 5 баллов (2 чел.).

Вызвало затруднение задание № 5 «Подберите русский эквивалент к мансийской поговорке «*Тӓглыӊ пасан тынтӓл хунь ёмты*» («Полный стол дешёво (бесплатно) не даётся»)), с ним справились только 9 участников.

Затруднение вызвало задание № 8, которое состояло из двух частей: выбор правильного определения топонима и перевод мансийских топонимов на русский язык. С данным заданием не справились 15 участников (по 0 баллов). 14 участников не все мансийские топонимы правильно перевели на русский язык, например: топоним *Лунт-Хусан-Тур* ‘озеро Гусиного Гнезда’ участники переводили и ‘Горное озеро’, и ‘Лебединое озеро’; перевод топонима *Тосамъя* ‘река Сухая’ (или ‘Река высохшая’) был дан верно большей частью участников; не справились с переводом топонима *Амп-Патум-Керас* ‘скала упавшей Собаки’, были ответы ‘скала’ или ‘скала / утёс железной собаки’; правильно был дан перевод топонима *Ванс-Сос* ‘ручей Зятя’, но не всеми студентами; топоним *Выгыр-Витуп-Я* ‘река с Красной Водой’ переводили как ‘Красноводная река’, что считалось за правильный ответ; топоним *Ёрн-Эква-Сос* ‘ручей Ненецкой Женщины’ перевели не все студенты, других вариантов перевода данного топонима не было.

Неплохо (на 50%) выполнены задания № 2, 6, 7.

Задание по синтаксису (№ 2 «Найдите грамматическую основу предложения») выполнили половина участников – 15 чел. Остальные не учли, что грамматическая основа состоит из подлежащего и однородных сказуемых, выбрав варианты с подлежащим и одним из сказуемых.

Отрадно, что участники олимпиады знают, к какому морфологическому типу относятся обско-угорские языки (№ 6), ответив правильно – агглютинативный тип. С этим заданием справились 15 студентов.

Частично участники справились с заданием № 7, которое состояло из 4 вопросов с вариантами ответов. Практически все правильно отметили слово, которое отвечает на вопрос «*Мӓныр вӓри?* – ‘Что делает?’. Вызвал затруднение вопрос с заимствованным словом, где чаще был отмечены варианты «*сотыр* – тысяча», «*питыми* – губы». Скорее всего, по невнимательности участники неверно отмечали слово, которое обозначает признак предмета,

выбирая вариант «янгуй – лось». Большая часть студентов правильно отметили слово «улас – стул», которое отвечает на вопрос «Мāныр? – ‘Что?’», был ответ «нэ – женщина».

Неплохо справились с заданием «Что обозначает этническое наименование манси в понимании народа?» (№ 9). 11 участников дали верный ответ – «Человек, мужчина», остальные ответили неправильно или не дали ответа вообще.

С заданием по фонетике (№ 3), состоявшим из двух частей, справились 21 чел. Следует отметить, что некоторые участники по невнимательности не выполнили 1 часть задания (нужно было вписать букву, соответствующую приведённой характеристике), но вторая часть задания выполнена правильно. Тем самым они потеряли по 2 балла. Некоторые участники невнимательно читали задание, что привело к неправильному ответу: в задании говорилось о буквах (звуках) н, њ, выбрать нужно было одну из них, но ответы были другие (э, р).

Хочется отметить, что все участники олимпиады попытались выполнить задание повышенной сложности (№ 10 «Прочитайте текст. Из предложенных вариантов выберите название текста, которое соответствует его содержанию. Ответьте на вопросы на мансийском языке»), которое оценивалось в 10 баллов. 1 участник выполнил данное задание на отлично (10 баллов). 5 – частично выполнили вторую часть задания, ответив на 2 из трёх вопросов по предложенному тексту, заработав по 6 баллов. 13 – правильно ответили на 1 часть вопроса – правильно указав название, которое соответствует содержанию текста, заработав по 1 баллу.

Отметим также, что ответы на вопросы были даны на мансийском языке. Ответы были как развёрнутые, так и односложные.

В целом, участники справились с олимпиадными заданиями. При подготовке к олимпиадам мы рекомендуем использовать методическую литературу, в частности, сборники олимпиадных заданий, а также принимать активное участие в работе методического семинара, проводимого сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок

Ненецкий язык (лесной диалект).

В олимпиаде по ненецкому языку (лесной диалект) приняли участие 6 студентов. Учащиеся частично справились с заданиями.

В задании № 1 нужно было указать имя первого ненецкого учё-

ного-лингвиста, переводчика, фольклориста, одного из основателей ненецкой письменности. Три участника из шести дали правильные ответы. Следующее задание было на знание синтаксиса. Студентам надо было найти грамматическую основу предложения, правильный ответ дал один участник олимпиады. Задание № 3 было об особенностях фонетической системы ненецкого языка, справились все участники, но в первой части задания не все написали букву *н* в месте для ответа. Поэтому последовало снижение баллов.

С заданием № 4, где надо было указать, к каким тематическим группам относятся имена существительные, полностью справился только один человек, три человека справились частично и два участника не справились вообще. В задании № 5 нужно было подобрать русский эквивалент к ненецкой пословице. Только четыре студента ответили верно. С заданием № 6 справилось три человека, надо было определить, к какому морфологическому типу относятся самодийские языки. С заданием № 7 на знание грамматики, лексики, где нужно было выбрать правильный ответ, частично справились пять человек. В задании № 8 на знание определения слова *топоним* и знание топонимии округа пять человек справились частично. С заданием № 9, где надо было ответить на вопрос: «Что обозначает этническое наименование «ненцы» в понимании народа?», правильный ответ дал только один студент из шести. Задание № 10, повышенной сложности, содержало два пункта. С пунктом, где надо было выбрать название, которое соответствует содержанию текста, справились четыре участника олимпиады из шести, вторую часть попытались сделать только два человека, написав неполные ответы на вопросы на ненецком языке. Четыре человека не приступали к выполнению второй части задания.

Ежегодное проведение региональной олимпиады по родным языкам и литературе КМНС свидетельствует о том, что достигается цель по выявлению наиболее одарённой, талантливой молодёжи, стремящейся к дальнейшему развитию своих способностей, саморазвитию.

Также участники, набравшие наибольшее количество баллов, следующие в рейтинговой таблице за призёрами, решением оргкомитета награждаются благодарственным письмом Организатора. Все участники получают сертификат. Олимпиада имеет информа-

ционную поддержку. Вся информация о проведении олимпиады и её результатах размещается на сайтах образовательной организации, организатора (<https://ouipir.ru/>), а также освещается в средствах массовой информации.

Таким образом, участие в региональной олимпиаде даёт возможность обучающимся профессиональных образовательных организаций из числа КМНС получать новые знания, стимулирует к дальнейшему личностному и интеллектуальному развитию, получение опыта участия в подобных состязаниях и в будущем – приобретении профессии.

Литература

1. Указ Президента РФ «О проведении в Российской Федерации Года культурного наследия народов России» от 30 декабря 2021 №745 – Режим доступа: <https://www.culture.ru/s/god-kulturnogo-naslediya/ogode/?ysclid=lb34teef78699073562> (дата обращения: 30.11.2022).
2. Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 04.12.2001 № 89-оз «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры». – Режим доступа: <https://depobr.admhmao.ru/obrazovanie-v-yugre/korennye-malochislennyye-narody-severa/dokumenty/1710741/zakon-khmao-yugry-ot-04-12-2001-n-89-oz-o-yazykakh-korennykh-malochislennyykh-narodov-severa-prozhiva/> (дата обращения: 18.11.2022).
3. Закон Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 01.07.2013 № 68-оз «Об образовании в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре». – Режим доступа: <https://depobr.admhmao.ru/obrazovanie-v-yugre/korennye-malochislennyye-narody-severa/dokumenty/1710747/zakon-khmao-yugry-ot-01-07-2013-n-68-oz-/> (дата обращения: 18.11.2022).
4. Постановление Правительства Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 05.10.2018 № 338-п «О государственной программе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Развитие образования». – Режим доступа: <http://publication.pravo.gov.ru/Document/View/8600201810120010?> (дата обращения: 18.11.2022).
5. Приказ Департамента образования и молодёжной политики Ханты-Мансийского автономного округа – Югры от 01.06.2015 № 3-нп «Об утверждении Порядка проведения олимпиады школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера». – Режим до-

ступа: <https://admhmao.ru/dokumenty/pravovye-akty-gubernatora/365763/>
(дата обращения: 18.11.2022).

6. Итоговые протоколы об утверждении результатов региональной олимпиады для обучающихся профессиональных образовательных организаций Ханты-Мансийского автономного округа – Югры по родным языкам и литературе коренных малочисленных народов Севера. – Режим доступа: <https://ouipiir.ru/content/> (дата обращения: 30.11.2022).



Участники Олимпиады АУ «Ханты- Мансийский
технолог-педагогический колледж»





Члены жюри олимпиады за работой



Член жюри олимпиады проводит дистанционно
разбор заданий

**Диалектная и просторечная лексика в цикле рассказов
Г. С. Райшева «Сибирские бывальщины»**

Исламова Юлия Валерьевна

*кандидат филологических наук, доцент,
Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск*

Аннотация. Работа посвящена изучению диалектной и просторечной лексики, выявленной в произведении известного хантыйского художника и литератора Г. С. Райшева. Языковые единицы рассматриваются в семантическом и лингвокультурологическом аспектах.

Ключевые слова: диалектная и просторечная лексика, Г. С. Райшев, Обь-Иртышское междуречье, семантика.

«Сибирские бывальщины» привлекают внимание своим богатым и образным народным языком, являются источником диалектного и просторечного материала, имеющего значительную лингвокультурную ценность. Герои произведения – сельские жители, рассказывающие друг другу истории, в которых им пришлось столкнуться с существами сверхъестественного мира. Сюжеты бывальщин разворачиваются в основном в природной среде. Отсюда наиболее значительными в лексической структуре произведения являются тематические группы «Человек», «Природа», «Нечистая сила».

В первую группу «Человек» входят частные тематические объединения слов: а) наименование человека по возрасту, гендерному признаку, родству, семейному положению, этнической принадлежности; б) характеристика человека по его физическому и физиологическому состоянию, характеру, отношению к другим людям.

Тематическая подгруппа «Наименование человека по возрасту, гендерному признаку, родству, семейному положению, этнической принадлежности» представлена лексемами, в основе которых находится точная номинация.

Возрастная характеристика выражается диалектными и просторечными лексемами: *тютель-ползень, девка, баба, паря*. При этом слова *девка* и *баба* характеризуют не только по возрасту, но и по гендерному и семейному статусу.

Тютель-ползень – маленький ребёнок, младенец в период полза-

нья' – ... он и был похож на тютеля: маленький, кепка больша; кондырем вверх и носишко кверху («О дедушке») [1, с. 22].

Девка 'девушка', *баба* 'пожилая женщина, бабушка' – *Говорят, что к бабе Дарье змей летал. И говорят, что он и теперь летает, только к Аксинье, ей ведь уже двадцать три года. Девка справна. И на лик красива.* («О змее») [1, с. 4].

Слово *паря*, используемое в обращении, совмещает в себе возрастную и гендерную характеристики.

Паря 'парень' – *Пришёл к приятелям, те: ну как, паря? Виду не показываю. Храбрюсь. Надо, мол, – все камни перетаскаю* («О подменёнке») [1, с. 27].

Лексема *тятя* характеризует человека по степени родства, а также гендерному признаку.

Тятя 'отец' – *Они домой поехали, и тятя с Ниточкой с ними тоже уехали, за хлебом* («О лешаке с кибасом») [1, с. 17].

В произведении отмечено устаревшее название представителя хантыйского этноса.

Остяк 'ханты' – *А большие рисовал, так интересно, быстро. Даже живо получалось, все смеялись. ... Илюшку, малосалымского остяка, – кругляшами. Гришку-Ворону – две палки сверху, как коромысло руки; Егора большого – одну голову в круглеш длинный и трубку вставит...* («О дедушке») [1, с. 21].

Среди слов тематической группы «Характеристика человека по его физическому и физиологическому состоянию, характеру, отношению к другим людям» отдельную группу составляют просторечные слова, отражающие личностные качества человека. В их числе такие, как *стервец* и *срамник* имеющие оценочно-этическое значение.

Бесшабашный 'безрассудный, беспечный' – *Про дедушку, про Михайла-то, хотела рассказать. Дедушка-то, говорят, бесшабашный был, крутой* («О дедушке») [1, с. 23].

Стервец 'подлый человек, негодяй' – *А он, стервец, в согру её вылил да опять на прурубь* [1, с. 12].

Срамник 'бесстыдник' – *Фу ты, срамник бесстыжий* [1, 10].

Образы персонажей и их внешний облик автор создаёт и описывает, используя не только диалектную, но и устаревшую лексику.

Слово *лик* 'лицо' используется для положительной характеристики внешности человека. – *Девка справна. И на лик красива* («О змее») [1, с. 4].

В создании отрицательного образа героя одной из бывальщин участвует слово *тулово* ‘туловище’. – *Закурили махорочку, дров поднабросили в печку. Младший из Софронычей, мужик неторопливый, сидит уютно, тулово коротко, голова в плечи ушла, ноги длинные, смотрит хило, хочет бывальщину рассказать* («Вихорь») [1, с. 17].

Как видим, большая часть лексики данной тематической группы отрицательно-оценочного значения, состояние беременности также передаётся лексемой с отрицательной коннотацией: *брюхатая* ‘беременная’. Для передачи значения ‘хорошая во всех отношениях’ используется слово *справная*.

Большая часть тематической группы «Болезни» семантически прозрачна. Лексика заболеваний может представлять собой вербальное воплощение симптомов, которыми они сопровождаются.

Водянка ‘скопление жидкости в полостях и тканях тела’. – *Так Мокроусов уж два дня как помер. От водянки* [1, 24].

Почесуха ‘чесотка’ – *Фёдор ноги простудил, у него почесуха приключилась. Спали-то мы на лосятине. Он всю ночь об лосятину-то ноги чешет, а утром мужики смеются, дескать, хорошо тебе мужик попался* («О лешаке с кибасом») [1, с. 8].

Одного из персонажей «Бывальщин» мучает *чомор*. По нашим предположениям, *чомор* здесь не обозначение недуга, а название лесного духа, лешего, который по представлениям персонажей разрушает здоровье человека. Диалектная лексема *чомор* [2] представлена в холмогорских говорах. – *Да ты чё, он уже третий день никуда не выходит. Лежит на печке, чомор его мучит.* («О лешаке») [1, с. 12].

Лексика тематической группы «Быт» содержит подгруппы наименований одежды, обуви, головных уборов и их частей, материалов. Они дают представления об их назначении, о том, как одевалось русское население.

Общее название одежды передаётся лексемой *лопотина* – *Боялась-то я беженцев, варнаков тогда много бежало, еду воровали да лопотину.* («О суседке») [1, с. 18].

Плат ‘платок; большой кусок полотна, холста’ – *Черницы черным-черно, как плат накинута* («О лешаке») [1, с. 8].

Кондырь ‘козырёк фуражки’ ... он и был похож на тютеля: маленький, кепка больша, кондырем вверх и носишко кверху («О дедушке») [1, с. 21].

В бытовой лексике запечатлены особенности мышления людей. Названия одежды и обуви, бытовых предметов отражают способы изготовления номинируемых реалий, их существенные признаки.

Катанцы ‘валенки’ – *Оделся потеплее. Тулуп, катанцы, на руки – мохнатки. И пошёл.* («О суседке и лошадях») [1, с. 20].

Мохнатки ‘рукавицы, сшитые мехом наружу’ – *Оделся потеплее. Тулуп, катанцы, на руки – мохнатки. И пошёл.* («О суседке и лошадях») [1, с. 20].

Группа «Предметы быта и орудия труда» отражают особенности повседневного уклада жизни русского старожильческого населения.

Голик ‘веник без листьев, об который вытирали ноги у крыльца’ *Вещалицы-то, они по брюхатым бабам ходят. Котора не взлюбится, ребёнка вытащат и голик сунут* («О вещалицах») [1, с. 5].

Лосятина ‘лосиная шкура’. – *Спали-то мы на лосятине. Он всю ночь об лосятину-то ноги чешет ...* («О лешаке с кибасом») [1, с. 8].

Кибас ‘грузило из камня, зашитого в бересту или глиняного сплюснутого шара с отверстием в середине’ – *А там целая связка кибасов.*

В названиях орудий труда и их частей отразилось метафорическое мышление населения.

Мотня ‘мешок для рыбы в неводе’ от слова *мотня* ‘отвислая в шагуну в виде мешка середина украинских, турецких шаровар’ – *Вот и Кондраха с бригадой одного неводом добыли. Притонили, смотря: в мотне так и кишит, крутится, кипит. Ну, думаю, попало рыбки* («Чурка с глазами») [1, с. 25].

Лексика пищи даёт представление о традициях питания русского старожильческого населения. В рассказах фиксируются общие наименования приготовленной горячей еды, составляющей основу рациона.

Приварок ‘довольствие в виде горячей, готовой для еды пищи’ – *Вот зимой-то меня и направили в Соснас. Паёк дали. Хлеб-то я почти в первы два дня съел, приварка никакого не было* («Дед Фёдор») [1, с. 15].

Варево ‘варёное жидкое кушанье’ – *Пришёл он с ерманской, я его отравила уток на варево убить. Баню топила, а чирков стая цела селя прямо за баней в речку* («Дед Фёдор») [1, с. 15].

Встречи с потусторонней силой в бывальщинах часто происходили в лесу, на реке, болоте. Поэтому лексика данной группы зна-

чительна и разнообразна. В ней заключена информация о физико-географических особенностях местности. Географические апелляции «рассказывают» о лингвоэтнических контактах. В произведении зафиксирована лексика не только русского, но и финно-угорского происхождения.

Кукуй ‘отдалённое место, окраина’. – *Полог закрыли. Как вышли – не слышала. Только слышу: две сороки застрекотали таку беду на амбаре. Я встала, выглянула в окно, а они полетели на Кукуй и прямо к Мокроусихиной избе («О вещалицах»)* [1, с. 12].

Лайда ‘заливной луг’ – *Вот пошёл коня поймать, да не нашёл. Ребятишки сказывали, за бором, а нет. Пойду за согру, может, где на лайде («О лешаке»)* [1, с. 10].

Пайк от хантыйского *пай* ‘холм’ – *Приехал на место, все ладно, место облюбовал. Заливчик перегородил от осинового пайка прямо к ратнику – тут рыбёшка пристаивается, да и озерцо протоплеет, но, думает, карасишка выходит («О водяном»)* [1, с. 17].

Согра ‘низменное заболоченное лесистое место, поросшее низкорослым лесом’. *Пойду за согру, может, где на лайде («О лешаке»)* [1, с. 10].

Сор ‘заливной луг’ – *А знаете, Никише в прошлом лете на этом сору пучина привиделась. Значит, собрался он ехать на сор режевку поставить, может, карась, язюшка запутается («Чёрт удёрнул»)* [1, с. 15].

Тал ‘заросли кустарниковой ивы’ – *Меня от колхоза отправили там тал скоблить («Чурка с глазами»)* [1, с. 17].

Тонь ‘место, где ловят рыбу и сам процесс ловли’ – *Сразу тихо-тихо сделалось. Дали ещё тонь. Дак, не поверите, добыли язя центнеров пять. И все отборной, одна головка, кру-у-упной («Чурка с глазами»)* [1, 17].

Чистотка ‘чистое, безлесное место’ – *А Шурка тогда мой язей ловил в согре. Прямо на чистотке* [1, с. 16].

Буреломник ‘деревья, проваленные бурей’.

Шигора ‘непроходимое место’ – *Кругом лес тёмный. Еловник да шигора с буреломником. Чаща! («О лешаке»)* [1, с. 11].

Няша ‘ил’ – *Потом ружьё проверял: стрельнет в табун уток и, ежели дюжины не вышибет, в сердцах ружьё в няшу затопчет. («О дедушке»)* [1, с. 23].

Диалектные названия кустарников представлены лексемами

талина и черница.

Талина 'ива' – Доплыл, ухватился за талину да кричит Мотьке: – Я-то держусь крепко. Держись, Мотька! («Чёрт удёрнул») [1, с. 15].

Черница 'черника' – Собрались мы с бабами за черницей. Мне-то некогда было, да уговорили («О лешаке») [1, с. 12].

Появление нечистой силы в рассказах часто сопровождается опасными погодными явлениями. *Морок* и *падера* предвещают появление нечистой силы, обитающей в воде.

Морок 'небесный мрак, пасмурное небо, низкая облачность, туман' – Уж к Лаутанскому озеру подъезжать стали, тут падера поднялась, непогода, стало быть, такой морок по воде пошёл, валы заходили («Вихорь») [1, с. 18].

Падера 'сильный низовой ветер' – Уж к Лаутанскому озеру подъезжать стали, тут падера поднялась, непогода, стало быть, такой морок по воде пошёл, валы заходили («Чёрт удёрнул») [1, с. 7].

Особое место занимают в рассказах названия мифических существ. Они – повсюду населяют природный мир, водятся в жилых и хозяйственных постройках.

Часть мифологических персонажей обитает в воде. Водная нечистая сила не имеет чёткой субстантивной оформленности, представляет собой нечто аморфное, наделённое функциями, наносящими вред человеку.

Вихорь 'мифический образ сильного кругового ветра' – Тут я выхватил нож свой из ножен да вперерез и запустил. Вихорь-то и повернул в сторону [1, с. 17].

Пучина 'сверхъестественное существо, живущее в воде, водяной' – Ну, значит, взял тычку, хотел воткнуть, как оттуда эдака пучина вывернула, съуркала – да и под лодку. Он с другой стороны, пропастина уж на той стороне опять вывернула – урк, жёлтая да большая, чуть лодку не перевернула.

Его же называют Пропастиной, как и все, что является 'скверным, опасным'.

Чурка с глазами 'сверхъестественное существо в виде обрубка бревна' – Вытащили мотню, а там чурка с глазами: куда не поверни, везде одне глаза [1, с. 25].

Лес также населён потусторонней силой.

Лешак 'дух леса' – Шли, шли и в третий раз обратно вернулись. Ну, говорю, бабы, никак нас лешак водит [1, с. 4].

Касьян ‘человекоподобное существо’ – *Касьян этот был свирепым, и его всё живое боялось, как только он поднимался из-за леса и шёл на своих длинных-длинных, как дерево, ногах и тянул руки над лесом* [1, с. 23].

Персонажи потустороннего мира, живущие рядом с людьми, имеют схожее с ними обличие. Как и люди, разделяются по гендерному признаку.

Банник ‘сверхъестественное существо мужского пола, живущее в бане’ – *Попадал, кто куда: в лес упадёт – лешим станет, в воду – водяным, на дом – соседко, на баню – банник* [1, с. 15].

Банница ‘мифологическое существо в образе обнажённой женщины с покрытым волосами телом’ – *На одном постоялом дворе чаю попили, да и давай мужики байки рассказывать. Дескать, в бане хозяйина чудится. Банница живёт* [1, с. 26].

Суседко ‘домовой’ – *Не знаю про змея, а вот суседко ко мне приходил* [1, с. 24].

Некоторые персонажи не имеют пространственной локализации.

Вещалица ‘сверхъестественное существо женского пола’ – *Вещалицы-то, они по брюхатым бабам ходят. Котора не влюбится, ребёнка вытащат и голик сунут* [1, с. 12].

Чёрт ‘нечистая сила, дьявол’. Может принимать обличие человека и животного.

Змей ‘драконоподобное летающее мифологическое существо’ – *Говорят, что к бабе Дарье змей летал. И говорят, что он и теперь летает, только к Аксинье, ей ведь уже двадцать три года* [1, с. 28].

Таким образом, цикл рассказов «Сибирское бывальщины» запечатлел в себе важную информацию о языке русского старожильческого населения Обь-Иртышского междуречья, его культуре, контактах с коренными жителями Югры. Диалектный и просторечный материал, выявленный в произведении, займёт достойное место в словаре русских старожильческих говоров Обь-Иртышского междуречья.

Литература

1. Райшев Г. С. Сибирские бывальщины. – М.: Печатный мир, 2003. – 30 с.
2. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. – Режим доступа: <https://gufo.me/dict/vasmer/%D1%87%D0%BE%D0%BC%D0%BE%D1%80> (дата обращения: 17.12.2022).

Семантико-этимологическая интерпретация антропонимов одной семьи

Камышева Мария Вячеславовна

магистрант,

Югорский государственный университет,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье представлен семейный антропонимикон. Актуальность настоящего исследования обусловлена значительным интересом к развитию и функционированию данной группы онимов, являющейся одним из архаичных пластов лексики живого языка. Объектом выступают антропонимы, представленные в определённой семье, предметом исследования – их семантико-этимологические особенности. Целью работы является описание имён и фамилий, установление их семантики и способа образования. В работе использовались методы наблюдения, опроса, описания и анализа. Материалом исследования послужили архивные документы, различного характера и интервью. Методом сплошной выборки отобраны 33 антропонима. Сделан вывод о разнородности происхождения имён собственных данной семьи.

Ключевые слова: ономастика, ономастические единицы, антропонимы, онимы, этимология имён собственных, русский язык.

В настоящее время проводится значительное количество исследований в области антропонимики. Заинтересованность учёных данным явлением можно объяснить немалым значением антропонима как элемента культурной идентичности индивидуума, а также пристальным вниманием к процессу межкультурной коммуникации. Кроме того, не стоит забывать, что «пользуясь языком, мы ежедневно сталкиваемся с собственными именами. Они служат для наименования людей, географических и космических объектов, животных, личных предметов материальной и духовной культуры» [1, с. 3].

В работе рассматриваются личные имена и фамилии 5 поколений семьи автора исследования. Для анализа антропонимов использовались: словарь женских и мужских имён «Ищем имя» В. А. Никонова [2], Современный словарь личных имён А. В. Суперанской [3], Словарь русских личных имён Н. А. Петровского [4], Словарь русских фамилий В. А. Никонова [5], Словарь русских

фамилий Б. О. Унбегауна [6], Словарь уральских фамилий А. Г. Мосина [7].

Семантико-этимологический анализ фамилий:

1. *Фамилия Камышев* – принадлежит к одному из древнейших типов русских фамилий, образованных от мирского имени-прозвища. Так, в некоторых семьях была традиция давать ребёнку при рождении «растительное» прозвище. К этой же традиции относится редкое в старину прозвание Камыш, в основе которого лежит пришедшее на Русь из тюркских языков слово «камыш» в значении «тростник; болотное, дудчатое, коленчатое растение». По одной из версий, это имя было «традиционным», «мирским», однако, по другой версии, так некогда именовали стройного и гибкого человека. В XV–XVI вв. на Руси в среде знатных и зажиточных сословий начали формироваться фамилии как особые, наследуемые семейные именованья. В XVI в. большинство фамилий образовывалось прибавлением к основе суффиксов *-ов/-ев* и *-ин*. По своему происхождению такие фамилии являлись притяжательными прилагательными, образованными от имени или прозвища отца.

2. *Фамилия Никитин* – образована в форме отчества от имени собственного и относится к распространённому типу русских фамилий. Основой фамилии Никитин послужило церковное имя. Нередко древние славяне к имени новорождённого присоединяли имя его отца, обозначая тем самым принадлежность к определённому роду. Связано это с тем, что крестильных имён было сравнительно немного, и они часто повторялись. Дополнение же к имени человека в виде отчества помогало решать проблему идентификации. Фамилия Никитин образована от имени Никита, что в переводе с древнегреческого означает «победитель».

3. *Фамилия Бухвалов* – образована от прозвища и относится к распространённому типу русских фамилий. В основе фамилии лежит прозвище Бухвал. Согласно одной из версий, прозвище произошло от глагола бухвостить. В тверских говорах он имеет значение мелко и часто звонить, в ярославских и нижегородских сплетничать, ябедничать. Соответственно, Бухвалом могли называть ябеду. По другой же версии, существует этимологическая связь фамилии со словом «бахвалиться». В таком случае прозвище Бухвал мог получить хвастливый человек.

4. *Фамилия Язовских* – происходит от древнейшей формы славянских фамильных прозвищ, образованных от географического названия местности, выходцем из которой являлся один из предков. На Русском Севере в конце XVII в. сложилась своеобразная территориальная разновидность фамилий с окончанием *-их/-ых*. Подобные фамилии, в которых прилагательное закрепилось в родительном падеже множественного числа, имеют значение «из семьи таких-то»: глава семьи – Язовский, члены семьи – Язовские, каждый из них – из семьи Язовских. Фамилии на *-их/-ых* очень быстро стали повсеместными на Севере, а затем на Урале и в Зауралье, которые поначалу заселялись переселенцами из северных земель.

5. *Фамилия Дымшаков* – образована от имени собственного. По одной из версий, *Дымшак* — производная форма канонического имени *Димитрий*; среди многочисленных производных от этого имени известны формы *Димша*, *Димчик*, а чередование гласных *и/ы* характерно для разговорной речи и языка документов XVII в. Объясняя фамилию *Дымшаков*, В. А. Никонов писал: «Возможна связь фамилии со старинным значением слова *дым* – “изба, двор” (в смысле “отдельное хозяйство”), в некоторых диалектах слово сохраняет это значение и теперь». Не исключено, что и в основе фамилии *Дымшаков* – прозвище, каким-то образом связанное с практикой сбора дани (подати) с дыма. Данная фамилия часто встречается на Урале и в Зауралье.

6. *Фамилия Линивей* – её происхождение не выяснено. Относится к украинской фамильной модели, пришедшей из древнерусского или тюркского языков и образована от звательных форм глаголов либо от имён, прозвищ (*Лиховой*, *Кочубей*, *Ажгирей*). В начале XX в. фамилия подверглась русификации и люди-носители фамилии *Линивей* сменили её на *Олейников*.

7. *Фамилия Олейников* – образована от личного прозвища и относится к распространённому типу русских фамилий. Прозвища на Руси были чрезвычайно разнообразны и зачастую отражали какие-то яркие качества внешности или характера человека. Часто прозвищные именованья указывали на род занятий их носителей. Узнать такие «профессиональные» именованья легко: как правило, в русском языке они имеют суффикс *-ник*. В ряду подобных прозвищ бытовало некогда именованье *Олейник*, получившее распространение, прежде всего, в юго-западных, украинских

землях. В эти области слово «олейник», по всей видимости, пришло из соседней Польши, где так истари называли людей, занимавшихся изготовлением растительного масла, маслобойщиков. Так, потомки человека, носившего прозвище Олейник, стали носить фамилию Олейниковы.

8. *Фамилия Драгобецкий* – точное происхождение фамилии не выяснено. По одной из версий, она происходит от личного имени Драгобед. В свою очередь, фамилии на *-цкий* по форме представляют обычные полные прилагательные, но функционируют они как существительные. Исходя из результатов анализа, чаще они встречаются в княжеских фамилиях: «сына боярского Максима Егонского». А также в искусственных фамилиях русского духовенства: «Вознесенского попа Григорья» и т. д. Суффиксы *-ск-*, *-цк-* более редки по сравнению с суффиксами *-ов-* и *-ин-*. Фамилия может быть отнесена к украинской или польской фамильным моделям.

9. *Фамилия Вахрамеев* – принадлежит к древнему и распространённому типу родовых именовании, образованных от обиходных форм крестильных имён. Крестильное имя Варфоломей восходит к арамейскому патрониму (отчеству) Бар-Талмай, что означает «сын Талмая», где Талмай – искажённое на арамейский лад греческое имя Птолемей (означающее «вспаханная земля, поле»). В церковный календарь имя вошло в память о святом Варфоломее, одном из двенадцати апостолов Иисуса Христа. Произносить такое имя русскому человеку было сложно, поэтому ещё в глубокой древности оно приобрело народную форму Вахрамей. Таким образом, потомки Вахрамея получили фамилию Вахрамеевы.

10. *Фамилия Гоголь* – происходит от одноименного прозвища. Чаще всего «гоголем» называли утку из породы нырков. «Птичьи» фамилии были распространены у славян. До введения на Руси христианства ребёнку для отвода сглаза давали «некрасивое» имя, это могло быть и название животного, птицы, растения. Эта языческая традиция ещё долго жила на Руси и с принятием христианства, ребёнку помимо крестильного имени в семье могли дать прозвище.

11. *Фамилия Левинтас* – принадлежит к распространённому типу еврейских фамилий. Фамилия произошла от прозвища Леви.

Известно, что Леви – название иудейского жреческого сословия левитов. Так, человек по прозвищу Леви мог происходить из этого сословия. Однако у части еврейских носителей фамилия может быть связана с названием города Левин-Бжески в Опольском воеводстве Польши. Существует и имя Левин, в переводе с немецкого означающее «любимый друг». Оно могло также лечь в основу фамилии.

Семантико-этимологический анализ мужских имён:

1. *Вячеслав* – мужское двухосновное русское личное имя древнерусского происхождения; образовано от основ слов др.-рус. вяще (вяче) – «больше, лучше» + слава: сложение основ со значением «более славный». Древняя церковная форма имени – Вяцеслав; старая календарная форма (до середины XVII века) – Вечеслав.
2. *Евгений* – мужское русское личное имя греческого происхождения; восходит к др.-греч. εὐγενής «благородный, знатный» от εὖ [eu] «хорошо» + γένος [генос] «рождённый; род».
3. *Валерий* – мужское русское личное имя латинского происхождения; восходит к лат. Valesios (Валесиос), позже Valerius (Валериус) – древнеримскому родовому имени Валериев. В древнеримской мифологии «Валериус» – эпитет Марса. Valerius образовано от «valeo» – «быть сильным, здоровым, бодрым, крепким». Традиционная церковная форма имени – Уалерий; в святцах до середины XVII в. также встречалась форма Валер.
1. *Фёдор* – мужское русское личное имя греческого происхождения; восходит др.-греч. Θεόδωρος («дарованный Богом», «Божий дар»). Дореволюционная и церковная форма имени – Θεοδὸρ (Феодор). После революции и Реформы русской орфографии 1918 г. имя стали писать как «Фёдор». Относится к двухкомпонентным теофорным именам с компонентом -θεός, «Бог»; второй компонент – δῶρον, «дар». Многие теофорные имена с морфемой [фео]- являются собственно христианскими, то есть появились и стали использоваться как личные имена в среде первых христиан.
2. *Лев* – мужское русское личное имя греческого происхождения. Происходит от греч. Λέων в значении «лев». Лев находится среди тех имён, которые давались новорождённым, чтобы те

- приобретали некую сверхсилу (в данном случае силу льва). На Русь принесено вместе с христианством из Византии. Долгое время было редким именем, лишь с начала XX в. в Российской империи приобрело популярность. В русских народных говорах имя Лев приобрело вид Львей и Лёв, а также вариант Леон.
3. *Алексей* – мужское русское личное имя греческого происхождения. Восходит к др.-греч. Ἀλέξιος, образованного от др.-греч. ἀλέξω – «защищать», «отражать», «предотвращать». Имя является одним из древнейших письменно засвидетельствованных греческих имён. Церковная форма имени и форма имени до 1708 г. – Алексей. Форма имени от введения Гражданского шрифта в 1708 г. до Реформы русской орфографии 1918 г. – Алексѣй. Популярность приобрело в России после крещения этим именем сына Михаила Фёдоровича Романова, Алексея Михайловича.
 4. *Константин* – мужское русское личное имя латинского происхождения; восходит к лат. Constans (родительный падеж constantis) – «постоянный, стойкий». В христианском именослове имя Константин соотносится со многими раннехристианскими святыми, но прежде всего – с Константином I Великим, римским императором, почитаемым в лике равноапостольного.
 5. *Геннадий* – мужское русское личное имя, восходящее к др.-греч. Γεννάδιος; γεννάδας (геннадас). Существует предположение, что имя связано с древнегреческими двухосновными именами с компонентом γένος (генос – «род»). Оно, возможно, образовалось как краткая видоизменённая форма от таких имён, как Διογένης (Диоген), Γερμογένης (Гермоген), и им подобных (в первом случае – «рождённый Зевсом»; во втором – «рождённый Гермесом»).
 6. *Руслан* – мужское русское личное имя, тюркского происхождения. Происходит от имени Арслан/Аслан, обозначающего «лев». В результате тесного общения Киевской Руси с тюркскими соседями имя перешло к русским, став нередким в формах Еруслан (герой русских народных сказок), Руслан (русский витязь из поэмы Пушкина).
 7. *Анатолий* – мужское русское личное имя, восходит к др.-греч. Ανατολικός («анатоликос») – «восточный»; ἀνατολή («анатолэ») – «восток», «восход солнца». Также Анатолия – с античных времён

одно из названий полуострова Малая Азия и название территории современной Турции; анатолиец – житель Анатолии.

8. *Пётр* – мужское русское личное имя, в переводе с древнегреческого языка – «скала, камень» (др.-греч. Πέτρος – камень). Из Древней Греции имя распространилось по всему миру, но особенно популярно стало в Западной Европе и странах бывшего СССР.

Семантико-этимологический анализ женских имён:

1. *Мария* – женское русское личное имя. По одной из версий, имя Мария имеет древнееврейское происхождение, оригинальная форма מַרְיָם [marjam] (Maryam) – Марьям. Обычно считается, что оно происходит от корня מ-ר (m-r), означающего «быть горьким». Значение этого имени обсуждалось веками; альтернативная этимологическая версия в происхождении от корня מ-ר-י (m-r-y), означающего мятеж или непослушание. מַרְ (mar) – мар на иврите переводится как «горечь» (во множественном числе – מִירִים (mirim) – мирим). По другой версии, христианская традиция переводит имя Мария как «госпожа». Согласно традиционным христианским представлениям, Марией звали мать Иисуса Христа. Это обеспечило данному имени популярность среди христианских народов. Однако оно распространено и в мусульманском мире, арабская форма имени сходна с арамейской и выглядит как مريم Maryam Марьям.
2. *Елена* – женское русское личное имя греческого происхождения; восходит к др.-греч. Ἑλένη – имени Елены Прекрасной, героини цикла древнегреческих мифов и сказаний. Этимология имени неясна. Высказывались предположения, что имя Ἑλένη соотносится с понятиями «солнечный луч» или «солнечный свет» (Ἥλιος – Гелиос, бог Солнца в древнегреческой мифологии). Другая версия, увязывающая имя Ἑλένη со словом Ἑλληνες (эллины, самоназвание греков). Кроме того, имя связывалось с апеллятивом ἐλένη (ἐλάνη) – «тростниковый факел», но эта версия не имеет достаточных подтверждений. Существуют народные формы имени – Олена, Олёна, Алёна, Еления, Илена, Ялена; распространённая краткая форма – Лена.
3. *Анастасия* – русское женское имя, женская форма мужского имени Анастасий (Анастас), от др.-греч. ἀνάστασις – «возвращение к жизни, воскресение, возрождение» («возвращённая к жизни»). У данного имени существуют разговорные формы –

- Настасия и Настасья, а также просторечные – Анастасея и Настасея.
4. *Галина* – русское женское имя. Происходит от др.-греч. γαλήνη [галэнэ] «спокойствие, тишина, безмятежность; штиль». В древнегреческой мифологии, Галена – имя nereиды, которая покровительствовала спокойному морю.
 5. *Евдокия* – русское женское имя. Происходит от др.-греч. Εὐδοκία, от εὐδοκία – «благоволение, любовь». Имя появилось в Византии. На Руси имя получило своё распространение вместе с христианством. В народе имя видоизменили, оно стало звучать как – Овдотья (Авдотья). Было популярно в России среди простых сословий; до XVIII в. и среди высших.
 6. *Зоя* – женское русское личное имя. Восходит к др.-греч. ζωή (на эолийском диалекте ζοῖα) – «жизнь», и вероятно, является переводом библейского имени Ева. Старая церковно-календарная форма имени – Зоис. В русском именослове имя Зоя относилось к числу редчайших. Исследования В. А. Никонова частотности русских женских имён в XVIII в. не выявили ни одной носительницы этого имени. Интерес к имени в русском обществе резко возрос после Октябрьской революции. Однако по состоянию на конец 1980-х гг. имя Зоя, согласно Суперанской, имело весьма ограниченную распространённость.
 7. *Марфа* – женское русское личное имя. Восходит к сир. ܡܪܩܐ – «госпожа, хозяйка». Имеет аналог в европейских языках – Марта (лат. Martha). Имя известно из Нового Завета; так звали одну из сестёр праведного Лазаря, в доме которых останавливался Иисус Христос. Имя Марфа относится к числу женских имён, получивших на Руси довольно широкое распространение ещё в Средневековье. Во второй половине XVIII в., по сведениям В. А. Никонова, имя было преимущественно крестьянским и купеческим; в дворянской среде встречалось заметно реже. После Октябрьской революции имя Марфа, ассоциировавшееся со старыми порядками, с косной деревенской жизнью, полностью вышло из употребления.
 8. *Филансата* – женское русское личное имя. Одна из устаревших форм латинского имени Фелицата. Происходит от лат. felicitas (род. п. felicitatis) – счастье.
 9. *Маремьяна* – женское русское личное имя. Является славянской

формой имени Мария. Славянскому имени в народном месяцеслове соответствует праведница Мариамна, которая позже превратилась в Маремьяну-Кикимору. Иногда она помогает хозяевам, предупреждает их о беде, но иногда сама вредит по мелочам.

10. *Ольга* – женское русское личное имя. Является женской формой мужского имени Олег. Предположительно, это заимствованные скандинавские имена Helga и Helgi (от др.-сканд. heilagr «святой, священный»). Вне России и стран СНГ имя Ольга популярно в Чехии, Финляндии, Италии, Испании и, в некоторой степени, в Германии; также упоминается в средневековой Шотландии.
11. *Дарья* – женское русское личное имя. Антропоним древнеперсидского происхождения, восходящее к двухосновному имени др.-перс. («дара» – «обладающий, владеющий» + «вауш» – «добрый, благой»). Церковная форма имени – Дария. Мужское парное имя – Дарий (изначально имя было мужским, а имя Дарья образовалось как парное к нему).
12. *Серафима* – женское русское личное имя. Происходит из древнееврейского языка (мн. число от שָׂרָפִים (сараф) – жгучий, огненный). В православии серафимами называют огненных ангелов, прославляющих Бога. Образовано от мужского имени Серафим.

В ходе исследования были выделены 33 антропонима, в числе которых 11 мужских имён и 12 женских, 10 фамилий. Выбранные антропонимы были классифицированы по происхождению.

Первое место по частоте использования занимают мужские имена греческого происхождения. Было выявлено 6 антропонимов, что составляет 54,5% от представленных мужских имён. Второе место по частоте использования занимают латинские по происхождению мужские имена. Было проанализировано 3 единицы, что составляет 27,3% от общей массы выбранных мужских имён. Также встречаются мужские имена тюркского и древнерусского происхождения. На их долю приходится 18,2 % от общей массы выбранных мужских имён. Женские имена греческого происхождения встречаются также часто, как и мужские греческие имена. Было проанализировано 5 антропонимов данного происхождения, что составляет 41,6 % от общего числа выбранных женских имён.

Вторыми по частоте использования являются женские имена древнееврейского происхождения. Выявлено 3 антропонима, что составляет 25% от представленных женских имён.

Совместно на сирийские, скандинавские, латинские и древнеперсидские женские имена приходится 33,3 % употребления.

В свою очередь, анализ фамилий показал, что на исконно русские фамилии приходится – 60 %, украинские – 30 %, еврейские – 10 %.

Как итог, мы можем говорить о том, что семантико-этимологический анализ антропонимов, встречающихся в данной семье, показал, что наиболее часто употребляются как мужские, так и женские древнегреческие имена. Кроме того, в рассматриваемом антропонимиконе употребление имён греческого, латинского, древнееврейского происхождения превалирует над именами скандинавского, сирийского, древнеперсидского и др. происхождения. При рассмотрении фамилий, было выявлено, что в данной семье наиболее частотны фамилии русского и украинского происхождения. Также благодаря проведённому анализу имён и фамилий, было выяснено происхождение, пути миграции и сословная принадлежность пяти поколений одной семьи.

Литература

1. Бондалетов В. Д. Русская ономастика. – М.: Просвещение, 1983. – 224 с.
2. Никонов В. А. «Ищем имя»: Происхождение, значение, история формирования русских имён. – М.: ЛЕНАНД, 2017. – 792 с.
3. Суперанская А. В. Современный словарь личных имён: Сравнение. Происхождение. Написание. – М.: Айрис-пресс, 2005. – 384 с.
4. Петровский Н. А. Словарь русских личных имён: более 3000 единиц. – М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2005. – 480 с.
5. Никонов В. А. Словарь русских фамилий. – М.: Школа-Пресс, 1993. – 224 с.
6. Унбегаун Б. О. Русские фамилии. – М.: Прогресс, 1989. – 448 с.
7. Мосин А. Г. Уральские фамилии: материалы для слов. – Екатеринбург: [б. и.], 2000. – Т. 1. – 495 с.

Особенности подготовки школьников к олимпиаде по мансийскому языку и литературе (из опыта работы)

Карпенко Лариса Николаевна

учитель,

Нижненарыкарская средняя общеобразовательная школы,
п. Нижние Нарыкары, ХМАО-Югра

Аннотация. Как подготовить ребёнка к олимпиаде? Каждый педагог задавался таким вопросом, тем более учитель мансийского языка. В данной статье автор делится опытом работы по подготовке учащихся к олимпиаде. Приводятся рекомендации для учителя, примеры заданий, а также памятка для учеников.

Ключевые слова: мансийский язык, олимпиада, задания, памятка, учащиеся.

Подготовка к олимпиаде – дело не одного дня и даже года. Работу с учениками необходимо начинать ещё в начальной школе, так как в дальнейшем предстоит углублённо изучить такие разделы мансийского языка как лексика, морфология, синтаксис.

Учебный труд, как и всякий другой, интересен тогда, когда он разнообразен, однообразная информация и однообразные способы действий быстро вызывают скуку, рассеивается внимание у детей.

Главной задачей педагогов при подготовке к олимпиадам является создание такой развивающей творческой образовательной среды, которая бы способствовала максимальной реализации способностей одарённых детей.

Подготовка учащихся к олимпиаде и привитие интереса к предмету начинается на уроках. Поэтому учитель ставит перед собой следующие цели:

- формирование познавательной активности учащихся при изучении предмета, самостоятельности мышления, привитие умений и навыков самостоятельно и систематически выполнять учебную работу;
- формирование умения применять полученные знания на практике.

Из поставленных целей определяются задачи:

- организация активной учебно-познавательной деятельности школьников в приобретении учебных знаний и развития

умений самостоятельно применять эти знания при выполнении различных учебных заданий;

- обучение работе с учебником и справочной литературой, навыкам делать выводы применительно к конкретному материалу;
- приобщение учащихся к самостоятельной и творческой работе.

В своей работе автор выделяет несколько направлений, по которым строит свою работу при подготовке детей к олимпиаде.

1) Очень важным в подготовке к олимпиаде по мансийскому языку и литературе считается своевременное устранение пробелов в знаниях. Многие задания выполняются с опорой на уже приобретённые ранее знания, которые проходили на протяжении всего учебного процесса, начиная со второго класса. Для выявления пробелов полезно периодически проводить пробные проверочные работы с учётом всех тем. В ходе последних решений муниципалитета мансийский язык переведён из обязательных учебных предметов в факультативные, поэтому пробные проверочные работы целесообразнее проводить после основных занятий. В этом случае действеннее будет использовать сокращённые проверочные работы в форме тестирования. Например, первое тестирование содержит задания только по орфографии.

Задание:

1. В каких словах имеются мягкие согласные звуки? Поставьте галочку напротив правильного ответа.

- а) нёл
- б) вой
- в) нор
- г) ворсик

2. Отметьте слово, в котором буква **ы** употребляется в корне слова?

- а) сыплув
- б) мисың
- в) сыг
- г) намыт

Следующий вид работы, который предполагает выполнение задания учащимися, заключается в знании тем раздела «Лексика».

2) Каждый ученик получает карточки, в которых представлены слова по данной тематике. Такой вид работы не даёт возможность учащимся списать слова. После проверки учителем указывается количество правильно выполненных заданий. Таким образом, он узнаёт, с какими заданиями дети справляются, а на какие стоит обратить внимание и доработать проблемные вопросы.

Используются также индивидуальные карточки с заданиями, которые предназначены для того, чтобы более «сильные» дети могли проверить свои знания или выявить свои пробелы в знаниях по мансийскому языку.

3) Каждому ученику раздаются индивидуальные карточки с заданиями, по которым их знания минимальны. На карточках указывается, на что следует обратить внимание ученику. Это может быть пример правильного разбора слова. Опираясь на данный образец, учащийся должен дома выполнить задание. Подбираются такие задания, как:

- Записать слово правильно, соблюдая орфографию.
- Разделить слово на слоги и найти место ударения и долготы.
- Отметить возможности переноса слова по слогам.
- Фонетическая транскрипция слова.
- Подсчитать количество букв и звуков.
- Отметить случаи, если звук не соответствует букве.

Ученику даётся такое задание. Например, сделать фонетический, или звукобуквенный разбор слова. На карточке даны слова *я́нк* ‘лёд’, *со́ль* ‘иней’, *а́кань* ‘кукла’, *ю́нты* ‘шьёт’ и образец разбора: *ю́нты* [йунты] – 4 б., 5 зв.

Также используются типовые задания, которые направлены на отработку каждого типа вопросов по отдельности.

4) Для выполнения этого задания учитель предлагает детям вспомнить теоретический материал по теме, основные правила по лексике, морфологии и т. д. Например, задаются такие вопросы: Что такое лексика? Морфология? Синонимы? Антонимы? и т. д. Здесь теоретический материал по мансийскому языку может пересекаться с теорией русского языка, то есть знание русского языка детям очень помогает в работе.

Если говорим о лексике, то, соответственно, это будет лексический анализ слова:

хоса порат ‘давно (букв. в далёкое (давнее) время)’. Образова-

но от двух слов, где *хоса* ‘далёкий, давний’ и пора ‘пора’, имеется суффикс местного падежа *-т*.

суннѐлтӓл ‘молча, молчаливый (букв. без рта, без языка, немой)’. Образовано посредством соединения двух основ, где *сун* ‘рот’, *нелм* ‘язык’, к ним присоединяется производный суффикс *тӓл*, указывающий на отсутствие чего-либо.

колкан ‘пол (букв. место дома)’. Слово *колкан* образовано посредством соединения двух существительных, где *кол* ‘дом’, *кан* ‘площадь, место’.

После лексического анализа слов необходимо вместе с учащимися разобрать задания всех типов, которые встречаются в вариантах 1 и 2 (задания составляет каждый учитель сам, по своему усмотрению). Форма подачи материала также имеет различие. Это могут быть анкеты, творческое задание и т. д. Например, анкеты, состоящие из следующих вопросов:

- *Ӧпарись намын мӓныр?*
- *Наӧ намын мӓныр?*
- *Самын патум хӧталын (хӧтал / ӗтнос / тал) и т.д.*

Можно включить вопросы творческого характера, которые направлены на обогащение словаря ребёнка:

– Расскажи, как проходит Вороний праздник у тебя в деревне (в городе и т. п.).

К такому заданию представлены слова-подсказки: *Ӧринӕква хӧтал, соламат, йиквыт йиквӕгыт* и др.

Все задания нами взяты методом сплошной выборки из различных методических пособий, из работ, выполненных предыдущими учениками, с учётом их ошибок, т. е. вариантов прошлых лет. Автор активно использует учебно-методические и учебные пособия, изданные Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок и Институтом развития образования. Хорошим подспорьем в подготовке к урокам и олимпиадам по мансийскому языку являются такие пособия как «Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе» [1; 2; 3; 4; 5; 6], тестовые задания и проверочные работы по мансийскому языку для 5 класса В. Н. Соловар, М. В. Кумаевой [7; 8], тесты для 1–4 класса [9], «Мансийские (вогульские) загадки» Т. Д. Слинкиной [10] и др. За долгий продолжительный период работы автором данной статьи накоплен весомый методический материал. Для подготовки по

литературе мы использовали тексты из книг: хрестоматия на мансийском языке «Потрыт ос мӱйтыт» Е. У. Акбаш [11], книга для дополнительного чтения «Султум» 3–4 класс. К. В. Афанасьевой [12], сборники стихов мансийского поэта А. С. Тарханова [13; 14], «Сказки бабушки Аннэ» А. М. Коньковой [15] и др.

Для мотивации учащихся к изучению предмета на уроках, используются элементы развивающего обучения в форме вовлечения учащихся в различные виды деятельности; используются различные игры, дискуссии, а также приёмы обучения, направленные на развитие творческого мышления, внимания, памяти, речи. Применение на уроках проблемных вопросов позволяет направить учащихся на самостоятельный поиск новых понятий и способов действий, приводит к активному усвоению новых знаний. Обязательно следует поощрять самостоятельную работу детей. Именно самостоятельный творческий поиск является самой эффективной формой подготовки учащихся к олимпиаде.

Для контроля или закрепления пройденного материала, автор часто использует в своей практике игровую форму. Например, включает следующие игровые задания:

Упражнение «Скажи одним словом». Закончи предложения.

Задачи:

– Пополнить словарный запас.
– Расширять кругозор (незнакомые слова объясняются прямо по ходу игры).

– Тренировка памяти.

– Развитие логического мышления.

1. У зайца *хоса палиг* ‘длинные уши’, поэтому его называют *хосапальна* или *хосапалюп*.

2. У девочки *атыр самыг* ‘голубые глаза’, поэтому её называют _____.

3. У лисы _____ ‘длинный хвост’, поэтому её называют _____.

4. Река Обь _____ ‘с белой водой’, поэтому её называют _____.

5. Река Сосьва _____ ‘с тёмной водой’ поэтому её называют _____.

При подготовке к олимпиаде задания, как правило, не выходят за

рамки учебных программ. Однако одну и ту же тему можно преподнести с разных ракурсов, спросить по-разному. Например, можно поставить перед учащимися проблемную задачу, которую нужно решить путём изученного правила по морфологии или лексике. Ученик, отвечая на подобные вопросы, должен логически мыслить и в соответствии с заданным вопросом дать логический ответ.

Стоит обратить внимание на такую составляющую олимпиадных заданий, как написание тестов, эссе, решение задач, которые присутствуют в теоретической и практических частях. Для того чтобы успешно подготовить учеников к выполнению этих заданий, автор использует олимпиады прошлых лет различных уровней.

Исходя из опыта преподавания родного (мансийского) языка, автором статьи разработана «Памятка для учеников при подготовке к олимпиаде по мансийскому языку», куда включила следующие пункты:

- Чтобы хорошо подготовиться к олимпиаде, обращайтесь к русско-мансийскому тематическому словарю К. В. Афанасьевой [16]. Так как этот словарь охватывает наиболее употребительную лексику в объёме около 4000 слов. Все слова в данном пособии группируются по грамматическим признакам, а именно: 1) имена существительные; 2) имена прилагательные и причастия; 3) имена числительные; 4) местоимения; 5) глаголы; 6) наречия.

- Изучайте орфоэпический минимум для учащихся, запомните правильную постановку долготы в мансийском языке.

- Научитесь хорошо видеть строение простых и сложных предложений мансийского языка.

- Научитесь хорошо разяснять значение устойчивых сочетаний слов, а также подбирать к ним синонимы, антонимы.

- Изучите материалы об известных учёных-языковедах, о писателях. Среди них такие известные имена как В. Н. Чернецов, А. Н. Баландин, М. П. Вахрушева, Е. И. Ромбандеева, Б. Мункачи, А. Регули.

Для успешной подготовки к олимпиаде также важен правильный подбор учебной и художественной литературы.

Подводя итог работы, стоит отметить, что методические подходы подготовки учащихся к олимпиадам могут быть различными, каждый учитель выбирает их сам, опираясь на свой собственный опыт и взгляды.

Литература

1. Герасимова С. А., Динисламова С. С., Кумаева М. В. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе. – Тюмень: Формат, 2016. – 120 с.
2. Герасимова С. А., Динисламова С. С., Кумаева М. В. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 120 с.
3. Герасимова С. А., Динисламова О. Ю. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – 84 с.
4. Волдина М. Г., Герасимова С. А. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – 86 с.
5. Волдина М. Г., Герасимова С. А. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2022. – 106 с.
6. Макарова М. Е. Сборник олимпиадных заданий по мансийскому языку и литературе: учеб.-метод. пособие. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 122 с.
7. Мансийский язык. 5 класс: Тесты для обобщающего контроля / авт.-сост. М. В. Кумаева, Г. Л. Нахрачёва, А. А. Шиянова. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 43 с.
8. Мансийский язык. 5 класс: Проверочные работы / авт.-сост. М. В. Кумаева, В. Н. Соловар. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 31 с.
9. Мансийский язык. 1–4 классы: Тесты для обобщающего контроля / авт.-сост. Г. Л. Нахрачёва, А. А. Шиянова, М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Новости Югры, 2012. – 52 с.
10. Загадки мансийские (вогульские) / авт.-сост. Т. Д. Слинкина. – Ханты-Мансийск: ГУИПП Полиграфист, 2002. – 178 с.
11. Потрыт ос мӱйтыт: хрестоматия на мансийском языке для дошкольников и младших школьников / сост. Е. У. Акбаш. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 66 с.
12. Афанасьева К. В., Сайнахова Н. В. Искорка: Книга для доп. чтения в 3–4 кл. манс. шк. – СПб.: филиал изд-ва Просвещение, 2001. – 207 с.
13. Тарханов А. Плач неба: книга стихотворений. – Тюмень: СофтДизайн, 1996. – 304 с.
14. Тарханов А. С. Снежная симфония: стихи. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2000. – 204 с.
15. Конькова А. М. Сказки бабушки Аннэ. – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2001. – 126 с.
16. Афанасьева К. В. Русско-мансийский тематический словарь: Учебное пособие для 5–9 кл. общеобраз. учрежд. – СПб.: Просвещение, 2008. – 152 с.

**Глаголы движения в лексико-семантических системах
русского и эвенского языков**

Кривенко Ольга Александровна

преподаватель,

Медицинский колледж министерства здравоохранения и

демографической политики Магаданской области,

г. Магадан

Аннотация. В статье рассматриваются глаголы движения в разноструктурных языках, в русском и эвенском. При сопоставительном рассмотрении глаголов движения русского и эвенского языков выделяются некоторые особенности группы глаголов движения. Описываются пространственные отношения в русском и эвенском языках. Общее значение перемещения может быть распределено между несколькими лексемами и морфемами согласно направлению, способу и характеру движения.

Ключевые слова: глаголы движения, эвенский язык, русский язык, пространственные отношения, процесс движения.

Сопоставительные исследования по выявлению общих и различительных особенностей языков относятся к актуальным проблемам языкознания. При сопоставительном изучении языковых явлений вскрываются особенности отдельного языка, которые остаются вне поля зрения при его углублённом описании.

Есть ряд работ по исследованию эвенского языка в разных его аспектах, принадлежащих Е. В. Нестеровой, А. А. Петрову, В. А. Кейметинову, А. А. Бурькину, Х. И. Дуткину, В. А. Роббек, В. И. Цинциус, В. Д. Лебедеву, А. Л. Мальчукову, М. Х. Белянской, С. И. Шариной, К. А. Новиковой, В. Г. Богоразу, Л. Д. Ришес. Одно из исследований по эвенским глаголам принадлежит Е. В. Нестеровой, в которой автор рассматривает особый пласт лексики, выражающий богатство изобразительных способностей эвенского языка и высокую речевую культуру эвенов. Она исследует различные лексико-семантические особенности образных слов, в число которых входят и глаголы, а также предлагает свою классификацию образных слов, где выделяет слова, изображающие различные движения предметов, в том числе и глаголов. К ним исследователь относит те, что выражают образные признаки того или иного движения, такие как «мгновенность, длительность, скорость и т. д.» [1, с. 8].

Е. В. Нестерова приходит к выводу, о том, что «в эвенском языке от корней образных и звукоподражательных слов образуются различные части речи, большую часть которых составляют глаголы» [1, с. 10]. Глагол, как валентная часть речи, наиболее полно передаёт значение движения. А движение, в свою очередь, с точки зрения философского подхода, «категория, отражающая своим содержанием всеобщее неотъемлемое свойство бытия – изменчивость. Движение объемлет собой всё происходящее в природе и обществе процессы. Именно процессуальность характеризует смену стадий, состояний, периодов, фаз, того, что движется, изменяется» [2, с. 144].

В системах русского и эвенского языков основное значение исследуемой части речи, которая может обозначать движение, совпадает, также, как в русском и в эвенском, глагол обозначает действие или процесс. По мнению Н. М. Шанского, «понятие процесса в русском языке предполагает те или иные изменения. Любые изменения происходят во времени. Значение времени, временной протяжённости является характерным признаком любого глагола. Под процессом подразумеваются разнообразные явления, как например, перемещение в пространстве (бежать, прилететь, добраться и т. п.)» [3, с. 150].

В эвенском языке глагол – это часть речи, обозначающая действие или состояние предмета как процесс. Под словом «процесс» понимается различная деятельность: конкретное действие *гургэвчидэй* ‘работать’, *дюводай* ‘строить дом’, движение в пространстве *туттэй* ‘бежать’, физическое и душевное состояние *хэттэй* ‘уставать’ и т. д.

Глаголы движения русского и эвенского языков относятся к одной из наиболее употребительных и функционально нагруженных групп лексики в рассматриваемых нами языках, поэтому их исследование в сопоставительном плане является продуктивным как для практики обучения языкам, так и в теоретическом аспекте.

Следует отметить, что сопоставительный анализ глаголов движения русского и эвенского языков представляет определённую трудность вследствие различий в подходах к их изучению. При этом многие вопросы, связанные с глаголами движения в русском и эвенском языках, являются дискуссионными, рассмат-

риваются в работах с разных позиций и требуют обобщения, сведения их к единым критериям для сопоставления.

Исследованием эвенского глагола занимался и В. А. Роббек, рассмотревший его в функционально-семантическом и грамматическом аспекте. Именно В. А. Роббек рассмотрел эту часть речи в различных её составляющих, изучению глаголов эвенского языка посвящены труды учёного «Виды глагола в эвенском языке», «Грамматические категории эвенского глагола в функционально-семантическом аспекте».

Функционально семантическую категорию локативности глагола изучила С. И. Шарина, предложившая классификацию глаголов эвенского языка:

1. «Глаголы движения – приближения управляют местным или направительным падежом: *эмдэй* ‘приходить’, *идэй* ‘входить’, *истэй* ‘достигать’, *мэрэктэй* ‘возвращаться’, *далбудай*, *дагамдай* ‘приближаться’, *надай* ‘попадать, впадать (о реке)’, *чилдадай* ‘пробиваться, пробивать себе путь’ и др.
2. Глаголы движения – удаления управляют формами отложительного или исходного падежей: *хөрдэй* ‘уйти’, *нөдэй* ‘выйти’, *нөндай* ‘убежать’, *тибадай* ‘ускакать’, *дэринчидэй* ‘убегать’, *нюрмадай* ‘отползти (тайком)’, *тусандай* ‘отпрыгнуть’, *хэкэркиндэй* ‘отскочить’, *мэлунчидэй* ‘выскочить’ и др.
3. Глаголы неориентированного движения управляют продольным падежом локативного дополнения, которое обозначает маршрут движения. К ним относятся глаголы: *нэндэй* ‘идти’, *гиркадай* ‘шагать’, *нулгэдэй* ‘кочевать’, *нямнидай* ‘скакать’, *хэтэкэндэй* ‘мчаться’, *бадудай* ‘ехать» [4, с. 95].

Согласно этой классификации, глаголы первой группы обозначают «место», конечную точку направленного движения, вторая группа обозначает начальную точку движения, третья – непосредственно маршрут движения.

Приведённая классификация глаголов движения в эвенском языке позволяет сделать вывод о том, что глаголы в ней обозначают динамическую ситуацию, сема «движение» послужила общим ориентиром для выделения глаголов движения в большой лексико-семантической группе всех глаголов.

Для сопоставительного рассмотрения глаголов движения

русского и эвенского языков необходимо выделить некоторые особенности рассматриваемой группы глаголов движения в разноструктурных языках. Выделяемая в русском языке лексико-семантическая группа глаголов движения отличается парной соотнесённостью. В. М. Егдурова обобщила исследования русских глаголов движения и представила 13–14 пар глаголов, в которых прослеживается значение однонаправленности и неоднаправленности: «идти-ходить; бежать-бегать; ехать-ездить; везти-возить; вести-водить; гнать-гонять; лезть-лазить; тащить-таскать; лететь-летать; ползти-ползать; плыть-плавать; нести-носить; катить-катать». По мнению исследователя, «лексико-семантическая и морфологическая (видовая) характеристика глаголов перемещения является определяющими факторами выделения данной группы в системе русского языка» [5, с. 6].

Рассмотрим, каким образом в эвенском языке выражается значение направления. Следует отметить, что само восприятие направления движения в культуре эвенов интерпретируется по-особому. Так, например, в культуре эвенов считалось необходимым замечать направление солнца, как известно, восходящего на востоке, чтобы узнать своё местонахождение и состояние погоды. По мнению А. А. Петрова, в эвенском языке само слово «направление» несёт в себе особое восприятие действительности эвенами, *дьугу* ‘восток’, буквально означает «направление, куда мы идём или двигаемся с утра» [6, с. 15].

Один из известных исследователей эвенского языка В. А. Роббек описал, как глагол в этом языке может выражать направление. В эвенском суффиксы могут вносить новое значение слова. В. А. Роббек называет следующие морфемы, передающие значение «передвижения»: **-на/-нэ-**; **-рга/-ргэ-**, **-лга/-лгэ-**; **-нас/-нэс-** [7, с. 64]. Также, эвенский язык располагает определённым рядом глаголов, в которых само действие предполагает передвижение, такие глаголы могут переводиться со словом «пойти». В. А. Роббек выделил словообразовательные суффиксы, которые образуют отымённые глаголы: **-ма/-мэ-** и **-ла/-лэ-**: «*некмиздэй* ‘пойти охотиться на уток’ (от *некичэн* ‘утка’); *тэвлэдэй* ‘пойти собирать ягоды’ (от *тэвтэ* ‘ягода’)» [7, с. 72].

Такое употребление глаголов может быть обусловлено особым мировосприятием окружающей действительности эвенов. «В речи

носителей эвенского языка, а именно в речи русскоустыинцев, присутствовали определённые нормы, например, они говорили “пойти на сендуху”, “пойти караулить оленей” вместо “добывать”, “промышлять”, “ловить”» [8, с. 46].

Созерцание окружающего мира эвенов напрямую повлияло на выбор языковых средств. В. А. Кейметинов замечает, что слова в эвенском языке образуются исходя из мировосприятия действительности, на базе эвенского словотворчества, что также повлияло на формирование менталитета эвенов. Он при описании географической лексики эвенского языка заметил, что «этимология слова *солнце-ньольтин* напрямую связана с глаголом *ньоэдэй* ‘выходить, восходить, появляться’. При переводе сохраняется семантика данного глагола, *ньольтин* означает нечто “восходящее”» [9, с. 13]. Глагол *ньоэдэй* передаёт значение восходящего солнца, на которое ориентировались эвены, передвигаясь по пространству тайги, такое ориентирование на солнце помогало отмерять пройденное расстояние.

В. А. Роббек разграничивает понятия «действия» и «передвижения». «Совершаемое “действие” может быть однократным и многократным, в зависимости от предельности или неопределённости глагольной основы. Само “передвижение” однократно осуществляется туда и обратно» [7, с. 81].

Особенностью глаголов эвенского языка, по мнению Е. В. Нестеровой, является их максимальная приближённость к действительности и наличие образности. Некоторые рассматриваемые в диссертации автора глаголы вызывают особое представление о действиях и выражаемых явлениях. «Например, согласно предложенному в диссертации определению, слово “*гуркаваттай*” – означает ‘ходить’, а эвенское образное слово “*тимбикаваттай*” означает ‘ходить туда-сюда, неся своё грузное тело’» [1, с. 10]. В данном случае, если опираться на трактовку понятия автором, «передвижение» однократно осуществляется туда и обратно.

В. А. Роббек выделяет три суффикса, которые есть в составе глаголов, выражающих передвижение к месту действия:

1. *иттэй* ‘посмотреть, увидеть’; *итнэдэй* ‘пойти посмотреть’; *итнидэй* ‘ходить смотреть’; *итнэстэй* ‘сходить посмотреть’.

2. *мэтудэй* ‘сообщить, известить’; *мэтуэдэй* ‘пойти сообщить, известить’; *мэтунидэй* ‘ходить сообщить, известить’; *мэтунэстэй* ‘сходить сообщить, известить’.

3. *колдай* ‘пить, выпить, курить’; *колнадай* ‘пойти пить, выпить, курить’; *колинидай* ‘ходить пить, курить’; *колнастай* ‘сходить пить, выпить; курить’ [7, с. 86].

Однако, как замечает В. А. Роббек, глаголы такого типа не обладают чёткой взаимосвязью «движение-действие». «Действия, в связи с которыми совершается передвижение, не ставятся в зависимость от передвижения <...> Они отражаются слитно в повествовательном плане» [7, с. 74].

Таким образом, при использовании суффиксов в составе глаголов движения *-на-/-нэ-*, *-ни-*, *-нас-/-нэс* подразумевается, что действие совершается не там, где происходит разговор о нём, а где-то в другом месте, что придаёт значение «передвижения» к месту действия. Например, *итнэдэй* ‘пойти посмотреть’. Можно предположить, что глагол в данном случае обозначает движение к определённой точке, то есть содержит в себе шкалу пути. Наличие данных суффиксов в составе глаголов движения в рассматриваемом языке является их важной морфологической характеристикой, а также определяющим фактором для выделения данной группы в эвенском языке.

В русском языке значение направления движения может быть выражено предложно-падежной формой, например, подходить к дому [идти + движение по направлению к фону].

В эвенском языке значение глагола русского предложения можно передать следующим образом: «Он подошёл к ней – *Ноунтыкин гиркаснын*» (устное сообщение Калинская В. Ф., 2022 г.). В данном случае глагол *гиркадай* – означает ‘идти пешком, шагать’ и указывает на способ передвижения, а суффикс направительного падежа *-тыкин* указывает непосредственно на само направление – к ней. Например, в предложении «Он приходит (приезжает) домой – *Ноун эмрин дюлай*» (устное сообщение В. Ф. Калинская, 2022 г.), глагол *эмдэй* не указывает на способ передвижения, «*эмдэй* ‘приходить, приезжать, прибывать, являться’». То есть маршрут проявляется по направлению приближения к фону, без указания способа перемещения. В предложении «*Эмрин нонантыкин* ‘Он приходит к ней’» (устное сообщение Калинская В. Ф., 2022 г.), аффикс *-тыкин* также указывает на направление и на движение по направлению к фону.

Как видим, в русском языке пространственная семантика может

передаваться через предложно-падежные формы (например, он подошёл к ней). В эвенском языке способ передвижения может быть заложен в глаголе (как в случае с глаголом «*гиркадай* ‘идти пешком, шагать’»), а само направление выражено морфологически, с помощью суффиксов (например **-тыкин**). Однонаправленным глаголам движения русского соответствуют изначальная форма глагола, выражающего основное лексическое значение. В русском языке способ перемещения содержится в производных префиксальных основах.

Что касается глаголов эвенского языка, то, по нашему мнению, в эвенском языке значение направления движения глаголов с семантикой передвижения в пространстве может выражаться по-разному. Глаголы эвенского языка могут морфологически выражать различные представления о перемещении. Маршрут и способ движения проявляются в суффиксах: *гургэвчинэстэй* ‘сходить на работу’. Суффикс **-нэс-**, придаёт значение «передвижения» к месту действия. В данном случае способ передвижения в пространстве выражается в глаголе движения – «*гургэвчинэдэй* ‘идти на работу, на службу’», а само значение направление передаёт суффикс **-нэс-** [7, с. 82].

Следует отметить также наличие в эвенском языке отымённых глаголов, где направление движения и способ передвижения выражаются отдельными словообразовательными морфемами, например, суффиксами: *оламадай* ‘пойти ловить рыбу’, от *ола* ‘рыба’. В данном случае корневая морфема совпадает с основой и самостоятельным словом – *ола* ‘рыба’. Для таких глаголов присущи высокая степень самостоятельности корня. Аффикс имеет конкретное значение направления. Таким образом, происходит мысленное обобщение семантического значения, которое несёт в себе основа и суффикс. Суффикс выражает новое значение – направление в пространстве, что позволяет моделировать глагольный концепт движения.

В эвенском, также, как и в русском языке, существует довольно развитая словообразовательная аффиксация, что способствует высокой словообразовательной продуктивности.

По мнению Н. Т. Валеевой, «в русских глаголах движения результат перемещения в подавляющем большинстве случаев не может быть задан ни глаголом, ни контекстом (хотя может быть и

не задан вообще) и почти исключительно находится в компетенции глагольной приставки» [10, с. 21]. Например, приставки в следующих глаголах показывают перемещение от одной точки к другой: приходить (сюда) – уходить (откуда-то). В эвенском языке, напротив, значение глагола движения может раскрываться в контексте. Действие может осуществляться при перемещении из какого-либо пункта с возвращением обратно. Например, «*Тынепануэну би холнэсиву* ‘В прошлом году я ездил в гости’» (устное сообщение Калинская В. Ф., 2022 г.). Глагол *холсин* подразумевает под собой движение из одной точки в другую, в данном случае, внимание сосредоточено на самом факте действия, а передвижение только подразумевается.

В эвенском языке локативные отношения могут представляться по-разному, значение осуществления действия может быть различным. Глаголы могут передавать действие после однократного перемещения, например, «*Би долчинарэм чукачарбу* ‘Я иду слушать птиц’» (устное сообщение Калинская В. Ф., 2022 г.). Также действие может осуществляться из одного пункта в другой с возвращением, например, *гургэвчинэстэй* ‘сходить на работу’.

Таким образом, принцип выделения глаголов движения, обладающий идеей целевого пространственного перемещения, является важным при описании пространственных отношений, позволяющий идентифицировать конечную и начальную точку в конструкциях с глаголами движения в рассматриваемых нами языках.

В целом, русские глаголы движения, также, как и эвенские, могут по-разному описывать пространственные отношения, в эвенском языке глагол образуется морфологически, с помощью суффикса, добавляющего новое значение: *холнэд* ‘гость’: *холнэдэй* ‘приходить в гости’. Они (в обоих языках) могут обозначать процесс отвлечённого в нашем сознании движения благодаря наличию идеи целевого пространственного перемещения. В целом, в рассматриваемых языках, общее значение перемещения может быть распределено между несколькими лексемами и морфемами согласно направлению, способу и характеру движения.

Лексическое значение глагола направления движения в русском языке является динамическим, то есть показывает, каким образом развивается событие в определённом отрезке времени, а в эвен-

ском языке глаголы направления движения показывают, как достигается в процессе движения результат, каким может быть нахождение в какой-нибудь точке пространства.

В целом, общим принципом выделения лексико-семантической группы глаголов в рассматриваемых разноструктурных языках является общее понятие движения. Но специфика употребления глаголов в русском, и эвенских глаголах различна ввиду разного когнитивного восприятия. Глаголы движения в русском и эвенском языках, содержащие в себе значение направления и являются морфологически производными единицами. Эвенские глаголы также обладают чёткой ориентированностью на конечную точку. Например, *итнэдэй* 'пойти посмотреть'. В данном случае уже заложена ориентированность на конечную точку движения, то есть уже задан конечный пункт в компонентной структуре направления к цели.

Исследования эвенского языка в работах Е. В. Нестеровой, А. А. Петрова, В. А. Кейметинова, А. А. Бурькина, Х. И. Дуткина, В. А. Роббек, В. И. Цинциус, В. Д. Лебедева, А. Л. Мальчукова, М. Х. Белянской, С. И. Шариной, К. А. Новиковой, В. Г. Богораза, В. И. Левина, Л. Д. Ришес – несомненно, большой вклад в изучение языка.

В трудах учёных нашли отражение описание основных семантических признаков глаголов движения. Исследования глаголов направления русского и эвенского языков имеют перспективы для развития как для практики обучения языкам, так и в теоретическом аспекте. Результаты работы по теоретическому осмыслению собранного материала могут послужить основой для сведения их к единым позициям для сопоставления. Немаловажным является перспектива рассмотрения характеристик глаголов русского и эвенского языков, выделенных в ходе сравнительного исследования, что в последующем даст материал для дальнейших методических разработок.

Информанты

Калинская Валентина Фёдоровна, 1955 г. р., тьютер Центра Народов Севера ФГБОУ ВО «Северо-Восточный государственный университет» (с 1998 по 2022 гг.).

Литература

1. Нестерова Е. В. Образные слова в эвенском языке: автореф. дисс. ...

- канд. филол. наук. – СПб., 2008. – 21 с.
2. Философский словарь / П. И. Абрамов и др.; под ред. И. Т. Фролова. – М.: Республика, 2001. – 719 с.
 3. Шанский Н. М., Тихонов А. Н. Современный русский язык. Учеб. для студентов пед. ин-тов: В 3 ч. – М.: Просвещение, 1987. – Ч. 2: Словообразование. Морфология. – 256 с.
 4. Шарина С. И. Функционально-семантическая категория локативности в эвенском языке. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/funktionalno-semanticheskaya-kategoriya-lokativnosti-v-evenskom-yazyke/viewer> (дата обращения: 03.12.2022).
 5. Егодурова В. М. Типология глагола в бурятском и русском языках (на материале глаголов движения). – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 1995. – 151 с.
 6. Петров А. А. Лексика духовной культуры эвенков. – Л.: РГПУ им. А. И. Герцена, 1991. – 79 с.
 7. Роббек В. А., Роббек М. Е. Эвенско-русский словарь. – Новосибирск: Наука, 2004. – 356 с.
 8. Дуткин Х. И., Алексеев А. А. Вопросы эвенской филологии и этнологии. – Якутск: Северовед, 1996. – 50 с.
 9. Кейметинов В. А. По тропам тысячелетий: (Геогр. лексика эвенского яз. и топонимика как свидетельство специф. духовности предков соврем. эвенков). – Якутск: Изд-во ИРО МО РС(Я), 2000. – 180 с.
 10. Валеева Н. Т. Глагольные префиксы как средство моделирования пространства и направления перемещения (на материале русского языка): дисс. ... канд. филол. наук. – М., 2001. – 212 с.

Образные выражения мансийского языка

Кумаева Мария Владимировна

кандидат филологических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Данная статья посвящена характеристике образных слов и выражений мансийского языка. Материалами послужили фольклорные тексты и полевые материалы автора, записанные от информантов во время командировок в места проживания северной группы манси.

Ключевые слова: мансийский язык, устное народное творчество, образные выражения.

«Одним из актуальных направлений современной лингвистики является изучение образности языковых средств в аспекте выражения национальной языковой картины мира, а также образности языка» [1, с. 45] фольклорных текстов. Многие учёные финно-угроведы, русисты, тюркологи посвящали свои труды исследованию выразительных средств устного народного творчества. Так, отечественный исследователь мансийского языка и фольклора А. Н. Баландин научную исследовательскую работу посвятил «Языку мансийской сказки» (1939). Также в отдельных работах и статьях обращали своё внимание на выразительные средства мансийского фольклора Э. И. Мальцева (2000), Е. И. Ромбандеева отметила высокохудожественное значение образных выражений, выразительных средств в «Героическом эпосе манси (вогулов)» (2010). Статьи, посвящённые анализу выразительных средств хантыйского фольклора, опубликованы М. А. Лапиной (2008), С. Д. Дядюн (2012). В. А. Роббек (1988). Е. В. Нестеровой описаны образные слова эвенского языка (2008), в марийском языкознании Э. В. Гусева своё исследование посвятила теме «Выразительные и образные средства в создании словесного портрета (на материале марийского романа)» (2007); Н. Б. Киле – «Семантической характеристике образных слов нанайского языка» (1965) и другие учёные [2, с. 82].

Актуальность предпринятого исследования обусловлена тем, что в мансийской филологии образные слова и выражения не были предметом специального исследования. Между тем они занимают важное

место в материалах устного народного творчества, употребляясь в речи, обогащают язык мощным экспрессивным потенциалом.

Целью настоящего исследования является анализ образных слов и выражений мансийского языка. Для достижения поставленной цели нами решается следующая задача: на материале анализируемых мансийских фольклорных текстов, а также на материале полевых материалов, собранных в местах расселения манси, выявить образные слова и выражения, определить их по тематическим группам и дать характеристику данных слов, выражений, устойчивых оборотов. Исходя из общей цели и задач исследования, в работе нами использовались методы наблюдения и описания, лингвокультурологический подход, метод обобщения» [3, с. 209].

Образные выражения употребляют в речи в тех случаях, когда дают характеристику, оценку какому-либо человеку о его поступках, действиях, рассуждениях, о его внешности, его положения в обществе, коллективе, характеристика окружающей обстановки и предметов (вещей) человека, пространства и т. п.

Данная статья является продолжением исследовательской работы «Образные слова и выражения мансийского языка (на примере фольклора и разговорной речи)» (2017), дополняется список некоторым количеством слов и даётся их семантический анализ. Итак, в зависимости от того, какие свойства человека подвергаются оценке, нами выделены три группы: 1) «*внутренний мир, облик личности*» – оценка индивидуальных качеств личности, моральные качества, поведение и поступки, жизненный опыт и др.; 2) «*внешняя оценка личности*» – оценка личности на основе её положения в обществе, определённом коллективе и др.; 3) «*общие выражения*» – оценка, характеристика вещей, окружающей человека обстановки, пространства и т. п.

Первую группу «*внутренний мир, облик личности*» – оценка индивидуальных качеств личности, моральные качества, поведение и поступки и др. (можно подразделить на следующие признаки): *Тапыл та вӓгтэ* букв.: ‘как же это он/она знает’ (что-то, о чём-то, какое-либо глубоко-духовное понятие/понимание) – о человеке, которого знакомые (родственники) воспринимают за глупого человека; о человеке унижаемого окружающими людьми; *Ос пӓтьмитэ аква, кӓвре мӓтан* букв.: ‘по наружности человек один, а нутром – другой’ – о лживом, лицемерном человеке; *Нӓлэ*

pōri ǰxtytǝ букв.: ‘нос свой он/она криво повернул(а)’ – 1) об обидчивом человеке; 2) о гордом, надменном человеке; *Тамле номтын патвес* букв.: ‘такая мысль упала/напала’ – озарение определённой мыслью, догадаться о чем-либо; *Тав акв лāтың ат ънysi* букв.: ‘у него нет одного, определённого слова’ – о человеке, не имеющего одного определённого мнения о чём-л. (о ком-л.), о человеке лживом, изворотливом, ненадёжном; *Сым тāл, мāйт тāл* букв.: ‘без сердца, без печени’ – о жестоком, злом, бесчувственном человеке; *Тортāл та пāтраве* букв.: ‘его/её просто затмевает (что-то)’ – о человеке, который гневается, ругается, злится; *Самаге ёлыл нэгылттыяге* букв.: ‘глаза свои снизу показывает’ – о человеке хмуром, сердитом, недовольном (чем-л., кем-л.); *Щуски* букв.: ‘фыркает’ – о человеке, разговаривающем раздражённо, с гневом; *Яныг хōтпа ёт ул ворилахтэн* букв.: ‘не состязайся с человеком, который старше тебя’ – о наставлении молодых, что нужно уважать старших по возрасту людей; *Тōрум нупыл сунсым ълэн* букв.: ‘живи, поглядывая на небо (там, где находится наш Господь)’ – напоминание человеку о необходимости соблюдения заповедей Божиих; Sein [Gottes] Sinn wurde bōse. *Номтэ люлиг емтыс (элмхолас карек магыс)* [4, с. 13] ‘Его (Бога) мысли отяжелели (то есть переживание чувства сильного огорчения о грехах человеческих)’; *Пёрмылыл вāрыстэ* букв.: ‘сделала окутывание’ – о человеке, распространяющем клевету и сплетни; *Тав палясэн патати та* букв.: ‘только бы ей/ему услышать (что-л.)’ – о человеке, не умеющем хранить тайны; *Тувле номтэ ат паты* букв.: ‘его/её мысли туда не падают’ – о недогадливом человеке; *Та пāсн та патыс* букв.: ‘до такой степени дошёл’ – о человеке, изменившемся в худшую сторону; *Ўцгалахтым ат āсты* букв.: ‘не прекращает насыщаться’ – об алчном (жадном) человеке; *Кит вильтуп ут* букв.: ‘двуликий’ – о человеке хитром, льстивом; *Тав тэл āньтаге ат лāпёг* букв.: ‘у него/у неё будто рога не пролезают (в дверной проём)’ – о сердитом человеке, который не желает войти (из-за неприязни) в дом своих знакомых, родственников; *Тув нутратас* букв.: ‘надулся’ – об обидевшемся на кого-л. человеке (приунывшем); *Сяр сёпыр* букв.: ‘он/она будто глухарь’ – о человеке несмышлёном, наивном (чаще о ребёнке); *Амп лāтңыл хольялтаве* букв.: ‘её/его собачьими словами поливают’ – о человеке, который переносит поношения, сплетни, людскую ненависть и зависть;

<...> *Тувле цар номтум ат паты* букв.: ‘у меня туда и мысль не падает’ – означает несогласие по отношению к чему-л. или к кому-л.; *Лавыл юве* букв.: ‘зло идёт (к нему/к ней)’ – о злом, ненавидящем окружающих (людей) человеке; *Noch heute leben sie, noch heute sind sie im uberfluss mit diesen seinen Reichtumenn.* *Ань та олэгыт, ань та шунегыт та пунганэ ёт* ‘Теперь живут, теперь довольно живут с богатством’ [4, с. 20, 210].

Вторая группа «внешняя оценка личности» – оценка личности на основе её положения в обществе, определённом коллективе и др.: *Парс патты* – о человеке, ищущем выгоды в чём-л.; *Юн ёсьнэ мӓгыс тав мӓрсыу суп хунь эри* букв.: ‘для того, чтобы дома носить (держать) такую вещь (предмет), необязательно нужно что-то новое (определённое)’; *Кёр лӓгыл патта* букв.: ‘человек с железной подошвой’ – о человеке, у которого быстро изнашивается обувь; *Нёлын пӓри пӓлиме* букв.: ‘нос твой криво застыл (замёрз)’ – о человеке продрогшем на морозе; *Хӓнтмёт, юв ёхтыгпам* букв.: ‘очнулся/опомнился, оказывается уже дома находится’ – о человеке, испугавшемся чего-л. (кого-л.) по пути к дому; *Хӓнтмёт, тот та мины* букв.: ‘очнулся/опомнился, оказывается уже там (где ему нужно быть) находится’ – о человеке, испугавшемся чего-л. (кого-л.) по пути; *Тот та хӓнтавем* букв.: ‘там (на месте) меня и застигнут’ – о человеке, желающем сделать что-то, какое-либо дело незаметно для других (окружающих его) людей; <...> *Эвла ёраг мины* (ирон.) – о человеке, шагающего неспешной походкой, важно, чинно, без суеты; *Пити патта няврам* букв.: ‘гнездышка дна ребёнок’ (так называли манси в большой семье самого младшего ребёнка). Данное сравнение дешифруется следующим образом: проходит время, когда дети становятся взрослыми и, как птицы, улетают из гнездышка, из родительского дома» [3, с. 210–214]. «*Такви тай, Суйпил лупта пангхвит ёсанг хум, энтапетт лэнгныт ханэгыт, сяр элмхолас хольт потырты. Нас такви тай* *такем ты мань, ёсаге суйпил лупта пангхвитыг* ‘А у мужчины, лыжи которого шириной с брусничный лист, на поясе висят добытые белки, и говорит он, как человек. Сам он такой маленький, и лыжи его – шириной с брусничный лист’» [5, с. 14–15]. *Такем та масапахты, нёлэ сяр туп ты люли* букв.: ‘Оденется так (хорошо), что нос едва виднеется’ – о человеке, который любит красиво одеваться, но своё жилище держит неаккуратно; *Хунь тара пат-*

тылум, тонт нангын ронхувлэгум букв.: ‘когда я узнаю (уточню) информацию, то тебе крикну’ – о человеке, который обязуется узнать какую-л. информацию; «эрыг тотнэ хум, мойт тотнэ хум ‘в песнях прославляемый человек, в сказках прославляемый человек’; элмхолас исынг торум паты и элмхолас нотынг торум паты ‘наступит долгая человеческая жизнь, наступит вечная человеческая жизнь» [6, с. 37–39]; *Апыгкве, лаветен*: «Аквм экв, та сам капаягн тай тэгыг, аег! *Сяр* ала тэгыг, ала аег!» ‘Внученька, скажи: «Бабушка, ведь глазищи твои вот съедят, проглотят! Будто сейчас съедят, (будто) сейчас проглотят!»»; *Апыгкве, лаветен*: «Кат капаягн тай сяр арась хилнэ мантыг». ‘Внученька, скажи: «У тебя ручищи – как лопаты, которыми в очаге разгребают»»; *Апыгкве, лавен*: «Та мат нёл капайн саснёл хурипа!» ‘Внученька, скажи: «Какой у тебя носище, как нос берестяной маски!»» [7, с. 42].

Манси давали образные сравнения не только внешним сходством чего-л. с чем-л., но также обращали внимание и звуковым ассоциациям. «Сравнение силы звука с болевыми ощущениями – типичный приём традиционного сознания. Определения сильного голоса наиболее экспрессивно окрашены (*наданась* – греметь как гром, *вабц нарка* – громкоголосый букв.: большой голос), *пāвыл тāнэ яныг турыл* ‘могучий голос, съедающий деревню’ [8, с. 154–155]; «нет никакого стука, нет никакого звука (*акваг палиц суй āтим, нелмыц суй āтим*) букв. нет никакого звука для уха, нет никакого звука языка – идиома со знач. «полная, мёртвая тишина» широко употребляется в фольклорных произведениях» [9, с. 380]; «*акваг сома сысээн, сōргēн хартыглаве* ‘её дёргает, то спину, то живот корчит’ – то есть «героиню трясёт, дёргает, всё её тело сотрясается от сильного волнения» [9, с. 384]; «*Лйōсь эл тārматас* ‘Заплакала’ (букв. ‘начало плача пустил’) – выражение устарело и употребляется только в фольклорном языке» [9, с. 387]; «*сома нāйыц кārкамакве* ‘словно огонь проворная’ – так говорят о трудолюбивой, проворной хозяйке» [9, с. 385]; «*Сямсь-Хумрись (Сямсь-Хумрись)* – имя персонажа – непутёвый человек букв.: Мужичок ни то, ни сё [9, с. 387]; *Āгитэ тув та тōсыс* ‘Дочь замерла’ (букв.: ‘дочь совсем засохла’) [9, с. 389]; *савын лоняхи* ‘лентяйка, негодяйка’ (букв.: ‘ленивая негодяйка, развалина’) – «так говорится об очень ленивом человеке, существе» [9, с. 390].

Третья группа «*обищие выражения*» – характеристика окружающей обстановки и предметов (вещей) человека, пространства и т. п., например: *Пос нумын тэг* букв.: ‘свет вверху горит’ – свет в помещении горит; *Тõрум нэпак* букв.: ‘Божия книга’ – Библия, Евангелие; *Тāра паттуункв эри* букв.: ‘нужно насквозь уронить’ – узнать о чём-то (что-л.), то есть уточнить интересующую информацию; *Сāй мāн пинуункв, õньсюункв* букв.: ‘на невидимое (незаметное для постороннего человека) место положить (что-л.)’ – о предмете, которое необходимо беречь; *Щар сёрмāт кинсуункв* букв.: ‘в неизвестном месте искать’ – о трудностях при поиске необходимого предмета; *Атыглас ос!* (междом., передающее неодобрение собеседнику) – не хорошо то, что ты делаешь!; *Ювле хультум сунёт* букв.: ‘позади оставшийся кусок (часть, фрагмент, время, промежуток)’ – о каком-л. событии, произошедшем в недавнем прошлом; *Тав та тынэ хот тотуункв* букв.: ‘его цену бы унести (куда-нибудь)’ – о высокой цене (чего-л.); *Кол тай аквтуп нõх-хõтыглас* букв.: ‘дом словно солнцем освещён’ – о доме, в котором ярко горит свет; *Агмыл хартуункве* букв.: ‘болезнью тянуть’ – долго болеть какой-л. болезнью; *Пунке хот нуваве* букв.: ‘голову его/её поймает’ – о тепловом ударе (в бане; при нахождении длительное время на солнце); *Элаль õлнэ хõтал нāнки хунь* букв.: ‘наступающие дни, с какими событиями (хорошими или тяжёлыми) будут, нам не видны’ – о переживаниях за наступающие дни; *Няврам самаге сунсым* букв.: ‘при виде глаз ребёнка’ – в присутствии ребёнка (недолжного чего-л./что-л. совершить); *Тõрум сõсхатнэ вāрмаль* букв.: ‘неба проливающегося, переворачивающегося событие’ – конец Земного времени, конец Света; *Хольянув (пусн) ампын та тайвесыт* букв.: ‘Все наши дорожные припасы съела собака’ – значит, путешествие не состоялось, значит, задуманное дело не сбылось, не осуществилось [10, с. 133]; *Сови номт* букв.: ‘кривые мысли’ – посторонние, ненужные мысли [10, с. 204]; *Сымтал, майттал порхыл элаль харты* букв.: ‘с туловищем без сердца, без печени тащится дальше’ – без чувств тащится дальше [10, с. 206]; *Улпыл этгалаве* букв.: ‘наверное, (сердце) хочет есть’, т. е. наверное, хочет есть; *Тав ман суснэ хури оньси* букв.: ‘смотреть на него, разве есть у него вид’ – т. е. на него страшно смотреть; *Нёланэн кос хоталь ёнгхаталыянэн* букв.: ‘свои носы они (двое) то сюда, то туда поворачивают’ – т. е. они (двое) чувствуют себя очень неловко, убиты морально [10, с. 205]; *Нёл тўп лапнэ, пуңк тўп лапнэ яныт кол эл-астыс* ‘И тут готов дом, куда может войти только лишь нос, только лишь голова, такой маленький домик’ [6, с. 4, 74]; *Ань õйка эргим, мõйтым юв та харты*

‘И мужчина пошёл домой с песней, со сказкой’ (т. е. с хорошим настроением) [6, с. 9, 78]; *Олнэ ёрум тав!* букв.: ‘Сила моей жизни – он!’ – о человеке, который дорог, близок сердцу [11, с. 8]; «*сӯн а̄тим, нѣлм а̄тим* букв.: ‘нет рта, нет языка’» [9, с. 365] – молчит как немой.

В тексте «*Порнэ р̄акт н̄яврам в̄ари*» ‘Порнэ лепит глиняного ребёнка’ для характеристики отрицательного персонажа Порнэ использованы глаголы, обозначающие её резкость, напористость, непредсказуемость действий: 1) *кон та кв̄алапас* ‘так и выскочила’; 2) *нас хосувлахтыглас* ‘просто выметнулась’; 3) *осты н̄элапас* ‘снова явилась’; 4) *вуськасахтас* ‘кинулась’» [9, с. 370]; «Бедный человек тоже сердце имеет, тоже есть хочет (*Нуса х̄отпа тав ђс Э̄тгалан сым ђньси*) – по представлениям манси, сердце – средоточие желаний и чувств. Поэтому в фольклорных произведениях распространены выражения: «у человека сердце хочет есть», «сердце любит», «сердце горюет»; «рука сильной стала, нога сильной стала (*к̄атэ̄ ё̄р суйты, л̄аглэ̄ ё̄р суйты*) – так образно передается состояние гнева персонажа, когда напрягаются его мускулы. Устойчивое выражение, употребляемое в произведениях фольклора» [9, с. 376]; «*н̄ёхыс питил, ӯй питил л̄энтпийима* ‘устала словно соболиное гнездо, словно звериное гнездо’ – здесь слово *л̄энтпийима* означает, что место приготовлено с большой любовью, достойной важной персоны»; «с большой радостью (*с̄ягтум к̄ат, с̄ягтум л̄агыл*) букв.: ‘с радостной рукой, с радостной ногой’ – устойчивая поэтическая формула, употребляющаяся в сказках»; «Я в долгу не останусь (*Ам тынум хунь ӯсы*) букв.: ‘Моя цена не потеряется’ – устойчивое выражение» [9, с. 378]; «дурные мысли (*п̄ори номт*) букв.: ‘кривые мысли’»; «долго надо идти (*лувын с̄ат миным̄ён, н̄ёвлиц̄ с̄ат миным̄ён*) букв.: ‘костлявую неделю идти, мясистую неделю идти’» [9, с. 380]; *кон нарыглас* ‘из укрытия вылез’ – употребляется в знач. «высунуться, вылезти».

Словосочетание привносит оттенок пренебрежения к действиям персонажа; «*В̄ой вота суп тохратас* ‘Наверное, сожрал половину сосуда с жиром’ – здесь глагол *тохратас* употреблён в знач. “проглотить”, “сожрать”; несёт оттенок пренебрежения»; «Ах ты, железная маска! *‘Нау ты т̄ёр вильт!’* – распространённое выражение со знач. «бессовестный, жестокий» [9, с. 381]; «погасить их жизнь моя рука не поднимается (*т̄эн лылыян̄н харыгтаунке*

kātum at nēly) букв.: «погасить их жизнь у меня рука тупая» – табуированное выражение. Манси не говорят прямо об убийстве человека» [9, с. 383]; «*номтың хōталэ ёмты* ‘поумнеет’ (букв.: ‘его умный день настанет’)»; «*Хотют хумыс косхаты* ‘Кто бы и что там ни болтал’ (букв.: ‘кто как царапается’)» [9, с. 382]; «Бедный или богатый – это веселье живущего человека (*Нуса ман сёл – тай ман лылың Элумхōлас олнэ кāсув*) – выражение употребляется в знач. “это судьба человека”» [9, с. 382]; «*Элалэ халмалтахтэ* ‘ссориться начинают’ (букв.: ‘потом появилась трещина между ними, промежуток’, от *хал* ‘трещина’)»; «*мāнавын “таях” āти, “холыт” āти* (Для нас нет ни “потом”, ни “завтра”) – устойчивое выражение, употребляется в речи и в фольклоре манси, означает бесперспективность, отсутствие будущего»; «*Ам кāсың хōтал нēнан тыйи ты толихтэгу* ‘Я вам каждый день об этом толкую’ – в выражении необычно употребление слова *толихтэгу* (букв.: ‘я вам колю’, т. е. вам твержу, толкую)»; «Будем жить до прилета гусей, будем жить до прилета уток! (*Лунт ёхтын мус олытёв, вāс ёхтын мус олытёв!*) – иноказательное описание весны» [9, с. 384]; «посмотрел вперед (*самаге Элалэ патсыг*) букв.: ‘глаза направились вперёд’» [9, с. 393]; «даже в глазах потемнело (*самыг пāсл хāйтумлавес*) букв.: ‘до самых глаз добежало зло’ [9, с. 394].

«*Тьяныт сёхлаңын патсын* ‘Если так упорно настаиваешь’ (букв.: ‘до такого предела (чрезмерно) дошла’)» [9, с. 394]; «У тебя железные лыжи... (*Наң тёр ёсал олэн...*) – это говорит о состоятельности человека» [9, с. 395]; «*Тав лātне акваг пōри тотыяныл...* ‘...начали его волю оспаривать’ (букв.: ‘его слово криво несут’); «носатый ветер с холодным носом (*асирма нёлпа нёлың вōт*) – поэтическое образное выражение, часто употребляемое в фольклоре манси»; «*сыс лув āги* (какого-то позвоночника дочь) – в прошлом бранные слова манси в порыве раздражения не употребляли, их считали табуированными словами» [9, с. 403].

Справедливо мнение Г. Шенкал о том, что «...при переводе художественных произведений на другой язык (особенно не родственный) часто возникают проблемы адекватной передачи авторских образов, выраженных в тексте средствами родного языка, как с точки зрения точности передачи понятийного содержания, так и сточки зрения характера образных и символических культурных ассоциаций.

Переводчику художественного произведения приходится помнить о задаче адекватного перевода образных средств языка и стилистических приёмов, несущий образный заряд произведения» [1, с. 45].

Образные слова и выражения отражают представление о миропонимании этноса, окружающую действительность, культуру и язык народа. Так, Э. М. Рянская замечает, что «в изучении этнокультурных особенностей языков образность занимает важное место, демонстрируя специфический опыт народа, этапы познавательной деятельности, способность человека воссоздавать и упорядочивать с помощью языковых средств окружающий мир» [12, с. 156]. Сказитель «является носителем родного языка и представителем своей нации, и, соответственно, в его произведениях отражается национальная картина мира, которая определяет культурный и ассоциативный фон» [1, с. 45].

Таким образом, проанализировав образные слова и выражения мансийского языка и фольклора, в зависимости от того, какие свойства человека подвергаются оценке, нами определено три тематические группы слов: 1) «внутренний мир, облик личности» – оценка индивидуальных качеств личности, моральные качества, поведение и поступки и др.; 2) «внешняя оценка личности» – оценка личности на основе ее положения в обществе, определённом коллективе и др.; 3) «общие выражения» – характеристика окружающей обстановки и предметов (вещей) человека, пространства и т. п.

В мансийском языке образные средства не имеют определённой категории времени, возникшие в давние времена, они могут быть употребляемые и в настоящее время.

Информанты

Алгадьева Варвара Васильевна, 1940–2000, д. Хулимсунт Берёзовский р. Тюменская обл.

Алгадьева Нина Владимировна, 1964 г. р., д. Хулимсунт Берёзовский р. Тюменская обл.

Анямова Татьяна Владимировна, 1977 г. р., д. Ушма Ивдельский р. Свердловская обл.

Куприянова Татьяна Владимировна, 1962 г. р., д. Хулимсунт Берёзовский р. Тюменская обл.

Литература

1. Шенкал Г. Образные средства языка оригинала и перевода художественного произведения в аспекте межъязыковой и межкультурной

- эквивалентности // Вестник Томского государственного университета. – 2013. – № 371. – С. 45–48.
2. Кумаева М. В. Изобразительно-выразительные средства мансийского языка (на примере фольклорных текстов) // Современные гуманитарные исследования. – 2018. – № 3. – С. 81–88.
 3. Кумаева М. В. Образные слова и выражения мансийского языка (на примере фольклора и разговорной речи) // Историческая и социально-образовательная мысль. – 2017. – Т. 9. – № 5. – С. 209–214.
 4. Kannisto A. Wogulische Volksdichtung / A. Kannisto, M. Liimola. – Heksinki: SUS, 1956. – Bd. III. – 262 p.
 5. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 176 с.
 6. Мансийские сказки: для уч-ся 5-8 классов / авт.-сост. Е. И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб.: Дрофа, 2003. – 143 с.
 7. Мансийские сказки = Маньси мойтыт: для детей начальных классов // сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. – СПб.: Алфавит, 1996. – 47 с.
 8. Сподина В. И. Человек в традиционной картине мира (на материалах обских угров и самодийцев). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2017. – 350 с.
 9. Мифы, сказки и предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. 475 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26).
 10. Ромбандеева Е. И. Эволюция становления семьи манси (вогулов) (по данным фольклора несвященных сказок). – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2007. – 216 с.
 11. Чернецова И. Я. Маньси мойт (Мансийские сказки) / под ред. В. Н. Чернецова. – Л.: Художественная литература, 1935. – 48 с.
 12. Рянская Э. М. Языковой образ как культурно значимый компонент // Язык, фольклор и традиционная культура финно-угорских народов: материалы межрегиональной научно-практической конференции (30–31 мая 2012 г., г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2012. – 242 с.

Особенности построения образовательного процесса в дошкольном учреждении с учётом этнокультурного компонента

Нахрачёва Галина Леонидовна

кандидат филологических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной статье рассматриваются возможности реализации этнокультурного (регионального) компонента в образовательной деятельности дошкольного учреждения, анализируются формы и способы его реализации.

Ключевые слова: этнокультурный (региональный) компонент, этнокультурное воспитание, национальная культура, дошкольное образование.

Современные требования к организации образовательного процесса в дошкольном учреждении вызывают необходимость осуществлять нравственно-патриотическое воспитание детей с учётом этнокультурного (регионального) компонента. Этнокультурное воспитание – это деятельность, направленная на развитие личности, как субъекта этноса и как гражданина многонационального государства путём внедрения в образовательное пространство знаний о родной культуре: ознакомление детей с устно-поэтическим творчеством народа, с изобразительным и декоративно-прикладным искусством, с историко-географическими и природоведческими особенностями народов, живущих на той или иной территории России.

Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» (ст. 3, п. 3,4) указывает на то, что государственная политика в сфере образования носит гуманистический характер, основывается на принципах взаимоуважения, гражданственности, патриотизма, единства образовательного пространства на территории РФ, защите и развитии этнокультурных особенностей и традиций народов РФ в условиях многонационального государства [1].

Этнокультурный (региональный) компонент – это часть содержания образовательной системы, отражающей национальное и региональное своеобразие культуры (родной язык, литература,

история, география региона), особые потребности и интересы в области образования народов нашей страны в качестве субъектов федерации [2].

Основная цель реализации национально-регионального компонента в дошкольной образовательной организации – воспитание у детей нравственно-патриотического отношения к традициям своего края во время знакомства с бытом, традициями, культурой, природой региона.

Деятельность педагогов в воплощении регионального компонента интегрируется по пяти образовательным областям: познавательное развитие, социально-коммуникативное развитие, речевое развитие, художественно-эстетическое развитие, физическое развитие. На занятиях дети знакомятся с историей Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, достопримечательностями и выдающимися людьми нашего округа, обогащают знания о животном и растительном мире родного края, организуют выставки детских рисунков и поделок на тему «Моя родина – Югра», «Мой город», «Моё село».

При реализации регионального компонента нужно включать проектную деятельность, включающую следующие разделы:

«Моя семья», где дети могут не только показать свои семейные фотографии, но и составить семейное дерево;

«Мой город / мой посёлок», дети могут заниматься разными видами деятельности – смотреть, и читать книги о городе / посёлке; путешествовать по районам города (карта);

«Природа нашего края», где собраны коллекции полезных ископаемых, гербарии, макеты природных зон, растения и животные; здесь дети проводят опыты, ведут наблюдения, изучают свойства предметов и материалов и утверждают в своих предположениях;

«Обско-угорские национальные игры»: настольные игры по теме краеведения, картотеки: «Игры обско-угорских народов», «Загадки народов РФ», «Пословицы, поговорки», подборка произведений и стихов местных авторов.

«Национальные сундучки»: материал для игр и ознакомления с орнаментом, национальной одеждой, бытом народов, населяющих ХМАО-Югру;

«Народные игрушки»: предметы и игрушки народов ХМАО-Югры;

«Музыкальная палитра»: образцы музыкальных инструментов обско-угорских народов;

«История Великой Отечественной войны»: наглядный и демонстрационный материал, медали и макеты военной техники, изготовленные родителями и их воспитанниками;

«Ремёсла»: материал для ознакомления с деятельностью народных умельцев, образцы народного творчества, элементы народного костюма.

Итогом проектов будет являться создание презентаций, фотоальбомов и коллекций, посредством которых ребята пополняют свои знания о малой родине и стране.

Художественно-эстетическое развитие – путём ознакомления детей с произведениями декоративно-прикладного искусства, мастер-класс по изготовлению народных игрушек (например, кукла акань), встречи с мастерами декоративно-прикладного искусства.

На занятиях по изо-деятельности происходит знакомство детей с национальными орнаментами обских угров. В ходе ознакомления с орнаментами у детей развивается способность различать и называть объёмные геометрические элементы орнамента («заячьи ушки», «оленьи рога», «ёлочка», «шишка», «солнце» и т. д.). Дошкольники знакомятся с цветовой гаммой, характерной для хантыйских и мансийских орнаментов (в орнаментах цвет имеет символическое значение: белый – цвет снега – удачу; красный – благополучие, синий – реки, озера; зелёный – тайга; жёлтый – солнце – радость; учатся гармонично сочетать цвета).

Так как игра – основной вид деятельности детей дошкольного возраста, то в ней развиваются духовные и физические силы ребёнка; его внимание, память, воображение, дисциплинированность, ловкость. Кроме того, игра – это своеобразный, свойственный дошкольному возрасту способ усвоения общественного поведения. В игре формируются и развиваются все стороны личности ребёнка, происходят значительные изменения в его психике, которые подготавливают переход к новой, более высокой стадии развития. Игровая культура обско-угорских народов весьма разнообразна, что подтверждено многими научными статьями и учебно-методическими разработками [3; 4; 5; 6; 7].

Дошкольный возраст – это «возраст сказки». Игра в сказку – способствует активизации разных сторон речи детей: словарный

запас; грамматический строй; диалогическая и монологическая речи; совершенствование звуковой стороны речи.

Для развития речевой активности в младшей группе при знакомстве детей с народной сказкой, может использоваться в основном метод рассказывания и рассматривания иллюстраций для поддержания визуального интереса. Но работа со сказкой не ограничивается чтением или рассказыванием, для более полного восприятия необходимо вовлекать детей в сказку, тем самым создавая речевую ситуацию. В данном случае широко используются игры – драматизации сказок. В старшей группе во время театрализованной деятельности, дети могут проявлять самостоятельность и творчество, вводя в сюжеты знакомых сказок новых героев и новую речевую ситуацию. В подготовительной к школе группе можно подвести детей к творческому и инициативному использованию речи, путём придумывания сказки. В итоге дети вполне могут уже отличать сказку как жанр от других жанров; сохраняют в памяти образы персонажей и сюжеты сказок; овладевают связной грамматически оформленной речью и необходимым словарным запасом. Работа со сказкой на уровнях слова, художественного образа и системы представлений о мире и о себе, позволяет сформировать у дошкольников активный речевой запас.

Не маловажное значение имеет создание в группах детского сада краеведческих уголков либо посещение музеев. Так как дошкольникам свойственно наглядно-образное мышление, с помощью материалов и атрибутики расширяются представления детей об истории ХМАО-Югры и народов, которые издавна проживают на данной территории, даётся общее представление об образе жизни коренных жителей в прошлом и в современности. В краеведческом уголке присутствует национальная одежда. Здесь же происходит знакомство дошкольников с частями национальной одежды и с особенностями хантыйского и мансийского нарядов.

Таким образом, этнокультурное воспитание внедряется путём введения в образовательный процесс знаний, нравственных ценностей, воспитания дружеского отношения к людям разных национальностей и культур, социальных норм поведения, знаний родной народной культуры, знакомством с традициями своего народа и развитие интереса у детей к культуре других

народов, что приводит к диалогу культур, гармоничному сосуществованию поликультурного социума.

Литература

1. Федеральный закон от 29.12.2012 № 273-ФЗ (ред. от 08.12.2020) «Об образовании в Российской Федерации» // Сборник Федеральных законов РФ. – Режим доступа: <https://fzrf.su/zakon/ob-obrazovanii-273-fz/st-3.php> (дата обращения: 05.12.2022).
2. Галич Т. Н., Плустенко Е. А. Региональный компонент в основной образовательной программе дошкольной образовательной организации // Молодой учёный. – 2019. – № 22 (260). – Режим доступа: <https://moluch.ru/archive/260/59751/> (дата обращения: 02.05.2023).
3. 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.
4. Волдина Т. В. Обско-угорские игры с косточками и другими роговидными материалами: учеб.-метод. пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2019. – 80 с.
5. Волдина Т. В. Обско-угорские напольные игры с палочками: Методическое пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2022. – 40 с.
6. 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.
7. Обско-угорские словесные игры: учебно-методическое пособие / авторы-составители: О. Д. Ерныхова, А. Д. Каксин, М. В. Кумаева, Г. Б. Новьюхова, Л. Н. Панченко. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021. – 84 с.

Изобразительные глаголы в репрезентации фольклорного персонажа Мё҅кв (на примере мансийских сказок с мотивом о спасении Мё҅ква)

Панченко Людмила Николаевна

кандидат филологических наук,

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье рассматриваются изобразительные глаголы, участвующие в репрезентации фольклорного персонажа Мё҅кв. Целью исследования является выявление в текстах изобразительных (образных) глаголов в качестве экспрессивно-выразительных средств и их роль в смысловом наполнении образа героя сказки.

Ключевые слова: Мё҅кв, персонаж, характеристика, изобразительные глаголы, мансийская сказка.

Характеристику персонажа можно определить по поступкам героев, по описанию внешности героя, по сюжетным схемам. Однако большое значение в описании имеет и поэтика текста. В данной статье рассматриваются изобразительные глаголы, которые помогают создавать образ лесного человека. Фактическим материалом для исследования послужили тексты мансийских сказок, сюжетная схема которых идентична: «Мё҅кв-õйка нуйсахи кãтпал» («Рукав от нуйсахи Мё҅ква»), «Мё҅кв Экваг-õйкаг урыл» («Про мужа и жену Мё҅квов»), «Асёйкан пёс мõйтрьсь» («Старинная сказка дедушки»), «Эква-пыгрись ос Мё҅квыг» («Эква-пыгрись и Мё҅квы»), «Нуй тãйт» («Рукав из сукна»), «Хум вõрн минас...» («Мужчина отправился на охоту...») [1, с. 10; 2, с. 8; 3, с. 96; 4, с. 98; 5, с. 165; 6, с. 62].

Для достижения поставленной цели использовались следующие методы исследования: метод сплошной выборки для сбора примеров из мансийских сказок; компонентный анализ для характеристики понятийного составляющего слова; метод семантического определения при толковании значений изобразительных глаголов; метод контекстуального анализа, предоставляющий возможность выявить различные значения и оттенки значений исследуемого персонажа.

Изобразительные глаголы отмечены в описании действий и движений лесного великана и его семьи. Нами были выделены

следующие особенности их применения:

1. Глаголы *хāйтуункве* ‘бежать’, *нй̄влуункве* ‘преследовать’, *тāхуункве* ‘исчезнуть, уйти (быстро)’ используется по отношению к Мёңкву и его супруге.

В сказке «*Мёңкв-ōйка¹ нй̄сахи кātпал*» ‘Рукав от нуйсахи Мёңква’ этот глагол использован трижды по отношению к действию самого великана (*Мёңкв-ōйка хāйты, та яныт мат ӯсылыл, матаре хāйты, та хāйты* ‘Мёңкв-мужчина бежит, такими огромными шагами, что-то бежит и бежит’); дважды о преследуемых им животных (*Мёңкв-ōйка э̄лыпалт āнкв хāйты ос нй̄п хāйты* ‘Перед мужчиной Мёңквом лосиха бежит, и лосёнок бежит’ [1, с. 10]), что также говорит косвенно о характеристике самого Мёңква, поскольку обычному человеку проблематично преследовать животное, которое при максимальной скорости бежит до 80 км/ч.

Образ Мёңква дополняется глаголом *нй̄влуункве* ‘гнать кого-л., преследовать’, который относительно Мёңква употреблѐн трижды: *ōйка юил кос нй̄влыяге. Ань та нй̄влыяге, нй̄влыяге* ‘Мужчина их преследует. И гонит, и гонит’. Данные глаголы говорят о скорости, о быстроте его действий, к тому же великан не просто преследует жертву, а гонит. Примечательно, что повторы одних и тех же глаголов способствуют усилению его смысловой и эмоциональной роли в тексте, фиксируют внимание читателя на более точном определении картины происходящего.

Такое же значение передают глаголы и характеристике образа супруги Мёңква. Глагол *хāйтуункве* употребляется по отношению к великанше 3 раза и дополняется глаголом *тахуункве* ‘исчезнуть, уйти (быстро)’, что говорит о мгновенности её действий: *А̄кв та тāхас* ‘Тётушка и умчалась’ [1, с. 11].

Глаголы *хāйтыгтанкве* ‘бегать быстро’ и *хāйтталуункве* ‘сбегать куда-то быстро и принести’, производные от глагола *хāйтуункве*, указывают уже на быстроту и скорость этой женщины: *Э̄ква <...> тыгле-тувле хāйтыгти* ‘Женщина <...> стала носится туда-сюда’ [5, с. 165]; «<...> *та нāнктыт хосыт хāйтталы тув*

¹ Аппелятив ‘ōйка’ ‘мужчина’ в речевой практике манси при вежливом и почтительном обращении обязательным является сочетание с собственным или нарицательным именем мужчины данной лексемы. Её употребляют, когда собеседник почтенного возраста очень уважаем.

та» ‘<...> по стволу предыдущего дерева пробежит быстро и обратно’ [3, с. 100]. Они подчёркивает, что женщина не просто бегаёт, она буквально носиться.

2. Глаголы *маныгтау́кве* ‘рвать’, *а́лмаяу́кве* ‘быстро поднять, схватить’, *но́х-а́лмуу́кве* ‘поднять на верх’, *вуськасау́кве* ‘быстро кинуть, кидать, метнуть’ употребляющиеся в сказках с определёнными лексемами, олицетворяют силу и мощь великанов.

В тексте сказки [6, с. 62] Мёңкв нёс на себе туши добытых лосей: *о́лн со́руп пуссын но́х-а́лмуу́тэ* ‘добытые им лоси – все [на плечах] нёс’. Для простого человека, даже имеющему сверхсилу, нести тушу лося является проблематичным. Данный пример указывает на то, что Мёңкв несёт не одну тушу, а несколько, что подтверждает его силу и выносливость. В сказке «*Нуй тайт*» ‘Рукав из сукна’ жена Мёңква с лёгкостью выдирает деревья с корнем: «*Э́ква на́у́кыт та́рыу-лу́тыу та́гыл акваг но́х ти маныгтия́нэ; на́у́кыт я́нгыт, осы́уыт; тав та́на́ныл, ма́нь и́йв о́выл хольт, а́лмаия́нэ, те́лыгн та вуськасия́нэ*» [5, с. 166] ‘Женщина лиственницы вместе с корнями и прочими вырывает; лиственницы огромные, толстые; она их словно маленькие палочки берёт и на болото бросает’. В сказке «*Мёңкв-о́йка нуйсахи ка́тпал*» ‘Рукав от нуйсахи Мёңква’ жена Мёңква побежав на помощь к мужу, неслась с такой скоростью, что сносила собой деревья: *на́у́кыт ё́т та манумта́вет, хо́втыт та́рыу́та́гыл ё́т та то́та́вет* ‘лиственницы с собой срывает, ели с корнями сносит’ [1, с. 11]. Данные примеры говорят о силе лесных людей, в том числе и женщин их рода. На силу и мощь этой героини косвенно указывает и такие словосочетания как, *та́рыу лу́тыу на́у́к ка́пайт* ‘огромные лиственницы с со всеми их корнями и всем прочим’, *па́рау на́у́к ка́пайт* ‘пару огромных лиственниц’ [3, с. 100], *та́рыу-лу́тыу та́гыл* ‘лиственницы вместе с корнями и прочими’ [5, с. 166], Деревья она не вырывает с усилием и натяжкой, а срывает, затем с лёгкостью бросает на середину болота.

Стоит обратить внимание на то, что женщина-супруга Мёңква во всех сказках срывает для выручки супруга только лиственницы, о других деревьях не упоминается. Возможно, это связано с тем, что «Дерево лиственница – символ мёңкв’ов (живут в домах из их огромных стволов, имеют лиственничные посохи, носят обувь из коры лиственницы)» [7, с. 666]. Выбирая из всего многообразия

деревьев только лиственницы, жена Мёҗква, таким образом, сознательно оберегает мужа от преждевременной кончины.

3. Глаголы *квāлапанкве* ‘соскочить’, *сёпитахтунке* ‘подготовиться, приготовиться’, *кāпыртаункве* ‘хлопотать, суетиться’, указывают на стремительность, быстроту движений.

Когда жена Мёҗква получает известие о муже, она стремительно выполняет все действия: «*Эква квāлапас, тыгле-тувле хāй-тыгти, молях лёухын сёпитахти*» ‘Женщина резко соскочила, стала носиться туда-сюда, быстро стала в дорогу собираться’ [5, с. 165]. Для лесных людей скорость, быстрота движений является едва ли не основной характеристикой их образа.

В сказке «*Асёйкан пёс мōйтрись*» ‘Старинная сказка бабушки’ действия Мёҗква дополняются глаголом *кāпырты* ‘хлопочет, суетится’, что вновь говорит о динамичности этого героя. Провалившись в болото, он начинает кричать, звать на помощь [3, с. 96]. Упоминание о его криках в тексте употреблено пять раз (*рōхсуй суйты* ‘крик слышится’, *рōухи* (3 раза) ‘кричит’, *рōхнэтэ суйты* ‘слышны его крики’), подчёркивая таким образом, что великану не чужды такие чувства как страх.

4. Глаголы *ёл-сялтунке* ‘провалиться в болото, увязнуть’, *ёл-рагнунке* ‘провалиться с большим шумом, рухнуть’, *ёл-нопунке* ‘завязнуть в грязи, в болоте’, описывают действия великана и одновременно показывают его физические данные и мощь в примерах: *Мёҗкв ойка ёл-нопом, нōх ат вёрмхаты* ‘Великан провалился, не может выбраться...’ [6, с. 62]; *Мёҗкв ойка ёл-сялтум* ‘Мужчина Мёҗкв в болото провалился’ [2, с. 8]; *Мёҗкв-ойка <...> о́с тув та рāгныс* ‘Мёҗкв туда [в болото] рухнул’ [1, с. 10] и т. д.

Следует добавить, что в представленных сказках не делался акцент на голосе Мёҗква, только в сказке «*Мёҗкв-ойка нуйсахи кātпал*» ‘Рукав от нуйсахи Мёҗква’ [1, с. 10] имеется упоминание о нём: «*āкве яныг осыну турсуйыл лягалас*» ‘тётя громким (букв. большим), басистым (букв. толстым) голосом промолвила’. Глагол *лягаланкве* несёт оттенок мгновенности в отличие от обычного *лāвуункве* ‘сказать’.

5. Глаголы *воунуункве* ‘натягиваться с треском и звуком’, *хот-тōлгуункве* ‘затрещать с громким звуком’, *толгуункве* ‘трещать’ и *лятгуункве* ‘издавать звуки подобно выстрелу, трещать, хлопать, хрустеть’ участвуют в создании характеристики силы ребёнка. Хо-

тя непосредственно они относятся к лексеме *āna* ‘детская люлька’.

В следующих примерах: *Мёңкв-пыгрись āna квāлганэ воунуңкве патсыт <...> āna квāлганэ хот-тōлгуңкве ты патсыт* ‘У мальчика Мёңква кожаные завязки у люльки сильно стали натягиваться [со звуком и треском] <...> завязки у люльки стали трещать’ [1, с. 11]; *Ана квāлганэ ты тōлгёгыт ос та лятгёгыт* ‘Завязки у люльки трещат и скрипят’ [3, с. 98], его сила настолько велика, что сыромятные ремни в люльке начинают трещать, щёлкать от его телодвижений. В сказке *Нуй тāйт* ребёнок лежит в люльке, а вместо сыромятных ремней он обвязан и затянут железной цепью, которая при движении младенца трескается: *«āпатэ тёр квāлгыл ёл-хаслима; нёвманэтэ мус āпатэ нас лятги»* [5, с. 165] ‘Он такой большой, люлька его с хорошую лодку размером, люлька железной цепью смотана, при покачивании люлька просто трещит’.

Чтобы явственнее показать своеобразие, чуждость великана человеку, в тексте сказки ему противопоставляется Эква-пыгрись или простой охотник, который не спешит, а только просто *ōланты* ‘поживает’, *ёми* ‘ходит’, *ёманты* ‘похаживает’, *номсахты* ‘думает’, *āукваты* ‘оглядывается’, *лакватахтыглы* ‘похаживает’, *нёгылтāхты* ‘выглядывает, высовывается откуда-л.’ что является для рассказчика нормой, нормальными действиями. Такое противопоставление ещё ярче и точнее передаёт образ Мёңкв.

Лесные великаны в отличие от людей более динамичные, быстрые, а им противопоставляется Эква-пыгрись с нормальными для человека характеристиками. Даже когда Мёңкв проваливается в болото, он продолжает хаотично двигаться: то тянется к лосихе с лосёнком, то руки поднимает, то пытается выкарабкаться из болота: *«Акван ат ёхтёгыт: кāтаге кос такталы, нōх кос вораты, ёл ты сялты»* [1, с. 10] ‘Вместе не приблизятся: вроде и руки тянет, вверх пытается выкарабкаться, вновь вниз уходит’, то кричит или просто суетливо ведёт себя.

Таким образом, подводя итоги исследования отметим, что нами с помощью сплошной выборки были выделены следующие изобразительные глаголы, характеризующие лесного великана: *хāйтуңкве* ‘бежать’; *нйвлуңкве* ‘гнать кого-л., преследовать’; *тахуңкве* ‘исчезнуть, уйти (быстро)’; *квāлапас* ‘резко соскочила’; *тыгле-тувле хāйтыгти* ‘носится туда-сюда’; *молях сёпитахти* ‘быстро в дорогу собирается’; *хāйтталы* ‘бегает быстро’; *кāпырты* ‘хлопочет,

суетится'. Все они передают образ быстрого существа, который постоянно в движении, очень динамичный.

О росте и размере Мёнква свидетельствуют глаголы *ёл-сялтыс* 'провалился в болото, увяз', *ёл-рагныс* 'провалился с большим шумом, рухнул', *ёл-нопыс* 'завяз в грязи, в болоте', которые показывают, что он не просто провалился в болото, а именно с большим шумом. На силу великана указывают следующие выражения: *Тāрың лұтың янығ нāңк қапайт вығанэ* 'огромные лиственницы с со всеми их корнями и прочим берёт', *параң нāңк қапайт нāлваль та пāхвты* 'пару огромных лиственниц на болото бросает'.

Силу и мощь ребёнка Мёнква иллюстрируют такие глаголы, как *воңууқве* 'натягиваться с треском и звуком', *хот-тблгууқве* 'трещать с громким звуком', *тблгёгыт ос та лятгёгыт* 'трещат и скрипят'.

На немногословность и их необычную для человека речь указывают глаголы *рбұхи* 'кричит', *лйгалас* 'быстро промолвила', которые являются единственными передающими речь великанов.

Как видим, изобразительные глаголы способствуют лучшему раскрытию и пониманию содержания образа великана, настраивают слушателей на осознанное, активное восприятие, что, в свою очередь, отражает развитое воображение и образное мышление носителей языка.

Литература

- 1 Тāгт мāхум мбйтыт-потрыт. Сказания-рассказы людей Сосьвы / сост. В. С. Иванова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – 126 с.
- 2 Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Изд-во Юграфика, 2012. – 176 с.
- 3 Иванова В. С. Пёс-йис сāлың мāньсит мбйтаныл-потраныл. Сказания-рассказы оленных манси. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2015. – 131 с.
- 4 Сказки, песни, загадки народа манси / сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Югорский формат, 2015. – 164 с.
- 5 Сайнахова А. И. Рассказы и сказки на мансийском и русском языках. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2016. – 224 с.
- 6 Мансийская (вогульская) народная поэзия: тексты мифологического содержания, молитвы / сост. Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 152 с.
- 7 Панченко Л. Н. Лесной великан Мёнкв – персонаж мансийского фольклора // Вестник урovedения. – 2018. – Т. 8. – № 4. – С. 658–671.

Электронные информационные базы данных обско-угорских языков и культуры, созданные в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре и их значение

Герасимова Светлана Алексеевна

старший научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Электронные ресурсы сети Интернет являются источником информации. Степень их доступности увеличивается с каждым годом. В настоящей статье мы рассмотрим базы данных о языке и культуре обских угров, которые созданы в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре.

Ключевые слова: цифровая база, манси, ханты, ХМАО-Югра.

В соответствии с Законом Ханты-Мансийского автономного округа № 89-оз от 4 декабря 2001 г. «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа», органы власти округа обеспечивают социальную, экономическую и правовую защиту языков коренных народов, проживающих на территории автономного округа [1]. Но языки народов ханты и манси не являются официальным языком ни на региональном, ни на муниципальном уровнях, они не использовались и не используются как средство юрисдикции, никакие законы, постановления и административные положения не публиковались на этих языках, за исключением Всеобщей декларации прав человека (Resolution 217 A (III)) и Декларации ООН о правах коренных народов (Resolution 61/29). Краткие сводки региональных директив на языках ханты и манси регулярно публикуются в мансийской газете «Луимă Сэрипос» и хантыйской газете «Ханты ясанг». Мансийский и хантыйский языки отсутствуют в общественном транспорте и официальных вывесках, имеют крайне ограниченное деловое значение, играют маргинальную роль в сфере бизнеса или на рынке труда. Помимо языкового образования, мансийский и хантыйский языки имеют относительно сильную позицию в семейных и в городских областях использования языка, таких как театр, популярная музыка и интернет.

В современных условиях информационного общества, когда происходит массовая сетевая коммуникация и глобализация, важным направлением государственной политики становится развитие цифровых технологий, используемых во всех сферах человеческой деятельности.

В настоящей статье рассматриваются основные базы данных обско-угорских языков и культур, созданные в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре. Представлены разработки следующих организаций ХМАО-Югры: Округного Дома народного творчества; Этнографического музея под открытым небом «Торум маа»; Объединённой редакции национальных газет «Луима сэрипис» и «Ханты ясанг»; Детского этнокультурно-образовательного центра; Обско-угорского института прикладных исследований и разработок и других.

1. Округной Дом народного творчества. (<https://odntugra.ru>)

Целью учреждения является сохранение и развитие самодеятельного народного творчества и самобытной культуры народов, проживающих на территории Ханты-Мансийского округа – Югры. Для достижения своих целей учреждение осуществляет следующие основные виды деятельности:

– межрегиональная и межведомственная координация процессов выявления, изучения, сохранения, развития и популяризации объектов материального и нематериального культурного наследия в области устного народного творчества, исполнительского искусства, празднично-обрядовой культуры, техник и технологий народов, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономно округа – Югры;

– развитие народного художественного творчества, организация деятельности клубных формирований и формирований самодеятельного народного творчества;

– организация и проведение мероприятий в области культуры и иных мероприятий, развитие фестивальной практики как средства стимулирования и активизации культурной жизни, формирования благоприятного имиджа автономного округа, расширения контактов с регионами Российской Федерации;

– ведение информационных ресурсов и баз данных;

– реализация дополнительных образовательных программ: повышения квалификации, профессиональной переподготовки.

Учреждение является ресурсным центром по информационно-методическому обеспечению деятельности культурно-досуговых учреждений муниципальных образований Югры.

На официальном сайте Округного Дома народного творчества информация по культуре обских угров размещена в разделах «Нематериальное культурное наследие», «Новости» и проекты. Раздел «Новости» включает фото и видео материалы различных мероприятий, например: «Победители конкурса детского рисунка «Радуга Югры – 2019», «Выставка-инсталляция традиционной культуры обско-угорских народов “Живущие по солнцу”, Мастер-классы по традиционной культуре обских угров в рамках форума “Содружество” 28 мая 2018 года», «Весенняя сессия Округной школы мастеров по изготовлению и обучению игре на инструментах обско-угорских народов», Мастер-классы по традиционной культуре в рамках X Международного IT-Форума с участием стран БРИКС и ШОС 5–6 июня 2018 года», «Занятие М. К. Волдиной по обучению игре на детских звуковых игрушках в рамках цикла мероприятий летней сессии Округной школы мастеров по изготовлению и обучению игре на музыкальных инструментах обско-угорских народов» и многие другие.

Подраздел «Видео» представлен в основном циклом передач о мероприятиях, проводимых учреждением по сохранению и популяризации культуры народов ханты и манси.

Раздел «Проекты» знакомит посетителя с проектами, которые реализует учреждение:

– «Человек рисующий»: уникальная возможность познакомиться с картинами самодельных художников ханты и манси, представлено 34 картины.

– «Лаборатория игры и игрушки»: основная цель проекта – сбор информации по традиционным играм и игрушкам коренных малочисленных народов Югры.

Большой интерес вызывает рубрика «Нематериальное культурное наследие», где размещены «Электронный реестр объектов нематериального культурного наследия народов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры» и «Объекты нематериального культурного наследия народов Российской Федерации». Здесь можно узнать о носителях и исполнителях фольклора, мастерах фольклора. О каждом мастере дана основная информация,

указано место проживания на карте и приложены материалы аудиозвучание. Также расписаны и объекты реестра – устное творчество, исполнительские искусства, празднично-обрядовая культура и техники и технологии.

В разделе «Объекты нематериального культурного наследия народов Российской Федерации» Югра представляет Обрядовый комплекс северных хантов «Медвежьи игрища».

Таким образом цифровая база данных Округного Дома народного творчества содержит в основном информацию о культуре обских угров.

2. Бюджетное учреждение ХМАО-Югры «Этнографический музей под открытым небом “Торум маа”» (<https://torummaa.ru/>)

Целями учреждения являются:

– Хранение, выявление, соби́рание, изучение и публикация музейных предметов и музейных коллекций, связанных с культурой коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

– Осуществление научно-исследовательской, просветительской и образовательной деятельности в сфере возрождения, сохранения и развития культуры коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Какие же базы обско-угорских языков и культуры можно обнаружить на сайте музея. Здесь можно отметить Музейный фонд и Мемориальный кабинет-музей Ювана Шесталова. «Музейный фонд» состоит из разделов «Музейные каталоги», «Видео-публикации о предметах» и новые поступления.

В разделе «Музейные каталоги» имеются ссылки на страницы музея Регионального каталога музейных предметов и коллекций (где представлено 2005 предметов) и Государственного каталога музейных фондов Российской Федерации (2212 предметов). В рубрике «Что хранит лабаз» представлены некоторые предметы традиционной культуры (мешок из рыбьей кожи, мировое дерево на бересте, пояс охотничий, топор, рыболовное грузило), о каждом предмете дана объёмная статья, а также фото и описание этих предметов, находящихся в фонде музея.

Фонд музея пополняется, что отражается информацией в рубрике «Новые поступления», с указанием даты проведения экспертной фондово-закупочной комиссии.

Мемориальный кабинет-музей Ювана Шесталова, который начал свою работу 2 октября 2014 года. Он уникален в своём роде, это новый пункт программы посещения достопримечательностей жителями и гостями города, площадка для встреч, активной жизни и самообразования посетителей. Совместные работы со школами, университетами, культурными центрами (библиотеками, музеями и т. п.) позволяют всесторонне развиваться, воспитывать чувство патриотизма, любовь к своей малой родине, формировать гражданскую позицию.

На странице Мемориального кабинета-музея Ювана Шесталова можно прослушать произведения Ювана Шесталова, для этого нужно открыть рубрику «Аудиокниги по произведениям Ювана Шесталова». Произведения озвучены на мансийском языке Николаем Меровым, Альбиной Николаевной Мехниной, Тамарой Меровой, на русском языке – Ларисой Минеевой и самим Юваном Николаевичем.

Аудиокниги изданы в рамках проекта «ЮграМаа» и являются результатом сотрудничества Мемориального кабинета-музея Ювана Шесталова музея «Торум Маа» с #Продвижениеобскоугорскихнародов #Узормира при субсидированной поддержке Департамента культуры Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Проект «ЮграМаа» направлен на создание аудиокниг югорских поэтов и писателей, пишущих как на русском языке, так и на хантыйском и мансийском языках, а также на популяризацию, поддержку и продвижение художественного наследия Югры возможностями цифровых технологий. Каждая из 7 аудиокниг имеет свою обложку, но является частью единой картины времени, воды, текущей сквозь время – такова концепция обложек молодых художников-дизайнеров Николая Чебоненко и Анастасии Игуменцевой. Звукорежиссёр, автор музыки – Денис Вынгилев. Автор проекта – Майя Макарова.

3. Муниципальное бюджетное учреждение дополнительного образования «Детский этнокультурно-образовательный центр» (<http://lylyngsoyum.ru/>)

Основной целью учреждения является осуществление реализации образовательной деятельности по дополнительным общеобразовательным программам, направленным на:

- обеспечение необходимых условий для личностного развития, укрепления здоровья, профессионального самоопределения и творческого труда детей;
- сохранение историко-культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа – Югры;
- сохранение, изучение, развитие и пропаганда родных языков, традиционной культуры народов ханты и манси;
- образование и духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения;
- формирование общей культуры личности учащихся, их адаптации к жизни в обществе, социальным переменам.

Детский этнокультурно-образовательный центр также имеет свою цифровую базу данных. Но подходит она больше для педагогов: в разделе «Образование» размещены методические разработки и дидактические материалы.

На базе центра реализуется много различных проектов, цель которых сохранение и популяризация родного языка и культуры. Например, в рамках просветительского проекта «Язык народа моего», разрабатывается онлайн-буклет «Изучаем родной язык вместе», имеются видео на темы «Читаем на мансийском языке», «Гостеприимство», «Семья» и др. В каждом видео звучит родная речь.

Программа даёт возможность создавать свои «классы», отправлять он-лайн задания, обеспечивает автоматическую проверку выполненных упражнений, что значительно облегчает труд педагога по изучению материала. Обучение мансийскому языку с помощью LearningApps значительно повышает качество подачи материала урока и эффективность усвоения этого материала учащимися. [LearningApps.org](https://learningapps.org) создан для поддержки обучения и преподавания с помощью небольших общедоступных интерактивных модулей (далее — упражнений). Данные упражнения создаются онлайн и в дальнейшем могут быть использованы в образовательном процессе. Для создания таких упражнений на сайте предлагается несколько шаблонов (упражнения на классификацию, тесты с множественным выбором и т. д.).

Таким образом, электронная база данных Детского этнокультурно-образовательного центра в основном содержит образова-

тельную информацию и будет очень полезна для учителей родного языка.

4. Объединённая редакция национальных газет «Луима сэрипос» и «Ханты ясанг» (<https://www.khanty-yasang.ru/>)

Сайт редакции определённо можно считать цифровой базой данных обско-угорских языков. С 2012 года газеты «Ханты ясанг» и «Луима сэрипос» выставляются на сайте учреждения www.khanty-yasang.ru в электронной версии и на трёх языках: хантыйском, мансийском и русском. На страницах газет «Ханты ясанг» и «Луима сэрипос» посетители сайта в полном объёме могут прочитать газетные статьи и просмотреть фотографии. А как сегодня в своём сообщении сказала Елена Витальевна Шумакова, что скоро появится ещё и аудио сопровождение, таким образом материалы базы данных будут ещё ценнее.

5. Бюджетное учреждение Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» (<https://ouipiir.ru/>)

Целью учреждения является научная деятельность в области сохранения и развития языка, фольклора, и культуры коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Главной чертой современной стратегии развития научного учреждения и повышения роли языков коренных малочисленных народов Севера становится эффективное совмещение проведения научных исследований с практическими разработками для внедрения в жизнь. Как отметила на Межрегиональной научно-практической конференции «Языковая политика в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре: сохранение традиционных знаний коренных народов» (24.10.2022 г., Ханты-Мансийск) заместитель директора Департамента образования и науки ХМАО-Югры Инна Владимировна Святченко, «сайт Института – это большой электронный ресурс по обско-угорским языкам, литературе, культуре и истории коренных малочисленных народов Севера».

В рубрике «Каталог Ресурсов» в разделе «Изучаем родной язык» содержатся подразделы по мансийскому, ненецкому и хантыйскому языку. В каждом подразделе можно познакомиться с

алфавитом, грамматикой и правилами орфографии, а также представлено 8 тем. Выберем, например, тему «Дом», здесь имеются слова по данной теме, загадки, которые относятся к этой теме, загадки и пословицы, а также упражнения и викторины. Подобное распределение ведётся по всем трём языкам. В этой же рубрике есть раздел «Читаем родную литературу», где содержатся лекции на русском английском и мансийском языках.

Рубрика «Электронная библиотека» представляет собой каталог, структурированный по следующим разделам: «Монографии», «Фольклорные сборники», «Антологии», «Материалы конференций», «Учебно-методические издания», «Словари», «Книги детям», «Библиографические указатели. Справочники» и «В помощь учителю родного языка и литературы», где размещены полнотекстовые версии всех книг, изданных в Институте. Разделы «Фольклорные сборники» и «Учебно-методические издания» разбиваются по языкам.

Хорошим подспорьем для учителей родных языков, исследователей-филологов является Список изданий, составленный в алфавитном порядке.

Кроме Каталога ресурсов и электронной библиотеке на сайте Обско-угорского института имеется Мансийско-русский аудиословарь (823 записи) с озвучкой каждого слова и Русско-хантыйский онлайн словарь (2473 записи), где на каждое слово имеется пример-предложение. Также на сайте Института представлен такой ресурс, как «Диалектологический атлас обско-угорских и самодийских языков».

На сайте учреждения имеется и оцифрованная база данных по литературе хантыйских, мансийских и ненецких писателей – «Литературная карта Югры»

Мы познакомились с цифровой базой данных по языку и литературе обских угров и ненцев. Но мы не можем пройти мимо ресурса, который способствует сохранению и возрождению языка и духовной культуры коренных народов Югры: хантов, манси, ненцев – Депозитария по фольклору обских угров и самодийцев – это один из реализуемых проектов в сфере сохранения и повышения роли языков коренных народов Югры. В настоящее время Депозитарий содержит свыше 3000 часов фольклорных текстов, в открытом доступе свыше 2000 фольклорных произведений корен-

ных малочисленных народов Югры. В разделах все материалы находятся в свободном доступе в формате PDF.

Помимо вышеназванных, в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре немало учреждений, на сайтах которых, в той или иной мере, представлены история и культура коренных малочисленных народов Югры, их языки, фольклор, фотографии. Например, сайты Государственной библиотеки Югры» (<https://okrlib.ru/>), Югра литературная (ugralit.okrlib.ru), сайт Историко-культурного центра «Старый Сургут» ([https://stariy-surgut.ru/...](https://stariy-surgut.ru/)) и многие др.

Таким образом, цифровые базы данных обско-угорских языков и культур на территории Ханты-Мансийского автономного округа играют большую роль в сохранении и популяризации культуры народов ханты и манси.

Литература

1. Закон Ханты-Мансийского автономного округа № 89-оз от 4 декабря 2001 г. «О языках коренных малочисленных народов Севера, проживающих на территории Ханты-Мансийского автономного округа» (с изменениями от 30 сентября 2013 г.). – Режим доступа: <https://dumahmao.ru/decisions/detail.php?!D=7088> (дата обращения: 12.12.2022).

СОХРАНЕНИЕ И ИЗУЧЕНИЕ ФОЛЬКЛОРА И ЛИТЕРАТУРЫ КОРЕННЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

**Творческий путь носителя ненецкого фольклора
Валентины Вальчевны Комаровой**

Айваседа Клавдия Владимировна,
инженер-исследователь,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
с. Варьёган, ХМАО-Югра*

Аннотация. В настоящей статье в аспекте исторической биографистики рассмотрены этапы жизненного и творческого пути носителя ненецкого фольклора Валентины Вальчевны Комаровой. Отмечается активная жизненная позиция носителя фольклора, её желание сохранять, пропагандировать и передавать следующим поколениям культуру, язык, фольклор, традиции и обычаи ненецкого народа. Инструментами этой деятельности для Валентины Комаровой является работа учителем ненецкого языка в средней школе родного села Варьёган, публикация фольклорных произведений, сотрудничество в области лингвистики и фольклористики с представителями научного сообщества, участие в научных конференциях, подготовка участников олимпиад и конкурсов.

Ключевые слова: ненецкий фольклор, ненецкий язык, культура, носитель фольклора, Валентина Комарова, историческая биографистика.

Творческий путь носителя ненецкого фольклора Валентины Вальчевны Комаровой Издавна, записывая произведения устного народного творчества из уст их носителей, лингвисты и фольклористы фиксировали имя, отчество и фамилию носителей, место их жительства, иногда – возраст. Более подробную информацию отражать было не принято, ведь основным предметом фиксации считали сам фольклорный текст. В настоящее время для представителей науки стало несомненным, что сведения о жизни носителей фольклора исключительно важны, они помогают более глубоко и точно понимать сам фольклорный текст, анализировать его. Сформировалась отдельная научная дисциплина – историческая биографистика, направленная на изучение жизни и деятельно-

сти отдельных людей в контексте соответствующей эпохи. Как считают исследователи, в рамках данной науки изучение фольклора «неотделимо от эпохи жизни изучаемого носителя фольклора» [1, с. 73]. В картине мира носителей фольклора отражается этнокультурное сознание народа (этноса), к которому они принадлежат [2, с. 88]. На специфику лексического оформления записываемого текста влияет психология носителей фольклора [7, с. 318], их языковое сознание [6, с. 3]. Исходя из этого, сведения о каждом из носителей фольклора, касающиеся его биографии, творческого пути, тесной связи с жизнью своего народа, являются очень важными и заслуживают самого внимательного изучения.

Цель статьи – рассмотреть жизненный и творческий пути носителя ненецкого фольклора Валентины Вальчевны Комаровой.

Валентина Вальчевна Комарова (Айваседа) родилась в 1955 г. в селе Варьёган Сургутского района Тюменской области. По национальности она ненка. Отец девочки, Вальча Айваседа, работал звероводом на звероферме, мать, Бритена Айваседа, там же трудилась поваром. Семья Айваседа относится к роду шуки. При рождении, согласно традициям ненецкого народа, девочке дали ненецкое имя – Аймы. Семья долгое время жила в лесу, в родовых угодьях, среди девственной природы. Айваседа говорили только на ненецком языке, и ненецкие традиции, обычаи, песни, сказки, музыка вошли в жизнь девочки естественно, как дыхание. «Синкретический мир, в котором человек и природа неразрывно связаны» [4, с. 85], где очень важны родной язык и природные образы, навсегда стал единственным миром для носителя ненецкого фольклора. С русским языком девочка познакомилась в школе, там же начала говорить на нём.

Неполную среднюю школу Валентина закончила в своём родном селе, а старшие классы – в Тюмени. После окончания школы она четыре года проучилась в Тюменском медицинском институте, но не закончила его. Вышла замуж, родила двоих сыновей и уже после этого, в 1978 г. семья Валентины Вальчевны Комаровой приняла решение вернуться в родное село Варьёган. Здесь началась педагогическая деятельность Валентины. Пятнадцать лет трудилась в детском саду «Оленёнок», сначала воспитателем, а затем исполняющей обязанности заведующей.

В 1988 г. она заочно закончила Тобольское педагогическое

училище по специальности «воспитатель детского сада». А с 1993 г. и по сей день Валентина Вальчевна работает в Варьёганской национальной средней школе учителем ненецкого языка, обучая ребят с 1-го по 7-й классы.

Решение перейти на работу в школу и начать преподавать ненецкий язык было осознанным и непростым. Для Валентины Вальчевны было важно нести собственные знания детям, воспитывать в них любовь к национальной культуре, закладывать знание этой культуры. Огромная любовь к детям в сочетании с трепетным отношением ко всему ненецкому, народному сделали Валентину Вальчевну настоящим специалистом, глубоким знатоком своего предмета. Главное качество Валентины – равнодушие. Она не только знает и любит ненецкий язык, ненецкий фольклор, обычаи и культуру, но и стремится сохранить их, передать детям, воспитать в юных ненцах таких же равнодушных и любящих свою родную землю людей.

Жизнь Валентины Комаровой сопровождается ненецким фольклором. Услышанные в раннем детстве сказки, песни, былички, загадки, приметы слились с глубокими знаниями традиций и обычаев лесных ненцев.

Для Валентины Вальчевны характерна активная жизненная позиция. Она не только носительница фольклора, всегда готовая передавать исследователям свои исконные, доставшиеся от предков знания, но и активный пропагандист ненецкой культуры. Валентина Комарова находится в постоянном контакте с учёными-лингвистами, фольклористами, культурологами, изучающими ненецкий язык и фольклор. Она активно участвует в научно-практических конференциях, семинарах, а также в творческой деятельности фольклорного коллектива «Ше"эв ни», исполняющего песни и танцы лесных ненцев. Талантливый педагог, Валентина Вальчевна с энтузиазмом готовит участников и победителей олимпиад и конкурсов, посвящённых знанию ненецкого языка и культуры.

По инициативе и при участии Валентины Комаровой издаются сборники ненецкого фольклора, учебные, наглядно-дидактические и методические пособия, например, «Ненецкая азбука» (2012) [3], «Нешау букварь» (2021) [5] и др. В разработке находятся другие учебники для детей, а также методическая литература для учителя

лей. Валентина Вальчевна награждена множеством грамот за сохранение и развитие ненецкой культуры, за плодотворную работу с ненецкой молодёжью, за пропаганду народного искусства.

Жизнь Валентины Комаровой тесно связана с жизнью округа. Своим примером она показывает, что, получив образование, нужно вернуться на свою малую родину и жить традициями своих предков, развивая самобытную культуру небольшой этнической группы лесных ненцев. Фольклор является той ниточкой, которая издавна связывает между собой поколения. Песни, сказки, произведения малых фольклорных жанров передаются из уст в уста от родителей к детям, от бабушек и дедушек – к внукам. Этот бесконечный процесс демонстрирует единство народа, его стремление к самосохранению и саморазвитию.

В многонациональном государстве, каковым является Российская Федерация, важно сохранить каждый этнос с его неповторимой культурой, с его передававшимися из поколения в поколение в течение столетий традициями и обычаями, с живым народным словом. Пока у народа есть язык, фольклор, пока люди помнят свои обычаи, этот народ не исчезнет, не утратит своих особенностей.

Итак, Валентина Вальчевна Комарова внесла свой вклад в сохранение ненецкого языка, фольклора, традиций и обычаев. Работая в школе учителем ненецкого языка, она уже в течение почти тридцати лет прививает детям уважение к ненецкой культуре. Издавая книги, сотрудничая с учёными-фольклористами в качестве консультанта и носителя фольклора, неустанно трудится над сохранением ненецкой идентичности. Проведение в рамках исторической биографистики исследований жизни носителей фольклора позволяет увидеть жизнь человека в неотрывной связи с его эпохой. Данные исследования соответствуют актуальному для современной науки антропоцентрическому подходу, возросшему интересу к личности и её влиянию на язык, культуру, общество.

Литература

1. Ерныхова О. Д. К вопросу о создании справочника носителей и исполнителей фольклора обских угров и лесных ненцев // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Мат. дистанц. науч.-практ. конф. XV Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Формат, 2017. – С. 70–79.
2. Зайковская Т. В. Отражение русского этнокультурного сознания в

- фольклорной картине мира носителей русского фольклора республики Молдова // Провинциализм как механизм/инструмент сохранения русской национальной культуры: Сб. научн. ст. по мат. Всерос. (национ.) научн. конф. – Орёл: Модуль-К, 2020. – С. 88–91.
3. Комарова В. В., Шиянова А. А. Ненецкая азбука (аганский говор лесного диалекта): наглядно-дидактический материал для учащихся 1 класса общеобразовательных учреждений. – Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2012. – 32 с.
 4. Крылова М. Н. Символика воды в тексте Е. Д. Айпина (на материале романа «Ханты, или Звезда Утренней Зари») // Притяжение Севера: язык, литература, социум: Мат. I Междунар. науч.-практ. конф. – Петрозаводск: Петрозав. гос. ун-т, 2018. – С. 85–91.
 5. Нешау букварь: 1-й класс: учебное пособие на ненецком языке (лесной диалект, аганский говор) для общеобразовательных организаций / К. В. Айваседа, В. В. Комарова, А. С. Песикова. – М.: Просвещение; СПб.: Просвещение, 2021. – 127 с.
 6. Узленко О. Е. Этнокультурная специфика языкового сознания носителей английского и русского языков: На примере фольклора: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.19. – М., 2002. – 167 с.
 7. Хрущёва М. Г. К проблеме психологии исполнителей – носителей традиционного песенного фольклора // Регионология. – 2013. – № 4 (85). – С. 318–319.

Поверья, приметы и запреты, связанные с традиционной пищей народа ханты (по материалам фольклора)

Гатченко Валентина Даниловна

инженер-исследователь,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Белоярский, ХМАО-Югра

Аннотация. Предметом исследования являются поверья, приметы и запреты, связанные с обработкой и употреблением мяса животных, водоплавающей и боровой дичи, функционирующие в традиционной культуре хантов. Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором у информантов, использованы литературные источники, а также фольклорные материалы (былички, сказки, предания, приметы).

Ключевые слова: поверья, приметы, запреты, традиционная пища, мясо, боровая и водоплавающая дичь.

Пищевая культура народа ханты обусловлена территориально-географическими, климатическими, историко-культурными особенностями ореола проживания. Те или иные условия определяют собой как продукты питания, так и их обработку – изготовление пищи [1, с. 58].

Система питания, сложившаяся у хантов и манси, их пищевые традиции, как важнейшая составляющая этнокультуры этих народов описана в книге Я. А. Яковлева «На столе и вокруг него», которая посвящена традиционной кухне обских угров [2]. Работа З. В. Лонгортовой «У рыбной реки, на оленьей земле» посвящена традиционной пище северных ханты, проживающих в бассейне реки Сыня. В книге представлены рецепты хантйских блюд. Также автор коснулась некоторых запретов и примет, связанных с питанием [3]. Подобные приметы у манси описаны Н. П. Вынгилевой [4]. Об особенностях пищевых предпочтений различных этнических групп в сельском поселении Саранпауль Берёзовского района писала Т. А. Молданова. По её утверждению, важное место занимают рыба и мясо, что, в свою очередь, связано с природными ресурсами края и хозяйственной деятельностью [5]. М. Б. Шатилов, Н. В. Лукина и многие другие учёные указывают на то, что в соответствии с природными условиями края главным продуктом питания

является рыба, второе место занимает мясо, и третье растительная пища – хлеб и очень редко ягоды.

Рассмотрим примеры из фольклорного материала, связанные с приёмом в пищу мяса. Оленину ели в различном виде: *һар һухи* ‘сырое мясо’, *потәм һухи* ‘мороженое мясо’, *сорәм һухи* ‘сушёное мясо’. Приведём примеры из хантыйских сказок: *Һухсән йурән ики ким етјәс әлсән һухи јунәлтәс, вуйау һухи јунәлтәс* ‘Ненец соболиного рода на улицу вышел, с салом мяса нарубил, с жиром мяса нарубил’; *Пүт һухи пүт щира сзәрсә, потәм һухи па потәм щира сзәрсә* ‘Мясо для котла одним способом нарубил, мясо для строганины другим способом нарубил’ [7, с. 15]; *Ин щи әлсән вуйау, вуйау һухи, пәлсән һухи кавәрәл ин семлы ики* ‘Жирное мясо, соляное мясо варит этот слепой мужчина’ [8, с. 103]; *Ищи икәл әлсән һухи, пәлсән һухи лэвман омәсәл, и пеләк унәл олнәл эвәлт јүв шүкән пәрыйәл, и пеләк јунәл олнәл эвәлт вуй шүш пүлјәл иј рәһийәл* ‘Тот же мужчина сидит и ест жирное мясо, упитанное мясо, с одного уголка рта косточки сыплются, с другого уголка кожа от жира падает’ [9, с. 17]. Из приведённых примеров видим, что более предпочтительнее было упитанное мясо, для выживания в суровых условиях, это было необходимо: *әлсән һухи* ‘мясо с салом’, *вуйау һухи* ‘жирное мясо’, *пәлсән һухи* ‘упитанное мясо’. Также встречаются примеры: *потәм һухи* ‘мороженое мясо, строганина’, *пүт һухи* ‘варёное мясо (букв.: котёл, мясо)’.

В данной статье мы рассмотрим запреты, поверья и приметы, связанные с употреблением в пищу мяса оленя, лося, а также добычу и употребление мяса водоплавающих птиц и дичи.

Тушу оленя ханты употребляли в пищу полностью. В связи с этим существовали свои особые запреты, приметы и поверья. Например, *вўлы һаләм* ‘язык оленя’ едят в варёном виде, когда его подают к столу, отрезают кончик языка и отдают собакам, говорят при этом: *һаләм пәтыйә йнталт омәслайән* (букв.: на кончик языка, чтобы не посадили), т. е. ‘чтобы не обманули, не был обманутым’; или ещё говорят *һалмиты питјән* ‘будешь обманывать, будешь обманщиком, лгуном’. Также распространено следующее выражение: *һаләм войән әл йухәтјайән* (букв.: с животным языком) ‘станешь нетерпеливым’ [ПМА 1: Ермаков].

Хәншау хир ‘толстая кишка (слепая)’ (букв.: *хәншау* пёстрый *хир* мешок), которая имеет форму мешочка, – едят в варёном виде.

По преданию, «узоры» на толстой кишке напоминают следы детских ног, когда-то заблудившихся в лесу [ПМА 1: Иночкина]. Существует и другая версия: рисунок на кишке – это множество следов зверей. Если дети будут употреблять её в пищу, то могут заблудиться в лесу [ПМА 2: Каксина]. В связи с этими поверьями толстую кишку употребляют в пищу только взрослые люди, детям её не дают.

Јепәтне ‘селезёнка’ (букв.: мягкая женщина) – нельзя есть мужчинам и мальчикам *йөхәл күсэн јепта ај йил* ‘чтобы тетива лука не размякла’ [ПМА 2: Потпот]. Употребляют в пищу селезёнку в варёном виде только женщины и девочки и, когда едят селезёнку, приговаривают: *Ма тәнәлты сүхем-нүрөм јепәт ат вөл* ‘Мною выделанные камусы, шкуры, пусть будут мягкими’.

Сот өүх хир ‘двенадцатипёрстная кишка’ (букв.: *сот* ‘сто’ *өүх* ‘нора’ *хир* ‘мешок’) – обязательно делают надрез двенадцатиперстной кишки, при этом приговаривают, *нумсэн ај јојәмја* ‘чтобы ум не украли’ [ПМА 1: Иночкина]. Ханты называли ещё её *амп јомтам хир* ‘мешок в котором заблудилась собака’, по поверьям, чтобы дети не заблудились в «мешке со ста норами», его не давали детям [ПМА 2: Каксина].

Вүлы сәм ‘сердце оленя’ едят только в варёном виде, когда его разделяют, говорят, что *хүваттыйән эвәтләты мосәл, шөпи эвәтты әнт рәхәл, сәмән кәша йил* ‘сердце оленя поперёк нельзя резать, сердце будет болеть, нужно резать только вдоль волокон’.

Сапәл јүв ‘шейный позвонок’ – по поверью, если женщина съест первый шейный позвонок, то может нечаянно задушить оленя или у неё не получится выделка шейной части шкуры. Детям нельзя есть последние рёбра около грудной клетки – останутся без родителей [3, с. 207].

Пүтыхир ‘тонкая кишка’ – её начинают внутренним салом, мясом, едят в варёном виде, режут на ломтики, причём в одиночестве человеку есть запрещено, говорят *охһийайән* ‘затошнит’, *сәмән нух хүвјәлы* (букв.: сердце вверх всплывёт) [ПМА 2: Каксина]. Также это забота о здоровье, так как это пища очень жирная.

Ух шов ‘мозг’ употребляют взрослые в сыром виде. Мозжечок называют *йивлы-әслы ух шов* (букв.: *без отца-без матери головной мозг*). Его можно есть только сиротам. Запрещено употреблять в

пищу детям, у которых есть отец и мать, считается, что, поев мозжечок, они могут лишиться родителей [ПМА 3: Каксина].

Е. Д. Каксина в статье «Представление о глазах и зрении в традиционной культуре казымских хантов» отметила, что «К глазам добытого на промысле животного относились бережно, старались, чтобы зрачки оставались невредимыми. У жертвенных оленей глаза вынимали, убрали из них глазной жир и в обязательном порядке аккуратно клали обратно в глазницы, сверху прикрывали *вотлэп* ‘деревянными стружками’, чтобы они не выпали. Затем уносили вместе с верхней челюстью в лес и подвешивали на берёзу» [10, с. 388].

Разделяют *вўлы ух* ‘голову оленя’ очень осторожно, чтобы не повредить глаза. Их нельзя давать собакам, нужно аккуратно сложить и унести в лес. Этот обычай строго выполняется с целью не навредить своему здоровью, чтобы человек не ослеп, «не потерял» зрение [ПМА 3: Каксина].

Лось у хантов является также объектом особого почитания, он относится к священным животным. Лось – символ благополучия, изобилия, здоровья, предвестник удачи. Рассмотрим запреты относительно употребления мяса лося. Например, для мужчин и женщин ханты было табуированным использование сырого лосиного мяса в пищевом рационе. Женщинам запрещалось кушать печень, сердце и голову лося. Голову лося варят на определённом для этого месте, на костре за домом *мўл сўнэн* ‘в святом углу’, куда возбранялось подходить женщинам и детям. *Кўр вой төпа* ‘копыта лося’ нельзя есть мужчинам, когда на охоте встретится с лосем, говорят, *кўрэн войән пөрэнтлэйән* ‘растопчут лоси’ [ПМА 3: Каксина].

Многие запреты связаны с тем, чтобы не отпугнуть удачу в промысле, также обеспечить безопасность при встрече охотников с животными в лесу. При соблюдении запретов можно предупредить нежелательные последствия или избежать их.

Рассмотрим запреты и приметы, связанные с употреблением мяса добытых водоплавающих птиц и боровой дичи. Т. А. Молданова в статье «Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым» описала некоторые виды пернатых, на которые наложен строгий запрет добычи и употребления их в пищу. К таким птицам относятся *тохтэн* ‘гагара’, которая считается ипостасью духа-покровителя р. Сорум, духа низовьев Оби,

бывшего мужа Казымской богини. На Казыме не добывают и не употребляют в пищу утку *шош* ‘кряква, селезень’, а также птицу *хос* ‘луток’, которая считается воплощением духа-покровителя р. Назым Мосум ики – сына духа-покровителя Ар хотэу ими [11]. Эти птицы являются орнитоморфными образами божеств.

В традиционной культуре хантов имеется ряд ограничений относительно употребления в пищу мяса птиц, например, если в добытой утке в утробе попало яйцо, ханты называют его *мйшьйа пушэх* (букв.: закрытый детёныш), и прежде чем съесть его, нужно проткнуть яйцо чем-нибудь (палочкой, хвоей и т. д.). Детям нельзя давать такие яйца [ПМА 3: Каксина].

Косточки от съеденных уток (птиц), нельзя бросать в огонь. Говорят, *тут иты йаухты питлэт* ‘они «как огонь» будут летать’, т. е. очень быстро, тогда их трудно будет добыть. Когда едят мясо утки, нужно отделять каждую косточку, разделять их по суставам, по поверью, утка может улететь, и в будущем не будет сопутствовать удача на охоте. Добыв утку, нужно её обработать так, чтобы на ней не осталось даже пуха. Если утку плохо оттербили, по этому поводу говорят, в будущем будут попадаться *лйрцэу пүнэп васы* ‘утки, покрытые такими перьями, которые сложно тереть’ [ПМА 2: Каксина]. Кости птиц и пушных зверей ханты не рубят, не ломают, иначе, говорят они, в следующей жизни пернатые не смогут летать с переломанными крыльями, а животные передвигаться. Во время поедания мяса утки, обращали внимание на окраску грудной косточки (*хонпары*). Если она ярко-бордового цвета, то год будет ягодным, если светлая, то будет много рыбы [ПМА 1: Ермаков].

Ханты никогда не варят в одном котле мясо боровой дичи и водоплавающей птицы, по поверьям перелётные птицы могут осенью увести дичь на юг. Если есть необходимость приготовить их в одном котле, то лапку боровой дичи привязывали ниточкой к котлу [ПМА-1: Ермаков].

Итак, существуют запреты, поверья, приметы, связанные с пищевой культурой народа ханты, отдельные для женщин, мужчин и детей. Соблюдая запреты, мы сохраняем традиционную культуру, обычаи и мировоззрение народа ханты. Все культурно-психологические установки: запреты, приметы т. д. закрепляются в сознании ребёнка с младенчества, если тот растёт в традиционной

среде. Наблюдая за родителями, ребёнок перенимает их поведение и навыки, причём обучается не только ремёслам, но и впитывает знания об окружающем его мире, приобретая мифологическое мировоззрение. С младенческого возраста воспитывается и пищевая культура.

В настоящее время ханты соблюдают некоторые запреты частично, это связано с местом жительства и образом их жизни. Люди, живущие на стойбищах, ведущие традиционный образ жизни, строго соблюдают все правила. Ханты, живущие в городах, находящиеся под влиянием других культур, перестают соблюдать обычаи и запреты своего народа или выполняют их частично.

Информанты

ПМА 1. – Экспедиция в с. Казым, 2021 (информанты: И. А. Ермаков, 1985 г. р.; Е. М. Иночкина (Пескова), 1971 г. р.).

ПМА 2. – Экспедиция в с. Казым, 2022 (информанты Е. Д. Каксина (Тарлина), 1968 г. р.; Р. М. Потпот (Тользина), 1966 г. р.).

Литература

1. Шатилов М. Б. Ваховские остяки: (Этнографические очерки). – Томск: Томский Краевой Музей, 1931. – 175 с. (Серия «Труды Томского Краевого Музея», т. 4).
2. Яковлев Я. А. На столе и вокруг него. – Томск: Изд-во Томского университета, 2011. – 368 с.
3. Лонгортова З. В. У рыбной реки, на оленьей земле: Традиционная кухня народа ханты. – СПб.: Алмаз-Граф, 2016. – 225 с.
4. Вынгилева Н. П. Приметы и запреты, связанные с пищей, у манси // Сохранение народных традиций / под ред. А. Д. Каксина, В. Ю. Кондина. – Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2008. – 141 с.
5. Молданова Т. А. Пища как элемент этнической идентичности и межкультурного взаимодействия // Вестник урovedения. – 2017. – № 4. – С. 131–143.
6. Промысловая лексика хантыйского языка / В. Н. Соловар, В. Д. Гатченко, П. Т. Тарлин. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 174 с.
7. Кань кунш олау / авт.-сост. Т. А. Молданова, ред. А. Д. Каксин. – Ханты-Мансийск: Полиграф, 1997. – 148 с.
8. Касум мув моньчат-путрат. Сказки-путрат. Сказки-рассказы Земли Казымской / С. С. Успенская. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 292 с.
9. Касэм йох путрэт, арэт. Предания, песни казымских хантов / сост. Р. М. Потпот. – Тюмень: Формат, 2014. – 126 с.
10. Каксина Е. Д. Представление о глазах и зрении в традиционной куль-

- туре казымских хантов // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. Всерос. науч.- практ. конф. XVIII Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – С. 334–345.
11. Болотные и водоплавающие птицы в фольклоре и верованиях хантов р. Казым // Молданов Т., Молданова Т. Очерки традиционной культуры хантов: избранное – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 350 с.

Роль символов в мансийских фольклорных песнях

Динисламова Оксана Юрисовна

кандидат филологических наук,

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В предлагаемой статье анализируется роль символов в мансийских фольклорных песнях на примере числовой символики, играющей важную роль в отражении менталитета и особенностей древнего представления мира. Её анализ в традиционной культуре, в том числе количественных представлений о мире в устном народном творчестве, способствует открытию новых страниц истории народа, помогает определить национальную картину мира, уровень языкового сознания, особенности ментально-лингвальных комплексов. В статье анализируются интерпретации теорий сакрального характера чисел в научном круге.

Ключевые слова: числовая символика, символика числа, символика в фольклоре, число, мансийский язык, мансийский фольклор, мансийский язык, число «семь», героическая песня.

Число выступает древнейшей когнитивной категорией, с его помощью которой человек концептуализировал Вселенную и самого себя. Искусство счёта развивалось с развитием человечества. В те времена, когда человек лишь собирал в лесу плоды и охотился, ему для счёта хватало четырёх слов: один, два, три и много. Позднее люди стали прибегать к языку цифр, когда хотели в точности представить какое-то дело, явление. Обнаружилось, что всё в мире подлежит счёту: рождение человека, изменение его возраста, биоритмы жизни, создание семьи, удачные и неудачные дни и т. п. С помощью чисел человек освоил время и пространство, заложил основы математических, астрономических и других естественнонаучных знаний.

Таким образом, число выступает одним из древнейших концептов, получивших отражение в языке. Будучи связанным, прежде всего, с натуральным рядом чисел, данный концепт представляет собой слой коллективного сознания и речемыслительной деятельности. В мифопоэтических традициях числам придавалось сакральное значение, «они символизировали гармонию в противо-

вес хаосу» [1], служили своеобразным мериллом окружающего мира, к примеру, в мансийской языковой картине мира обращает на себя внимание обособленность чисел *хўрум* ‘три’, *нила* ‘четыре’, *āt* ‘пять’, *хōт* ‘шесть’, *сāt* ‘семь’, *яныг сāt* ‘сто’ и др.

Символика чисел играет значительную роль в отражении менталитета и особенностей древнего религиозно-мифологического представления мира. Особенно ярко языковая картина мира выражается с помощью чисел жанрами устного народного творчества. Неоднородность, неоднозначность, сложность, многомерность числового пространства в этноязыковом осмыслении находит своё подтверждение в лексическом, фразеологическом, паремиологическом, фольклорном материале и обнаруживает специфику национального мировидения.

Фольклорные тексты любого народа дают возможность проследить основные этапы развития их языка. Известно, что словарный состав этих текстов очень богат и разнообразен. Среди разных стандартных форм фольклорных текстов, представляющих этнокультурную специфику, особый интерес представляют числа. «Люди с древних времён, как только научились считать, все непонятные для себя явления природы, происшествия связывали с числами» [2, с. 106], числа играли «первостепенную роль в ритуальных и культовых отправлениях, в фольклорных и древних литературных памятниках» [3, с. 100–102], «помимо абстрактного, чисто количественного и порядкового значения, число в языке народной культуры наделяется неким дополнительным смыслом, приобретает определённую коннотацию, становится объектом оценки и символизации» [4, с. 43].

По мнению О. Д. Абумовой, «в произведениях устного народного творчества народ лучше всего выразил своё отношение к числам, своё преклонение перед ними. У каждого народа свой набор числовых символов, но это не мешает изначальному смыслу чисел не зависеть от времени и места, культуры и языка. Число – важный ключ к постижению вечных тайн человечества, к раскрытию уникальности культурных традиций каждого народа» [5, с. 6].

Язык произведений устного народного творчества характеризуется архаичностью, наличием особенно яркого национального колорита, в них отражены особенности языка, его самобытность и красота. Так как корни фольклора уходят в глубокую древность,

изучение строения языка таких произведений, выявление числовых компонентов, которые отражаются в них, имеют особую ценность в развитии лингвокультурологии и лингвофольклористики, получившими широкое развитие в наши дни.

О национальной специфике чисел в фольклорных текстах разных языков писали многие исследователи [1; 4; 6; 7; 8; 9; 10]. В мансийском языкознании данный вопрос также не остался без внимания. Так, например, В. С. Иванова при описании семантики чисел в духовной культуре обских угров своей целью ставит исследование роли чисел в формировании содержательно-смыслового единства традиционной культуры обско-угорских народов в сравнении с древними культурами, дошедшими до нас в Древних Рунах и летописях [11]. О числах в текстах фольклора исследователь замечает: «Интересна семантика чисел в фольклоре народа манси. В мифах о возникновении земли, создании мира чаще всего присутствуют числа 1, 3, 6, 7. ... число 7 встречается во всех сферах духовной культуры обско-угорских народов...», «особым почитанием у северных манси пользовались семь сыновей Нуми-Тõрума «Верхнего Бога»: Полум Тõрум, Ас-гальх-Тõрум, Нёр-Ойка, Аут-Отыр, Айс-АсТõрум, Тãгт-котиль-Тõрум, Мир-суснэ-хум» [11].

М. В. Кумаева, проанализировав тексты мансийского фольклора, содержащие число «семь», установила, что оно повторяется в таких жанрах, как песни, загадки, сказки, предания, приметы и поверья. Исследователь определяет роль этого числа в раскрытии уникальности культурных традиций народа и приводит классификацию четырёх тематических групп, в которых употребляется число *cãт* 'семь': 1) природа, время года: *cãт тур* 'семь озёр'; *хãль cãт лунта* 'семь листьев' и др.; 2) животные: *cãт сорт* 'семь щук', *cãт хулах* 'семь воронов', *cãтыт нёхыс лёнхе* 'седьмого соболя след' и др.; 3) дом, одежда: *cãт нãук олтмилан кол* 'дом длиною в семь брёвен из лиственницы', *сõрутэн, мãгутэн пасан, cãт пасан* 'семь столов с золотой едой, с медовой едой' и др. 4) качества главных персонажей: *cãт осьмарыг ам патэгум* 'семь хитростей (мудростей) имеющим (человеком) буду я'; *cãт ёр нётмил* 'семикратная сила (Эква-пыгрися)' и др. (букв.: имея силу, превышающую в семь раз человеческую силу) [12, с. 154].

Обращаясь к устному народному творчеству обских ургов, в первую очередь акцентируется внимание на тот факт, что мансийский и хантыйский фольклор буквально пронизан числовой символикой, проявляющейся во всех его жанрах. Присутствие чисел наблюдается повсюду и почти всегда они выступают как священные и глубоко символические, что является существенной чертой культур народов.

Глубоко укоренившиеся в мировоззрении, обрядах и обычаях повседневной жизни этносов те или иные числа можно считать сакральными, выполняющими при этом различные функции. В появлении этих чисел играют важную роль мифологические представления о мировом обустройстве. Всё это нашло своё отражение в ряде фольклорных образцов.

В предлагаемой статье анализу подвергнута героическая песня «*Ас-котиль ойка, Аяс-Торум тэрниу эрге*» («Богатыря Ас-котиль ойки, Аяс-Торума героическая песня») из сборника «Именитые богатыри Обского края» [13, с. 33–53] с целью фиксации всех имён числительных и описания их использования в тексте.

Установлено, что наиболее репрезентативно в тексте представлено число *сāt* ‘семь’ (22 употребления), в том числе в комплексе с числом *хōт* ‘шесть’ (5 употреблений):

– «*Ты у́нлынэ хоталь олнэ сāt сām, Ты у́нлынэ хоталь олнэ сāt мā ломт, Пуссын ам ёрумтыл у́нлэгыт* ‘В этих местах имеющиеся все **семь уголков** края, В этих местах находящиеся все **семь кусочков земли**, Всё это благодаря моему могуществу держится’» [13, с. 33];

– «*Вāс нōпмау хōт хāухылт у́нлэгум, Лунт нōпмау сāt хāухылт у́нлэгум* ‘Утками изобилующими **над шестью речными порогами** восседаю, Гусями изобилующими **над семью речными порогами** восседаю’» [13, с. 33];

– «*Нāйиу ке сāt сām – Пуссын āнум сунсыяныл. Отырыу-ке сāt сām Пуссын āнум сунсыяныл* ‘С **семи уголков** земли, оберегаемых женскими духами, Все люди меня почитают, С **семи краёв** земли, охраняемых мужскими духами, Все люди меня чтят’» [13, с. 35];

– «*Акв квāлгэн нэгим сāt йирыл Тāн тотыглэгыт, Акв квāлгэн нэгим хōт йирыл Тāн тотыглэгыт* ‘Одной верёвкой связанные **семь жертвенных животных** Они приводят, Одной верёвкой

связанные *шесть жертвенных животных* Они приводят' [13, с. 35];

– «*Сāt ня́лна керыу бсьнэ хум, Хōт ня́лна керыу бсьнэ хум* 'Но я – *семь* железных *стрел имеющий* мужчина, *Шесть* железных *стрел имеющий* мужчина'» [13, с. 37];

– «*Сāt тӯр ұлтта сунсэғ, Сāt Ас мёсығ ұлтта сунсэғ* 'Через *семь озёр* даль видят, Через *семь излучин Оби* даль видят' [13, с. 37];

– «*Сāt тōрум халыт, Хōт тōрум халыт* 'Среди *семи слоёв жизненного пространства*, Среди *шести слоёв жизненного пространства*'» [13, с. 43];

– «*Этэ сāt, хōталэ сāt Сāt тӯр ұлтта вос сунсэғум, Сāt Ас мёсығ ұлтта вос сунсэғум* 'Семь ночей, семь дней' Через *семь озёр* вдаль пусть гляжу, Через *семь Обских излучин* вдаль пусть всматриваюсь'» [13, с. 43];

– «*Ань этэ сāt ёл-хуясум, Хōталэ сāt ёл-хуясум* 'И вот *ночей семь* я проспал, И вот *дней семь* я проспал'» [13, с. 49];

– «*Сāt тӯр ұлтта хумле сунсығлālэғум, Сāt Ас мёсығ ұлтта хумле сунсығлālэғум* 'Через *семь озёр* вдаль я всматриваюсь, Через *семь Обских излучин* вдаль я вглядываюсь' [13, с. 49];

– «*Аквматэрт сāt хāп тāгыл та йинэ́т нāңки; Хōт хāпумта аквмус а́ньтыу ййит лōлегыт, Сāтыт хāпумта хансаң лӯв лӯли* 'Вот однажды *семь* полных *лодок* едут, виднеются; На *шести моих лодках* только с рогами звери стоят, На *седьмой моей лодке* пёстрая лошадь стоит'» [13, с. 50–51];

– «*Тувл ұлтта акв нурпа сāt нӯт тāгатән!* 'Потом над костром по одной ручке имеющей *семь котлов* подвесьте!'» [13, с. 51];

– «*Тувылұлт акв нурпа сāt нӯт тāгатāвес* 'Затем над костром по одной ручке имеющей *семь котлов* подвесили'» [13, с. 53].

Числа *сāt* 'семь' и *хōт* 'шесть' используются в тексте для:

– характеристики обширных, бескрайних пространств, которыми владеет богатырь Ас-котиль бйка: *сāt сām* 'семь уголков, семь краёв', *сāt мā ломт* 'семь кусочков земли', *сāt хāнхылт* 'семью речными порогами'; *хōт хāнхылт* 'шестью речными порогами';

– указания на большое количество приносимых в жертву животных: *сāt йирыл* 'семь жертвенных животных'; *хōт йирыл* 'шесть жертвенных животных';

– обозначения большого количества объектов: *cāt n̄lpa* ‘семь стрел’, *cāt xāp* ‘семь лодок’, *cāt nūt* ‘семь котлов’; *xōt n̄lpa* ‘шесть стрел’; *xōt xāpumta* ‘на шести моих лодках’;

– описания протяжённых в пространстве, дальних расстояний: *cāt tūr* ‘семь озёр’, *cāt Ās m̄syg* ‘семь излучин Оби’;

– сакрального представления места обитания верховного бога Нуми-Сѳрни: *cāt tōrum xalyt* ‘среди семи слоёв жизненного пространства’; *xōt tōrum xalyt* ‘среди шести слоёв жизненного пространства’;

– обозначения длительности, продолжительности происходящих событий: *ētā cāt* ‘семь ночей’, *xōtalā cāt* ‘семь дней’.

Комбинация чисел *cāt* ‘семь’ – *xōt* ‘шесть’ является устойчивым числовым комплексом, доминирующим устоявшимся речевым оборотом, шаблоном. Г. С. Вртанесян пишет, что «“шестёрка могла быть соотнесена с грядущим (начиная с августа) “тёмным” периодом года, семёрка – со “светлым” (после зимнего солнцестояния)» [14, с. 7–8]. Возможно, по этой причине число «шесть» обские угры обычно сопрягали с низом, севером, холодом, тьмой и т. д. [15, с. 86–88].

В области истории и этнографии существует множество теорий, которые описывают сакральный характер числа «семь». Одну из них разработал Б. А. Фролов на основе анализа рисунков и орнаментов среди археологических материалов народов Сибири и Дальнего Востока. Учёный пришёл к выводу, что ещё во времена неолита люди обладали математическими и астрономическими знаниями и сакральное значение числа «семь» является производными жизненного опыта. Он отметил, что все «представления о числе семь связаны с наблюдением за повторяющимися движениями луны, и считает, что семидневная фаза луны способствовала числовой сакрализации» [16, с. 303]. По мнению А. Н. Топорова, «число семь – числовое объединение, вытекающее из сложения чисел 3+4» [6, с. 629]. В. В. Евсюков озвучивает версию о том, что «основных координат у космоса тоже семь: четыре стороны Земли, центр, низ и верх» [17, с. 103].

Число «семь» так же, как и у многих других народов, имеет для манси и ханты мистическое, таинственное значение. С. К. Патканов указывает на то, что угры, подобно другим народам Северной Сибири, «питают особую нежность и почтение к числу

семь, это число любимо и богами, ибо полная жертва состоит из семи животных» [18, 68–69], например: *Ам мўсхалум, а́ся, – ла́ви, – тох Эри: с̄а̄т х̄о̄тал сыс турман в̄а̄рункв хосал в̄а̄тил, а́хтасын с̄я̄хлыт патэ́гыт с̄а̄т х̄о̄тал сыс, с̄а̄т Э̄т сыс, у́йив ул вос хульты, в̄о́йив ул вос хульты!* ‘Это моя правда, отец, – сказала (она) – так надо: в какое-то время в течение **семи дней** мрак (тьма) установится, в течение **семи дней** будут идти с камнями (с градом) грозы, в течение **семи ночей** пусть не останется деревьев на возвышенностях, пусть не останется деревьев в лесах!’ [19, с. 10–11]; *Сунсэ́гыт: я́нк п̄а́лыг покмата́с, к̄е́р аллил с̄а̄т м̄е́нкв тувыл нохкв̄а́лсыт э́втаныл, н̄я́ланыл э́т* ‘Смотрят: лёд треснул, (из трещины) вышли семь великанов (менквов) со своими луками и стрелами’ [19, с. 30–31]; *В̄о́ле с̄а̄тыг, р̄о́се х̄о̄ттыг н̄э р̄о́вт̄а́л, хум р̄о́вт̄а́л я́пын м̄а́лыл, пасын т̄а́лыл м̄а̄н акв с̄е́с та э́лтвесув* ‘**Семь плёсов**, шесть песков, недоступных для женщины, недоступных для мужчины священной земли, святой земли нам он один раз строго назначил’ [19, с. 32–33].

А. Н. Баландин, исследователь мансийского языка и фольклора, отмечает: «Часто встречающееся в сказках число семь (*с̄а̄т*), несомненно, является священным. Оно не только играет роль определения к различным объектам, персонажам и героям мифологической поэзии, но иногда имеет и самостоятельное мифологическое значение, как то: *товлың с̄а̄т, ла́гың с̄а̄т* ‘семь крылатых, семь ногатых (священная семерица)’; *лувың с̄а̄т, н̄э́влың с̄а̄т* ‘костяная неделя, мясная неделя’» [20, 45].

Семислойный («семиэтажный») вариант деления Вселенной, описанный Е. И. Ромбандеевой, у ляпинских манси выглядит следующим образом: I – *Ёлы т̄о̄рум* ‘Нижнее царство’ или ‘Нижний мир’, II – *Я́пын м̄а* ‘Священная земля’, в этом слое *о́лнэ э́р* ‘сила жизни’, III – *М̄а у́луп* ‘земное царство’, IV – *Т̄о̄рум* ‘Небо’, *М̄а хар т̄о̄рум* (‘близкое к Земле / пересекающееся с Землёй небо’ – В.И.), *Атырхари т̄о̄рум* ‘Голубое небо’ – воздушное пространство над землёй, V – *Нуми т̄о̄рум* ‘Верхнее небо’ – то, что голубеет над нами, слой в котором живут духи, VI – *Опыль* – самый верхний слой жизненного пространства; VII – *Корс т̄о̄рум / Карс т̄о̄рум* ‘Высокое небо’ – слой, где обитают всемогущие силы [21, с. 19–21].

При семислойном строении Вселенной в представлениях верх-

несосьвинских манси три слоя располагаются над землёй, затем – земля и три слоя под ней. Первый мир из простирающихся над землей – *Нуми тōрум* – Верхнее небо. Хозяином этого мира является *Нуми-Тōрум*, он приходится сыном *Корс-Тōрум*'а. Выше *Нумитōрум*'а расположен мир *Корс тōрум*, хозяин которого – *Корс-Тōрум* 'Высокое Небо'. *Корс-Тōрум* – сын *Кōщар-Тōрум*'а. Выше этих миров находится *Кōщар тōрум* 'Кошара небо' (букв. 'Когтистый' – бурундук). *Кōщар-Тōрум* – хозяин третьего из верхних миров. Сразу под землёй – *Ёлы мā* 'Нижний мир' – это мир умерших людей. Затем расположен *Люльнэ сув карсыт мā* 'Мир вышиной с хорей', где обитают *лэуын лэг карсыт мāхум* 'люди величиной с беличий хвост'. Третий подземный мир – *Амп лэг карсыт мā* 'Мир вышиной с собачий хвост' [22, с. 20–21].

Таким образом, число «семь» относится к категории чисел, имеющих особое место в культуре и мировоззрении мансийского народа и отражающих его мифологическое пространство.

Число *кит*, *китыг* 'два' (8 употреблений) используется при описании глаз *Ас-котиль* *ōйки* (*китыг сам* 'два глаза'), сравниваемых со спелой смородиной, что указывает на обладание им выразительных тёмных зорких глаз; при указании на количество объектов при описании происходящих событий: *кит* *ōвлаге* 'за два конца', *кит квāлгыл* 'двумя цепями'. Единожды данное число используется в комплексе с числом *хūрум* 'три' для указания на величие и значимость происходящего действия: *кит пася* 'с двумя приветствиями', *хūрум пася* 'с тремя приветствиями':

– «*Понсум сосыг китыг сам сунсынтāлэг ке*: ... 'Подобно спелой смородине **два моих глаза** если присмотрятся: ...'» [13, с. 37];

– «*Понсум сосыг китыг сам хумле сунсылум* 'Подобно спелой смородине **двумя моими глазами** что же я вижу'» [13, с. 37];

– «*Сысың кол сысумт кёр улас уңлы, Кит* *ōвлаге кит кёр квāлгыл нэгелын* 'На задворках дома с задворками железный стул стоит, За **два конца двумя** железными **цепями** его привяжите'» [13, с. 41];

– «*Аквматэрт понсум сосыг китыг сам Хумле сунсылум* 'Однажды подобно спелой смородине **два моих глаза** Что же видят'» [13, с. 43];

– «*Понсум сосыг китыг сам хумле сунсэгу* 'Подобно спелой

смородине *двумя своими глазами* Что же вижу» [13, с. 45];

– «Понсум сосыг *китыг сам Сāt тūr ұлтта* хумле сунсыгләлэгум, *Сāt Ас* мёсыг ұлтта хумле сунсыгләлэгум ‘Подобно спелой смородине *двумя моими глазами* Через семь озёр вдаль я всматриваюсь, Через семь Обских излучин вдаль я вглядываюсь» [13, с. 49];

– «Төрүм *ёт кит пася минән, Төрүм ёт хұрум пася минән!* ‘С Торумом с *двумя приветствиями* дважды обойдите, С Торумом с *тремя приветствиями* трижды обойдите!’» [13, с. 53].

Число *акв* ‘один’ (4 употребления) используется для указания на связанность, единство объектов (*акв квәлгән* ‘одной верёвкой’) и при их описании (*акв нурпа* ‘по одной ручке имеющих’):

– «*Акв квәлгән нэгим сāt йирыл Тән тотыглэгыт, Акв квәлгән нэгим хõt йирыл Тән тотыглэгыт* ‘Одной верёвкой связанные семь жертвенных животных Они приводят, *Одной верёвкой* связанные шесть жертвенных животных Они приводят’» [13, с. 35];

– «*Тувл ұлтта акв нурпа сāt нұт тәгатән!* ‘Потом над костром по *одной ручке имеющих* семь котлов подвесьте!’» [13, с. 51];

– «*Тувылдұлт акв нурпа сāt нұт тәгатәвес* ‘Затем над костром по *одной ручке имеющих* семь котлов подвесили’» [13, с. 53].

Число *хұрум сāt* ‘триста’ во всех случаях употребления (3 раза) использовано для указания на большое количество оленей, приносимых в жертву:

– «*Хұрум сāt аһьтың ұйин алыглән!* ‘Триста рогатых зверей-оленей убейте!’» [13, с. 51];

– «*Хұрум сāt аһьтың ұй ты алвес* ‘Триста рогатых зверя-оленя они принесли в жертву’» [13, с. 53];

– «*Тувл тыг хұрум сāt аһьтың ұй сәванэ Йильпыл яныгмам мән ййв төвын нөнх-тәгатәвест* ‘Потом *трёхсот* рогатых зверей-оленей, их *ишурь* На вновь выросшие маленькие ветви деревьев вверх повесили’» [13, с. 53].

Наблюдение за лексическим составом героической песни свидетельствует, что числа занимают в ней значительное место и характеризуются существенным разнообразием. В соответствии с проведённым анализом установлено, что наиболее часто в тексте употребляются числа *сāt* ‘семь’ (22 употребления), *китыг* ‘два’

(8 употреблений), *хōт* ‘шесть’ (5 употреблений), *акв* ‘один’ (4 употребления), *хӯрум сāt* ‘триста’ (3 употребления), *хӯрум* ‘1 употребление’ (итого 43 употребления). Данные числа обладают достаточно широким обилием специфических ситуаций при описании событий, времени, пространства, количества, характеристик героев и т. п., в которых реализуются их основные символические значения. Фактологический материал свидетельствует о том, что эти числа обладают богатой этнокультурной семантикой, играют важную роль в раскрытии, имевших место в далёком прошлом, событий. Использование тех или иных чисел, представленных в мансийских фольклорных произведениях, в целом помогают понять мировоззрение, верования, традиции наших предков, реконструировать образ их жизни.

Числа в фольклорных текстах манси требуют ещё более тщательного аналитического исследования во всей своей целостности, в результате чего, безусловно, откроются ещё более интересные и информативные пласты знаний разнообразного характера.

Литература

1. Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. – М.: Наука, 1980. – 287 с.
2. Кульсарина Г. Г. Этнокультурная символика чисел в языке башкирского фольклора // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 10 (64). – Ч. 1. – С. 106–109.
3. Субракова О. В. Сакральные числа хакасского эпоса // Чатхан: история и современность: материалы II Международного симпозиума по чатханной музыке и горловому пению. – Абакан: Хакасское книжное издательство, 2005. – С. 100–102.
4. Толстая С. М. Счёт и число в народной традиции: семантика, оценка, магия // Семиотика и информатика: сб. науч. статей. – М.: ВИНТИ, 2002. – Вып. 37. – С. 43–58.
5. Абумова О. Д. Числовая символика в русском и хакасском языках // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2013. – № 2 (6). – С. 3–6.
6. Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1980–1982. – Т. 1: А–К. – 672 с. Т. 2: К–Я. – 720 с.
7. Берёзин Ф. И. История лингвистических учений. – М.: Высш. шк., 1975. – 304 с.
8. Лотман Ю. М. Знаковый механизм культуры // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. – Тарту: [б. и.], 1973. – С. 195–199.

9. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – Т. 1. – 912 с.
10. Уфимцева А. А. Типы словесных знаков. – М.: Наука, 1974. – 205 с.
11. Иванова В. С. О семантике чисел в духовной культуре обских угров. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. – 36 с.
12. Кумаева М. В. Семеричность в мансийском фольклор // Культурные и филологические аспекты генезиса и трансформации исторических общностей коренных народов Югры: коллективная монография. – Тюмень: ФОРМАТ, 2014. – Вып. 2. – С. 147–157.
13. Именитые богатыри обского края / ред.: Ю. Шесталов и др. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – Кн. 1. – 149 с.
14. Вртанесян Г. С. Числовые комплексы в материальной культуре и мифопоэтике народов Урала, Прикамья и Западной Сибири // *Archaeoastronomy and Ancient Technologies*. – 2017. – № 5 (1). – С. 1–12.
15. Головнёв А. В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири: История и культура. – Новосибирск: ИАЭ РАН, 1997. – С. 82–89.
16. Фролов Б. А. Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока // *Бронзовый и железный век Сибири*. – Новосибирск: Наука, 1974. – С. 294–303.
17. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. Новосибирск: – Наука: Сиб. отд-ние, 1988. – 175 с.
18. Патканов С. К. Сочинения: В 2 т. – Тюмень: Изд-во Мандрика, 1999. – Т. 1. – 399 с.
19. Мансийская (вогульская) народная поэзия: тексты мифологического содержания, молитвы / сост., транслит. текстов, пер. на рус. яз., паспортиз. текстов Е. И. Ромбандеевой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 152 с.
20. Баландин А. Н. Язык мансийской сказки. – Л.: Главсевморпути, 1939. – 78 с.
21. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: Северный Дом, 1993. – 208 с.
22. Чернецов В. Н. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов). – Л.: Гослитиздат, 1935. – 143 с.

Специфика функционирования песен, исполняемых на медвежьих игрищах, в творчестве Ювана Шесталова

Динисламова Светлана Силивёрстовна

кандидат филологических наук,

директор, главный редактор,

Объединённая редакция национальных газет

«Ханты ясанг» и «Луима сэрипос»,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Ю. Шесталов в своём творчестве очень ярко и колоритно показывает медвежьи игрища, представляет песни, посвящённые воспеванию зверя, а также сатирические и юмористические песни, сценки. Сам факт сохранения посредством литературы фольклорной традиции объясняется, в том числе и стремительной утратой традиционной культуры. Именно потому писатель предоставляет читателю возможность ознакомиться с народной культурой через литературу, т. к. детальное описание обрядовой практики способствует возникновению эффекта сопричастности к описываемому действию. Также обращение к фольклорно-этнографическому материалу (обрядам, обычаям, другим ритуальным действиям) позволяет «сделать» их понятнее представителям иных культур.

Ключевые слова: Юван Шесталов, медвежьи игрища, манси, песни.

В традиционной культуре народа манси по случаю добычи медведя обязательным является проведение цикла обрядовых действий под названием – «Медвежий праздник», «Медвежьи игрища» или «Медвежьи пляски». Праздник являет собой древний обрядовый комплекс, сконцентрировавший в себе мифологическую картину мира народа, включающий ритуально-обрядовые действия, исполнение песен-мифов и речитативов, драмы – сенок-танцев, сенок-песен и кукольных представлений.

Так, например, ритуально-обрядовые произведения изложены в стихах, в них поётся о происхождении и приключениях зверя; они исполняются на драматических представлениях, сатирических и юмористических сценках, ими вызываются родовые духи-покровители. Песни исполняют мужчины, одетые в шёлковые халаты и остроконечные шапки, в берестяных масках. Они поют,

взявшись за мизинцы, поднимая и опуская руки в такт песни, кланяясь, таким образом, медведю.

Ю. Шесталов в своём творчестве ярко, колоритно показывает медвежьё игрища, представляет песни, посвящённые воспеванию зверя. В «Языческой поэме» в «Думах медвежьей головы» песня «Торумныл таратым эрыг» ('Песня, упавшая с неба', букв.: «С неба спущенная песня») является переложением фольклорного текста. Это единственное произведение в «Языческой поэме», в котором поэт прибегает к такому виду заимствования, сохраняя ритуально-обрядовое содержание и значение песни. Необходимость этого, на наш взгляд, заключается в том, чтобы показать читателю настоящий сакральный текст.

В качестве вступления Ю. Шесталов пишет: «При появлении певца заиграли все санквылтапы, а многострунный журавль колокольчиками позванивает. И поёт Песенный Человек, поёт-сказывает о священном звере, спущенном на железной цепи с неба:

На седьмом небе растят Медведя – Нуми-Торума сына,
В светлом доме лелеют Медведя – Духа Лесного,
Он отца своего, Нуми-Торума, умоляет:
Отпусти ты меня, отец, на зелёную землю... [1, с. 124]

Отпустил Нуми-Торум с седьмого неба на люльке с серебряными ободками своего сына Медведя, шагнул он на зелёную землю. В песне поётся о божественном происхождении медведя, о его жизни на небе, об истории его проникновения в мир людей, о жизни на земле и обстоятельствах появления на празднике. Это одна из древних легенд о происхождении медведя. Ю. Шесталов лишь отчасти реконструирует её по форме, сокращая количество повторов и параллелизмов, но при этом сохраняет содержание.

Особо примечателен текст на языке-оригинале, вызывающий в сознании читателя целый круг представлений, связанных с сакральной составляющей игрищ. В дальнейшем творчестве «Песня, упавшая с неба» («Торумныл таратым эрыг») была художественно обработана писателем в легенде «На таёжном игрище» в сборнике «Самая чистая радость» (1985):

<...> Палюм хулы, самум сунсы,
Уй пуңк пуңкум астал номсы.
Номсахтуңкве таратавем.

Номтум магыс янытлавем.
<...> Мансавит нанан эри –
Такем палыт улырысиом,
Номтан номтумн хансыянуи,
Пумасипа, пумасипа! [2, с. 83]

<...> Ночь – к рассвету. Я не сплю,
Думу думаю свою...
Обескровлен я, бессилён,
Но глаза мои глядят:
<...> Я сижу, молчу как рыба,
Никого я не корю,
Люди, в мыслях, «пумасипа!»
Я сегодня говорю. [1, с. 128]

Думами «медвежьей головы», созданными с помощью смелых интерпретаций, Ю. Шесталов приглашает читателя заглянуть в глубинные пласты культурных традиций народа манси. В стихотворении «Звери» поэт, а вместе с ним и его лирический герой, прикрывают своё лицо от медведя берестяной маской, чтобы в жизни зверь не узнал человека, находящегося перед ним, т. к. во время сценок актёры не только хвалят его, но и ругают, бранят, насмеются над священным «духом».

Ю. Шесталов в поэме ярко описывает ритуальные действия, которые полны нескрываемой глубокой авторской иронией. Все пять дум «медвежьей головы» строятся на психологически тонком, ироническом подтексте, что углубляет их содержание. Например, в заключительном тексте люди, в соответствии с соблюдением обряда, провожают «священного зверя» в новый путь: «<...> Заклинают зверя заклатьем. / Ублажают его молитвой. / Величают “Могучим Духом”» [1, с. 128]. Поэт интерпретирует текст, наделяет мудрую «медвежью голову» думами о том, почему так странно ведут себя люди, как объяснить их противоречивые поступки.

В прозе Ю. Шесталова («Синий ветер каслания», «Когда качало меня солнце», «Тайна Сорни-Най», «Огонь исцеления») также ярко показаны обрядовые действия медвежьего праздника: добыча зверя, игры, танцы, сценки, сатирические песни. В повести «Огонь исцеления» представлено большое количество стихотворных текстов, посвящённых воспеванию медведя. Помимо людей персонажами в

повествовании выступают животные, которых традиционно представляют на медвежьих игрищах: «Росомаха», «Медведь», «Филин», «Журавль». Речь персонажей расписана по ролям.

Далее рассмотрим жанры сатирических, юмористических песен, которые также традиционно исполняются на медвежьих праздниках, они адресованы тем, кто когда-то нарушал общепринятые нормы поведения. На празднике, «не называя имени нарушителя, так метко и реально критикуют людей, что виновные обязательно узнают себя, они не должны обижаться на артистов, иначе “медведь может наказать их” за то, что не принимают критику и не исправляются» [3, с. 26].

В повести «Синий ветер каслания» представлены три сатирические песни, высмеивающие людские пороки: важность, хвастовство, жадность. Все они имеют определённую предысторию. Например, во время проведения медвежьего праздника Йикор, одев берестяную маску и вырядившись в женщину-ящерицу, решил высмеять Яныг-турпка-экву:

«– Раньше шаманила. Ко мне ходили все оленоводы. Теперь никто не ходит. Иногда и теперь потихоньку шаманю, говорю сказки. Вот и нужен мне хвост.

– Ну, если ты ящерица, пусть у тебя вырастет хвост. А, не вырастает! Никакая ты не ящерица!

– У меня-то хвоста нет, посмотрите у Яныг-турпка-эквы: у неё есть хвост, она хитрая старая ящерица...» [1, с. 416]

Ай-от – сын Яныг-турпка-эквы, услышав насмешливые слова в адрес своей матери, вскочил, глаза его загорелись негодованием, он готов был пуститься в драку. Но на медвежьем празднике драться можно только острым словом. Ай-от вышел из чума и вскоре «раскачиваясь, как дерево в пургу, ввалился в чум «саснёл» («берестяная маска»). Ветра не было, а он качался, бури не было, а он шумел и трясся, как осина:

Йикор, Йикор, хап йив Йикор,

Йикор, Йикор, напар Йикор,

Если каплю водки выпью,

Стану шумным, как осина,

И затреплется язык мой,

Словно шумный лист осины... [1, с. 416]

Ответным оружием Ай-ота стало слово, он выставил на

посмешище своего обидчика, назвав его «хап йив» («осиной») – деревом, которое постоянно шумит листвою, и «напар» («сверлом»), которое в работе издаёт также много шума. Во время проведения медвежьих игрищ в шуточной форме всегда высмеивались пороки людей, при этом исполнитель вёл диалог со всеми зрителями, привлекая их к участию. Во время данной части игрищ бывает особенно весело.

В повести «Синий ветер каслания» герой-рассказчик Ю. Шесталова о медвежьем празднике говорит: «<...> это совсем не праздник медведя, не религиозный праздник, как утверждают некоторые, а праздник охотников, жаркая баня с острыми словами, крылатой пляской; нежной песней, волшебной музыкой!» [1, с. 455] Ю. Шесталов подчёркивает, что данный праздник для народа манси – это бесценное наследие, оставленное предками. Он имеет необычайно сложную, тщательно разработанную экспрессивную форму, представленную мифологическими и личными песнями, устным сказанием, хореографией, комедийными сценками, перевоплощениями и музыкой, исполняемой на этнических инструментах. Обряд обладает художественной, исторической и антропологической ценностью, является важным для сохранения, как традиционной культуры малочисленных народов, так и всего культурного разнообразия человечества.

Рассматривая специфику функционирования сатирических, юмористических песен медвежьих игрищ в творчестве Ю. Шесталова, обратимся к высказыванию финского учёного А. Каннисто о драматическом искусстве народа манси: «Драматический вид поэзии – всегда редкое явление у природных народов, даже живущих в сравнительно благоприятных внешних условиях. Поэтому кажется весьма неожиданным, когда находишь исконную развитую драму у такого народа, как вогулы, которые, будучи забыты остальным миром, ведут однообразную охотничью жизнь на отдалённой территории Сибири» [4, с. 3]. Учёный пытается найти ответ на вопрос: «Откуда к вогулам и осяткам пришёл первый импульс драматического искусства? Откуда эта мысль – изобразить ощутимо для глаза и уха кусочек жизни, прожитой с древности, – будь то действительность или только фантазия поэта?» [4, с. 3] Речь идёт как раз о сценках, разыгрываемых на медвежьем празднике. Именно на данный вопрос своим много-

гранным творчеством и отвечает писатель-манси.

Ю. Шесталов стремится показать своих сородичей через их родственную связь с природой, через связь минувшего с современностью. В поэме «Медвежье игрище» он ярко и красочно воссоздаёт весь овейанный древними традициями ритуал праздника по поводу убитого медведя, необходимость этого заключается в том, чтобы встревожить душу современного человека. Писатель считает, что старина порой помогает зорче подметить чёрточки современности.

В целом, поэма «Медвежье игрище» – образец поэтического произведения, которое распахивает двери в сказочный мир языческих легенд, поверий, символики. В поэме ярко представлены фольклорные элементы (сюжеты, герои, формулы): образ журавля – вольной птицы и музыкального инструмента, легендарный образ «золотой чаши Дедов», которую украла коварная чайка, танец чайки, заступник людей – Мирсуснэхум, медвежья голова, идол.

Необходимо подчеркнуть и то, что в поэме одной из центральных становится тема «идолопоклонничества». Она раскрывается с трогательной простотой, как на берегу безымянной речки строитель-бульдозерист случайно обнаружил избушку с загадочной куклой – идолом, и выбросил её наружу. Монолог выброшенного и осмеянного идола звучит в поэме не только как голос древности, но и как голос нашего времени. Поэт предупреждает современников об опасности «короткой памяти». Он видит, как быстро, словно в медвежьей пляске проносятся события истории, и в этом суматошном мелькании легко потеряться, забыть, проглядеть и упустить что-то важное.

Отметим, что сам факт сохранения посредством литературы фольклорной традиции объясняется, в том числе и стремительной утратой традиционной культуры. Именно потому писатель предоставляет читателю возможность ознакомиться с народной культурой через литературу, т.к. детальное описание обрядовой практики способствует возникновению эффекта сопричастности к описываемому действию. Также обращение к фольклорно-этнографическому материалу (обрядам, обычаям, другим ритуальным действиям) позволяет «сделать» их понятнее представителям иных культур.

В целом, творчество Ю. Шесталова – глубоко самобытное

явление национальной культуры. Фольклор с его богатым эстетическим и этическим содержанием сыграл большую роль в становлении и развитии его художественного мира. В процессе творчества сформировались особенности художественного мышления писателя, воплотившего национальные традиции народа в своих произведениях, тем самым включив их в контекст мировой литературы. В создании национального художественного мира важное место принадлежит этнопоэтическим традициям в создании национальных образов и характеров.

Литература

1. Шесталов Ю. Собрание сочинений. – СПб.–Ханты-Мансийск: Фонд космического Сознания, 1997. – Т. 1. – 480 с.
2. Шесталов Ю. Ньюлы эрыг. – Свердловск: Ср.-Уральское кн. изд-во, 1984. –189 с.
3. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. – Сургут: Северный дом, 1993. – 208 с.
4. Каннисто А. Статьи по искусству обских угров. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 52 с.

Обряды и обычаи в хантыйской сказке

Дядюн Светлана Даниловна

старший научный сотрудник,

Обско-угорский институт

прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Сказка сохранила следы многочисленных обрядов и обычаев. Различные мотивы только через сопоставление с обрядами получают своё генетическое объяснение. В сказках отражаются черты и особенности общечеловеческих воззрений и верований, основные формы мифологического мировосприятия. Рассмотренные сказочные мотивы связаны с магическими обрядами, ритуальными действиями.

Ключевые слова: фольклор, ханты, сказка, обряд, верования.

Народные представления о различных сторонах жизни отражаются в хантыйской сказке. «Фольклорный текст в силу своей специфики не может давать зеркального отражения жизненных реалий, однако многие черты бытия древних людей запечатлелись в нём» [1, с. 15]. Верования народа ханты нашли своё отражение в устном народном творчестве.

Хантыйская сказка «*Укашопийэ на пелнайэт муй вўрн тывсэт*» («Укашопийэ, да как комары появились») [2, с. 36–40] сообщает о многих религиозных обрядах. Как только наступает ночь, главный герой – *Укашопие* – идёт на горку и начинает кататься с неё. Тётя пытается образумить его: «Зачем ты допоздна катаешься? Как только стемнеет, *Кар имет* начинают ходить». Мальчик продолжает кататься.

Кар ими (Баба-яга) у подножия горы поджидает его сначала с берестяным, затем деревянным, а после с железным кузовом (короб для сбора ягод). Катание с горы, перенос мальчика в кузове (короб, гроб, лодка) – это своеобразный переход в иное пространство, в пространство потустороннего мира. В хантыйской мифологии *гроб* играет роль смертельной ловушки для героя. *Кар ими* завлекла мальчика в западню, из которой ему было уже не выбраться. «В мифологии, значение скорбного ритуального предмета не столь уж и мрачно, как может показаться на первый взгляд, ведь гроб – не только атрибут смерти, но и мистическая защитная

оболочка, колыбель новой, загробной жизни, символизирующая надежду на воскрешение. Таким образом, душа мальчика становится бессмертной» [3, с. 1].

Герой, пытаясь выбраться из железного кузова, ломает свой ножичек пополам – *ай щухрыйэз шөпа мөрийэс*. Нож в традиционной культуре народа ханты – магическое оружие, символ защиты и обезвреживания, является оберегом наряду с другими острыми и режущими предметами из железа, символ мужской силы, энергии.

Кар ими отправляется в лес, для подготовки посуды к обряду жертвоприношения, в данном случае жертва – мальчик. Как известно, жертвоприношение является формой религиозного культа – это принесение духам и богам даров, обладающих реальной или символической ценностью. К обряду жертвоприношения ханты готовили новую, неиспользованную посуду.

С помощью дочерей Бабы-яги мальчик освобождается. Убивает сестёр, приготовив из них еду. В сказке идёт подробное описание, кому «приносят дары»: *на лспаңа и ан омсэйтэс* ‘одну посуду в сени поставил’; *и ан йухи омсэйтэс* ‘одну посуду в дом занёс’; *ит – ким омсэйтэс* ‘третью на улицу поставил’. В религиозных верованиях народа ханты в сенях находились духи-покровители нижнего мира; в доме – домашние; на улице – всеобщие. Им и ставились угощения. Угостив духов, мальчик добивается одобрения со стороны богов.

Вернувшись, *Кар ими* выпивает содержимое посуды и теряет свою силу. А мальчик в это время прячется от неё на лиственнице. Ханты издавна считали лиственницу священным деревом. По преданиям, это вертикальный символ, объединяющий верхний, средний и нижний мир, дерево божеств, духов. Взобравшись на дерево, герой наделяется силой, способной победить зло. Обманув *Кар ими*, мальчик сбрасывает с дерева сверло, которое смертельно её ранит. Мальчик разводит костёр *Төрэм тывэм, мўв тывэм вөн тўт щи айэс* ‘Большой костёр до неба достающий, до земли достающий разжёт’, и сжигает Бабу-ягу. В хантыйском мировоззрении огню приписывали очистительную, защитную, преобразующую и карающую силу.

Догорающая на костре *Кар ими* едва успевает произнести магическое заклинание: *Иллы питты хойэмлам хўмэлхайа йуваты. Нухлы майнты султэмлам пелнайа йуваты, сырты войа йуваты!*

‘Вниз упавшие искры пусть большими букашками станут. Вверх ушедшие искры пусть комарами станут, мухами пусть станут!’.

В хантыйских сказках от отрицательного персонажа избавляются с помощью сожжения. Огонь в хантыйской картине мира нёс огромную очистительную силу. Все важные обрядовые действия совершались с помощью огня.

С глубокой древности обряды являются неотъемлемой частью народной культуры и сопровождают большинство важных моментов в жизни человека. Изначально с помощью обрядов люди налаживали отношения с высшими силами. Верили, что от соблюдения обычая зависит жизнь рода: будет ли урожай богатым, а охота – удачной. Поэтому в обрядах нет ничего случайного: они строго определяли, как себя вести, что надевать, петь и ставить на стол.

Сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление с обрядами получают своё генетическое объяснение.

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. Няврем пуртэт: Хантыйский детский фольклор / сост., предисл. и примеч. С. Д. Дядюн. – Екатеринбург: Баско, 2008. – 60 с.
3. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Режим доступа: <https://lit.wikireading.ru/42854> (дата обращения: 24.12.2023).

Юмор в хантыйских быличках

Ерныхова Ольга Даниловна

начальник Фольклорного центра,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье рассмотрена смеховая культура в быличках казымских хантов, предпринимается попытка выявления способов и приёмов сатирического изображения в фольклорных произведениях. На сегодняшний день о фольклористике хантов нет обобщающей работы, посвящённой вопросам генезиса жанра сатиры, юмора, его функционирования и взаимодействия с другими жанрами фольклора.

Ключевые слова: смеховая культура, сказочная и несказочная проза, комичное.

Устное народное творчество хантов богато разными видами и оттенками комического, которое адекватно отражается в его жанрах. Однако необходимо признать, что хантыйский юмор отличается от юмора других народов, он имеет свои особенности, свои выразительные средства, и всё это создаёт национально окрашенный юмор. Новизна исследования заключается в том, что впервые предпринимается попытка обобщения и раскрытия особенностей комического в несказочной прозе, и в быличках. Юмор в хантыйских сказках о животных был рассмотрен Г. Б. Новьюховой [1]. По её утверждению, юмор наиболее присущ хантыйским сказкам о животных. Нам же представляется, что юмор и сатира также присутствуют в бытовых хантыйских сказках и быличках.

Сатирическое изображение используется во многих произведениях хантыйского фольклора: в загадках, поговорках, юмористических сценках. Но наиболее отчётливо оно проявляется в сказках и быличках. Понимание истоков смеха в фольклоре помогает уловить истинный смысл некоторых сюжетов и деталей в произведениях. Смеху приписывалась роль не только повышения жизненных сил, но и пробуждения их в буквальном смысле. Особенно много шуток и смеха в юмористических сценках, которые исполнялись на обрядовом празднике хантов – медвежьих игрищах.

В одной из бытовых хантыйских сказок «Налимья печень» или «Налим» старик расправляется с любовником жены самым

неожиданным способом. Добыв налима, он приносил весь улов своей жене. Но самая вкусная часть – печень – всё время исчезала из ухи. Жена только лишь отвечала, что печёнка просто растворилась. В один из дней он услышал шум, который доносился из кожаного мешка с рукоделием. Обнаружив в мешке мужчину, он ничего не сказал своей жене. При переезде на другое стойбище он столкнул мешок с мужиком с лодки, избавившись таким образом от иждивенца [2, с. 52–55; 3, с. 203–205]. Сказка высмеивает человеческие пороки, такие как жадность, лживость, хитрость.

Сказки наиболее архаичны, в них в большей степени можно встретить сюжеты, берущие своё начало в народной мифологии. Но, как отмечают исследователи, сатирические, бытовые сказки и сюжетикой, и образностью также обязаны народным игрищам, народному театру. Так, постепенно сказки бытовые начали осуждать уродливые явления жизни, подвергая их осмеянию. Наиболее характерными для народной сказочной сатиры являются две группы сказок: а) сказки, отражающие социальные антагонистические противоречия; б) сказки, осмеивающие недостатки в народном быту. Сказки первой группы – социально-бытовые – являются наиболее острыми по своему идейному содержанию.

Одним из выраженных сатирических явлений в быличках являются сюжеты, связанные с поспешным браком, причём как со стороны людей, так и стороны лесных духов. Комическое здесь выражено несколько в завуалированной форме, но в этих фольклорных произведениях оно явно присутствует.

В быличке «Одинокое селения молодая Моц не» главной героиней является молодая женщина Моц [4, с. 22–23]. В один из дней она, выйдя на берег реки и увидев лодку, бросилась в дом, чтобы нарядиться в красивые одежды. Однако лодка мимо прошла, не причалив к берегу. В следующий раз Моц не, приметив следующую лодку, начала молиться, чтобы в ней приехал мужчина, который бы сразу взял её замуж. Лодка к берегу пристала, и она спешно, не посмотрев на гребца, села в лодку. Когда уже отчалили от берега, она, наконец, взглянула на мужчину. Вместо молодого мужчины её взору предстал седой и беззубый старец. Так и стала жить со стариком, оплакивая свою судьбу. Посыл фольклорного произведения таков: спешное и необдуманное замужество чревато

сломанной судьбой и слезами, которые можно было «собрать в берестяную тарелочку или чашечку». Это последнее дополнение очень ярко демонстрирует комичность ситуации с девушкой. Чтобы поднять смех до уровня сатирического, народ использует гиперболы – «чашечка слёз была выплакана». В этом произведении высмеивается торопливость в принятии важного решения.

Опрометчивый увод пожилых женщин лесными духами в качестве потенциальных жён также имеет место в хантыйских быличках. Как-то раз в одной семье женщина, собирая ягоды, потерялась в лесу. Через десять дней сама из леса вернулась. Рассказала, что увели её к себе лесные божества. Однако, из-за того, что она стара и не может больше детей рожать, её вернули обратно в деревню [5, с. 102–105]. В рассказе высмеивается поспешность в принятии важного решения лесными духами, возврат лесными божествами пожилой женщины выглядит в быличке комичным.

В одной из быличек, связанной с неуважительным отношением к хантыйским божествам, есть сюжет, который можно отнести к сатире (сам рассказчик определяют такой жанр, как шуточное предание – ньях путэр). Мужчина, который славился своим передразниванием всего, что увидит, отправился на охотничий промысел. Перед тем, как приступить к трапезе, он пренебрежительно поставил угощение духам: «Ну, что, – говорит, – духи, ешьте!». Вернувшись через некоторое время со словами: «Алпа лөңхлэм лесэт!» ‘Наверняка, духи поели!’ мужчина обнаруживает пустую тарелку с носом. Рассказчик поясняет, что еда была съедена носом, причём не объясняется, чей это был нос. В фольклорный текст вводится логически бессмысленный момент – алогизм, связанный обычно с установкой на комическое. В данном случае это нос, съевший всю еду. Предание завершается смехом и гневными словами о том, что мужчина отнёсся с явным неуважением к хантыйским божествам. Он как-бы подтрунивает над верованиями и вековыми традициями, которые соблюдались его предками.

Следующая быличка гласит, что при попытке поставить угощение божествам произошёл несколько иной случай. Мужчина выставил угощение и обратился мысленно ко всем божествам. После этого он вышел из избушки на некоторое время, и, вернувшись, обнаружил, что одного кусочка хлеба не хватает. Мужичок от страха похолодел, ведь божества насыщаются только лишь

паром от еды, но не едой. А исчезнувший кусок – не иначе как проделки лесных духов, которые могут нанести вред. Взгляд его упал на маленького мышонка, который доедал хлеб. Мужик залился смехом, решив, что это был просто сигнал от хантыйских божеств, в своей молитве он не обратился к Хинь ики, который может принимать образ мыши. В данной быличке рассказчик высмеивает, прежде всего, себя, за поспешное суждение, однако, его смех добродушен, он носит дидактический характер.

Следующая быличка связана с нарушением запрета говорить непочтительно о медведе. По представлениям хантов, медведь всегда слышит, все слова и, если обидится, обязательно найдёт способ наказать. Мужчина же всегда говорил о вероятной встрече с медведем с иронией и бравадой, добавляя при этом, что всегда хотел бы видеть пляску зверя. В один из дней на запоре через ручей он обнаружил хозяина леса. Животное стояло по другую сторону ручья и наблюдало за человеком. Мужчина очень испугался и растерялся, вспомнив свои бахвальства в рассказах о медведе. Неожиданно животное начало танцевать и выделывать такие коленца, что человек диву дался. Закончив танец и акробатическое представление, медведь юркнул в чащу леса. Мужчина был очень напуган и после этого случая никогда не затевал разговоров о встрече с медведем. В этой быличке также происходит введение в текст алогизма – логически бессмысленного момента, ведь животное не умеет танцевать.

Таким образом, необходимо отметить, что анализ языковых средств, участвующих в реализации комического, обнаруживает использование для этой цели гиперболы, выражающей преднамеренное увеличение каких-либо свойств, какими в реальности люди не обладают. Также используются алогизмы – логически бессмысленные моменты, которые передают комичность. В данных фольклорных произведениях используются в полной мере языковые средства реализации юмора.

Литература

1. Новьюхова Г. Б. Юмор в хантыйских сказках о животных // Балтийский гуманитарный журнал. – 2018. – Т. 7. – № 2 (23). – С. 134–136.
2. Сказки Иныревой Екатерины Григорьевны / сост. С. Д. Дядюн. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2016. – 88 с.
3. Лукина Н. В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
4. Найң мув, вэртаң мув моньцат. Сказки божественной земли / сост. Т. С. Себурова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2009. – 88 с.
5. Земля Кошачьего Локотка. Кань Кунш Олјәң / сост. Т. А. Молданов. – Томск: изд-во Том. ун-та, 2003. – 230 с.

Личные песни хантыйского рода Йурэн хө

Каксина Евдокия Даниловна

старший научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Белоярский, ХМАО-Югра

Аннотация. Данная работа посвящена актуальной на сегодняшний день теме исторического самоназвания хантыйского рода, ведущего своё происхождение от общего предка Йурэн хө, носителей фамилии «Ерныхов». В статье, на основе анализа текстов личных песен, рассматривается, на какие группы подразделяются представители данной фамилии. Материалом для статьи послужили полевые материалы автора, собранные в поселениях бассейна р. Казым, использованы аудиозаписи из фольклорного архива Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, записанные венгерским исследователем культуры обских угров Е. А. Шмидт, научные работы исследователей этнографии обских угров.

Ключевые слова: род Йурэн хө, Ерныхов, ханты, личные песни.

Казымские ханты проживают на территории Белоярского района, который расположен в северной части Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, на правобережье меридионального отрезка реки Оби. Согласно поверьям хантов, всех людей на земле создал Великий Төрум (Бог) и Великая богиня Калтащ. Чтобы выжить человеку на Земле, Төрум создал растительный мир, зверей, птиц. И в этом пространстве человек, безусловно, является одним из существ, наделённых высшим разумом, и способным объединяться в род, племя или общину для ведения общей хозяйственной деятельности.

У каждого человека есть род, который включает в себя фамильные ветви. У народа ханты род ведётся по отцовской линии. Существует такое выражение: *Йиук омсэм, мўв омсантэм вўш эвэлт хйннехө сауэнмэм опрац джерэ эвалтарэл-моьщэл йэлыщи төлэ* букв.: ‘с той эпохи, когда появилась Земля, когда появилась вода, человек своё происхождение (букв.: песни-легенды) ведёт по отцовской линии, т. е. от кого произошёл’.

Родовой строй народа ханты, с точки зрения этнографических сведений, представлен во многих работах учёных. Например, В. Н. Чернецов отмечает: «Все племена обских угров (ханты и

манси) делятся на две фратрии: Мощ и Пор, состоявшие каждая из нескольких родов» [1, с. 36]. В. Штейниц в своих исследованиях пишет: «Наряду с официальными именами каждый остяк (ханты) имеет национальное остяцкое имя, своё родовое имя» [2]. Т. В. Волдина рассматривает характеристику рода с позиции духовной культуры, в контексте представлений о душе и её реинкарнации [3]. Наиболее подробные сведения об этнографических самоназваниях хантыйских родов бассейна реки Казым даются в работе С. С. Успенской [4]. На основе материалов преданий и легенд Т. Р. Пятникова исследовала названия родов хантов Полноватского Приобья [5].

В данной статье, на основе полевых материалов, предпринята попытка раскрыть происхождение самоназвания хантыйского рода *Йурэн хө* (букв.: Ненецкий мужчина), носителей фамилии «Ерныхов». На материале текстов личных песен рассмотрим, на какие группы подразделяется род Ерныховых на территории бассейна реки Казым.

По информации представителей старшего поколения, носители фамилии Ерныховых подразделяются на два крупных рода: *Амп сук йурнэт* ‘Люди ненецкого рода собачьей шкуры’, проживающие по бассейну реки Казым и её притокам; *Ньөрэм йухан йурнэт* ‘Люди ненецкого рода с реки Нёрум юган’. Считается, что они ведут своё происхождение от общего предка-родоначальника из ненецкого рода *Йурэн хө* (букв.: Ненецкий мужчина).

В народной памяти существует несколько вариантов происхождения хантыйского рода *Йурэнхө*. Приведём одну из версий, записанную Т. Н. Дмитриевой: «Ненцы жили. Ехали два ханта, заехали к ненцам в чум погреться. Вдруг видят, из-за печки, из-под бересты, где посуда, выходит мальчик. Никто [из ненцев] на него не смотрел. Ханты спрашивают: “Что это за мальчик? – Это сирота, взяли его, чтобы он в тундре не пропал”. Они стали просить, чтобы его отдали, у них своих детей не было. Просто так нельзя у хантов отдавать, надо что-то дать взамен. Они дали две шкуры, что-то ещё. От этого мальчика и пошли Ерныховы» [6, с. 29]. Мальчишка вырос, женился, было у него семь сыновей, и оттуда пошёл род *Йурэн хө*.

Как отмечает С. Д. Дядюн: «образ сироты наречётся как *Найлы өхэл, вөртлы өхэл талманхө* ‘Мужчина, ведущий нарты без боги-

ни, ведущий нарты без бога'. На основании этого автор делает вывод, что «Если ребёнка по какой-либо причине забирали на воспитание другая семья, то родовых семейных духов-покровителей, которые доставались ребёнку в наследство, не брали в новую семью. Таким образом, мы имеем основания, рассматривать сироту как социально и ритуально ущербное лицо» [7, с. 59]. В личных песнях образ сироты именуется как *Йивлы ыаь пул лавэнтэм хө, йслы ыаь пул лавэнтэм хө, / Рөт олэу хулца кйнишэм?* 'Без отца поедавший кусочки хлеба, без матери поедавший кусочки хлеба, / Откуда мне искать свой род?'

Приведём фрагмент из текста песни, где упоминается самоназвание рода *Йурэн хө*. Песня исполнена Т. Т. Тебетевой, запись из архива Евы Шмидт:

<i>Йурэн хө, Йурэн хө икилэ ар арылэм.</i>	Ерныхов мужчина, Ерныхов мужчина песню пою.
<i>Ма сыры хопты икийсем,</i>	Мой передовой олень-бык,
<i>Сэврэм йөш хөр хөн кйнишэ,</i>	Он не ищет готовой прорубленной просеки,
<i>Хйр йөш хөр хөн кйнишэ.</i>	Просторной готовой дороги не ищет.
<i>Оңэтлэлэн вөлэктал, вөлэктал,</i>	Рогами пробивая, пробивая,
<i>Оңэтлэлны щи сйртал, сйрталө.</i>	Рогами проводя, проводя.
<i>Йөш хөрэл хөрэтлэллэ, верлэллэ.</i>	Дорогу сам себе пробивает, пробивает.
<i>Йуран хө, Йуран хө икилэ ар арылэм.</i>	Ерныхов мужчина, Ерныхов мужчина песню пою.
<i>Ма Төрэм вөлты ар хйтлысьем,</i>	Я прожил многие дни, данные мне Богом,
<i>Мир эвэлт хөн кйнлэм, иыщэслэм,</i>	От людей ничего не спрашивал, не искал,
<i>Ма вөлты нумсемна щи ларпитлэм...</i>	Я сам строил свою жизнь...

В следующей песне, исполненной Т. Ф. Ерныховой, название фамилии поётся без лексемы *хө*:

<i>Хөлэм йурныйсем омсылэм,</i>	Тремя ненецкими мужчинами построенный
<i>Ощолэңкөрт хйрына,</i>	На площади селения «Осетные»,
<i>Кйтыйэн павэрт олтам вөн хотыйсем.</i>	Двумя соединёнными брёвнами, большой дом=мой.

<i>Ныклы мӓнты ар хӓйна,</i>	В сторону севера едущие многие мужчины,
<i>Вутлы мӓнты ар неуна,</i>	В сторону юга едущие многие женщины,
<i>Ӓл ат арталыйӓлты...</i>	Пусть просто присматриваются...

Слова текста песни, исполненной Аксиной Григорьевной, отличаются тем, что к названию рода Ерныховых добавляется название гидронима реки. Данная песня относится к роду *Нӓрӓм йухан йурнӓт* ‘Люди ненецкого рода из реки Нӓрум юган’.

<i>Нӓрӓм йухан Йӓрӓн хӓ йох тилыйӓм,</i>	Супруг Ерныхов=мой из ненецкого рода с реки Нӓрумюган,
<i>Лӓв кирыйийӓлмӓл, кирыйийӓлмӓл,</i>	Он мне запрягал, запрягал,
<i>Ӓхӓл тӓл хӓлӓм хӓнишӓн ай хопты...</i>	Трёх пёстрых оленей на упряжку...
<i>Нӓрӓм йухан Йӓрӓн йохӓт, Йӓрӓн йох,</i>	С реки Нӓрумюган мужчины Ерныховы из ненецкого рода, Ерныховы,
<i>Вӓт хотти кӓртыйӓ на тӓймӓл...</i>	Пять домов в селении ещё имеют...

Следующая личная песня Ерныховой Анны Дмитриевны (1933 г. р.), она является дочерью мужчины Ерныхова из рода *Лыти йуран йох* (букв.: мохнатый, ненец, народ) – ненецкий род Мохнатой собаки. Согласно устным сообщениям информантов, взамен ханты отдали ненцам оленегонную собаку. В то время хорошая пастушья собака равнялась цене одного оленя.

Потомки данного рода по сей день проживают в с. Б. Атлым Октябрьского района, где в прошлом жили их предки.

<i>Лӓл Йӓрӓн хӓ йох лӓл эви,</i>	[Я] низкорослого мужчины из ненецкого рода невысокая дочь,
<i>Лыти Йӓрӓн хӓ йох ай эви.</i>	[Я] младшая дочь мужчины из ненецкого рода Мохнатой собаки.
<i>Хиш пӓхӓр нуви кӓртӓмна,</i>	Песчаного острова в светлом селении,
<i>Сӓй пӓхӓр нуви кӓртӓмӓн</i>	Светлого песка острова в светлом селении
<i>Щи шӓшийийӓлтӓм.</i>	Я ведь прохаживаюсь.
<i>Лӓл Йӓрӓн хӓ йох лӓл эви,</i>	[Я] низкорослого мужчины из ненецкого рода невысокая дочь,
<i>Тӓм, тӓм, тӓм.</i>	Вот [она], вот [она], вот.

<i>Лыти Йурэн хө йох ай эви,</i>	[Я] мужчины из ненецкого рода Мохнатой собаки младшая дочь,
<i>Тйм, тйм, тйм.</i>	Вот [она], вот [она], вот [я].

Одним из ярких представителей рода *Йурэн хө*, носителем данной фамилии на Казыме был Никита Иванович Ерныхов. Его полная автобиография приводится в статье О. Д. Ерныховой [8]. По воспоминаниям людей старшего поколения, в народе его называли *Йурэн хө Михай ики* ‘Ненецкого рода Михай мужчина’. Народный мастер Аксинья Григорьевна Ерныхова (1936 г. р.) хорошо помнит дедушку *Михай ики*. С её слов, он был умный, общительный, очень строгий, в то же время отличался гостеприимным, часто приезжали к ним гости с разных стойбищ, деревень. Она помнит, как в то время люди говорили: «*Йуран хө Михай икийэн, пухэла пунэм хув нумэс тайты хө. Рүц нумэса кярэмэл ки, рүц нумэс төты төс. Моңыц моңыцты ки омэсэл, моңыцэл ал ши хөхлэптэлэ. Вой арэт арыты ки лөль, хөлэнтты хөйэн, омэсты лотэла щиви ши шөйлэл. Лэваса нэмэлт хуйатэн лүв йаснэл шөпа йнт вүншлэ, щимэц тарэм ики вөс*» ‘Ерныхов Михай, человек постоянно мыслящий (букв.: внутрь себя положил длинные мысли). В сторону русского народа повернёт, по-русски будет мыслить. Если начнёт сказки рассказывать, сказка так и льётся из его уст. Если священные песни запоёт, где сидишь, туда и провалишься. В то же время, он был очень строгим наставником, его слову никто не перечил’.

Ханты до тридцатых годов прошлого столетия не имели образования, были бесписьменным народом. Лишь только в 1930-е гг. появились письменность, первые школы, первые ученики. Дети Никиты Ивановича были одними из первых, получивших образование. О. Д. Ерныхова в своей статье пишет: «Никита Иванович активно помогал руководству культбазы при проведении различных мероприятий: собирал учеников в школу и т. д. Никогда не препятствовал учёбе своих детей, благодаря этому все дети Н. И. Ерныхова (Алексей, Анастасия, Данил, Анна, Пелагея, Иосиф) получили достойное для тех времён образование» [8, с. 186]. Впоследствии они стали записывать хантыйский фольклор, причём фиксировать его приходилось, как описывает О. Д. Ерныхова, «в блокнотах, ученических тетрадях, а также и просто на обёрточной бумаге» [8, с. 186].

В фольклорном архиве Обско-угорского института прикладных исследований и разработок хранится запись песни Е. В. Молдановой, зафиксированной Евой Шмидт, автором которой является Ульяна Афанасьевна (Обатина) Ерныхова. Героиня поёт о своих детях, что они все закончили школьную программу, были комсомольцами, разъехались, получили достойное образование. Приведём фрагменты из песни:

<i>Ай моторка муй турылэн,</i>	Маленькая моторная лодка не гуди ты,
<i>Ай моторка муй мърылэн,</i>	Маленькая моторная лодка не шуми ты,
<i>Ма Хӓнты-Маньци ай эвийем</i>	Мою младшую дочку [из города] Ханты-Мансийска
<i>Тыви хөн төлэн, муй мърылэн.</i>	Ты сюда не привезёшь, не гуди.
<i>Ма комсамолы хөлэм пухийем,</i>	Мои три сыночка-комсомольцев,
<i>Хөлэм мұв сұна мӓнмэллүйэ.</i>	Они в три уголка земли разъехались.
<i>Комсамолы хөлэм эвийем</i>	Мои три дочери-комсомолки
<i>Хөлэм мұв сұна мӓнмэллүйэ.</i>	И они в три уголка земли разъехались.

В одной песне она поёт о своём сыне Даниле, как и другие её дети, он поехал учиться в город Ханты-Мансийск. Песня была исполнена Е. К. Тоголмазовой (запись Т. Р. Пятниковой во время командировки на стойбище Эхат юган).

<i>Микай ики ай Танила,</i>	Микая мужчины молодой [сын] Данила,
<i>Микай ики вөн пухийем,</i>	Старший наш сын с супругом Микая, Микая мужчины старший сынок,
<i>Микай ики олјән пухийем.</i>	Микая мужа первый ребёнок. Микая мужчины первый ребёнок.
<i>Өухийән ньӓлти ин ай катәр</i>	На маленьком катере со смолянистым носом
<i>Ин лұв ле тўвэм ин пурайны</i>	Когда его увозили на нём
<i>Хӓнты-Маӓци ин вөн воша,</i>	В Ханты-Мансийский большой город,
<i>Ин лұв мӓнмај ин пурайны,</i>	Когда он уезжал из дому,

<i>Амһа йухан ин хөнәнна</i>	На берегу у реки Амня
<i>Хөлдэман ци хэйцэжэмэ маййэ,</i>	Со слезами осталась тогда я,
<i>Йэсэманэ хэйцэжэмэ маййэ.</i>	Осталась плача там я.
<i>Щирэн ма нэмасэ ин ийэжэмэ</i>	Тогда я думала о том,
<i>Микай ики вөн пухийэмэ</i>	Микая мужчины старший сын
<i>Лүв хөн мэй йухтыжаталжайэ,</i>	Когда же он вернётся,
<i>Сора хөн мэй йухтыйэ ин ийэжэтайэ?</i>	Не скоро он придет домой?
<i>Ин тум, хэнты йух- тамтыйэжэмаййэ.</i>	Не заметила, как выучился и приехал домой.

Итак, анализ фольклорных материалов, текстов личных песен, сообщений информантов показывает, что хантыйский род *Йурэн хө* (носителей фамилии Ерныхов), берёт своё начало от мальчика сироты из ненецкого рода. Общее историческое родовое наименование *Йурэн хө йох* (букв.: ненецкого мужчины народ). В текстах личных песен отмечается, что род предка-родоначальника *Йурэн хө* подразделяется на несколько мелких родов: *Йуран йох* ‘Ненецкий народ’, *Лыти йуран йох* ‘ненецкий род мохнатой собаки’ (букв.: мохнатый, ненец, народ), *Нөрэм йухан йуран йох* ‘Люди ненецкого рода с реки Нёрум юган’.

Никита Иванович Ерныхов был одним из ярких представителей этого рода. Он воспитал в своих детях любовь к родному языку, культуре, обычаям. Его дети внесли неоценимый вклад в сохранение хантыйского фольклора. На сегодняшний день его внучки В. Н. Соловар, О. Д. Ерныхова, С. Д. Дядюн занимаются исследованием хантыйского языка и устного народного творчества. Они стремятся сохранить традиционную культуру, язык народа ханты.

Литература

1. Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография. – 1939. – № 2. – С. 20–42.
2. Штейниц В. Тотемизм у остяков Сибири / пер. с нем. Н. В. Лукиной. – Режим доступа: <http://hmao.kaisa.ru/object/1808927269?IC=ru> (дата обращения: 02.12.2022).
3. Волдина Т. В. Род у северных хантов и манси в духовном измерении // Современная финно-угорская филология: теория и практика: Материалы Всероссийской научно-практической конференции XIV Югорские

- чтения (20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск; Ижевск: Принт-2, 2016. – С. 233–247.
4. Успенская С. С. Этническая идентификация народа ханты в фольклоре и традиционных представлениях // Вестник Томского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2007. – Вып. № 3 (66). – С. 155–161.
 5. Пятникова Т. Р. Предания и легенды о происхождении названий родов хантов Полноватского Приобья // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Гуманитарные науки. – 2021. – № 02. – С. 36–40.
 6. Дмитриева Т. Н. Проблемы изучения антропонимии обских угров // Вестник угроведения. – 2013. – № 3 (14). – С. 29–30.
 7. Дядюн С. Д. Образ сироты в фольклорной картине мира народа ханты // Вестник угроведения. – 2017. – № 1 (28). – С. 58–64.
 8. Ерныхова О. Д. Вклад семьи Никиты Ивановича Ерныхова в сбор и фиксацию хантыйского фольклора // Филологический аспект. – 2019. – № 11 (55). – С. 185–190.

Отражение судьбы исполнителя хантыйского фольклора Натальи Егоровны Тарлиной в личных песнях

Каксина Евдокия Даниловна

старший научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

г. Белоярский, ХМАО-Югра

Аннотация. Данная статья посвящена описанию представления о жизни и судьбе хранительницы исторической памяти народа и талантливой исполнительнице хантыйского фольклора – Н. Е. Тарлиной (Вагатовой). Наталья Егоровна является знатоком традиционных обрядов почитания семейных духов-покровителей и поклонения божествам высшего ранга.

Ключевые слова: хантыйский фольклор, исполнитель, носитель фольклора, ханты, личные песни, обряд.

Каждый народ имеет свой уклад жизни, ценности, богатую национальную культуру, фольклор, традиции и обычаи своих предков. Фольклор живёт только в памяти людей и передаётся в живом исполнении от поколения к поколению. И, в первую очередь, это огромная заслуга замечательных, талантливых людей, хранителей исторической памяти народа, которые соблюдая традиции и обычаи своих предков, и непременно передают их подрастающему поколению.

Одной из таких хранительниц исторической памяти, исполнителем хантыйского фольклора является Наталья Егоровна Тарлина. Она в совершенстве владеет хантыйским языком, хранит и передаёт подрастающему поколению семейные предания, песни своих родственников. Её творчество и талант вносят неоценимый вклад в фольклорное наследие народа ханты.

Цель статьи – рассмотреть жизнь и творческий путь носителя хантыйского фольклора, хранительницы исторической памяти народа Натальи Егоровны Тарлиной (Вагатовой). Источником для статьи послужили фольклорные материалы автора, аудиозаписи, зафиксированные в период работы в Белоярском филиале Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, воспоминания Натальи Егоровны Тарлиной.

В научной литературе автобиографические сведения о выдающихся представителях народа ханты изложены в трудах

О. Д. Ерныховой [1; 2; 3], Р. М. Потпот [4], Е. Д. Каксиной, В. Д. Гатченко [5] и др.

Наталья Егоровна Тарлина (Вагатова) родилась 10 декабря 1956 года в д. Юильск. Родители её, отец – Вагатов Егор Николаевич, мать Вагатова (Каксина) Екатерина Яковлевна вели традиционный образ жизни. Они многие годы работали в оленеводческих бригадах, где пасли стада оленей совхоза «Казымский».

Отец Натальи Егоровны – Егор Николаевич Вагатов, был по натуре шустрым, ловким, не смотря на свой маленький рост. И односельчане о нём шутили: *Пос пау дўват Ай Вакат, дўй пау дўват Ай Вакат* ‘Маленький мужчина Вагатов, ростом с большой палец маленький мужчина Вагатов...’. Он был всегда весёлый, с чувством юмора, об этом говорят следующие слова: «*Мира ўцхўл тэты хө, йөха өмэц тэты хө...*» ‘Людам он радость приносящий мужчина, народу смех приносящий мужчина...’.

Наталья Егоровна – знаток хантыйского фольклора, услышанные ещё в детстве от родителей, бабушки песни, легенды, сказки, предания, она с любовью хранит в своём сердце и по мере возможности, передаёт молодому поколению. Она всех своих детей, родственников призывает к тому, чтобы любили и ценили родной язык, фольклор. Её призыв звучит как: «*Ауки есэм пила шепэм йёсуэв, тухэл лытийна ци тайла. Кашэу йёсэу нўв мосэл нөмты, щирэн йёсэн хурам елтийэн ци вөл*» ‘С молоком матери слова, внутри себя держите. Каждую ветку слова надо знать, и тогда будет жить твой родной язык в тебе’.

В традиционной культуре народа ханты, история жизни и судьбы любого человека раскрывается через тексты личных песен. У Натальи Егоровны девичья фамилия была Вагатова, а в своей личной песне она себя называет *Ай йуран не* (букв.: младшая дочь из ненецкого рода). Если раскрыть данную тематику, стоит отметить, что корни Натальи Егоровны идут из старинного рода *Йурэн йох* (букв.: из ненецкого рода), носителей фамилии Ерныхов.

Представители фамилии Ерныховых проживали по р. Амня. Вначале весь семейный род жил на одном стойбище. Но однажды братья, поссорившись между собой, разъехались. Один из них женился, и уехал на самые верховья р. Амня, обосновался там. Каждую зиму ездил на сезонную охоту. Как-то по весне, вернувшись на стойбище, обнаружил свою избу пустой. Все дороги

заметены снегом, жены его нет и следов нет. Не знал, где её искать, так и потерял. Оказывается, пока он был на охотничьих местах, приезжал молодой мужчина с реки Назым, и насильно украл женщину. После в новой семье, у неё родился мальчик, получив фамилию отчима, Вагатов.

В старину ханты строго придерживались традиционных норм поведения в обществе. Существует поверье, по которому нельзя молодых девушек надолго оставлять одних на стойбище, их могут лесные существа украсть, взять насильно в жёны. В приведённом примере описывается подобный случай, когда молодой мужчина украл чужую жену, воспользовавшись её незащищённостью.

Из воспоминаний Натальи Егоровны узнали, что её бабушка по отцовской линии часто пела песню, в которой обращаясь к мужу, упрекая его в том, что он её украл:

<i>Мосэм йухан икилэнүки,</i>	Мужичок из реки Назым,
<i>Вагат икилэнүки вөсән күш.</i>	Вагатов мужичок ты был.
<i>Ампэн лэтэм ай йуран хө йәм хот эвэйт</i>	Из хорошего дома маленького ненецкого мужчины, купленного за собаку
<i>Муяа мәнэтты долмилэмэн?</i>	Почему меня ты украл?
<i>Хөлэм йау Йурнем хулта төслан, хута вөллэт?</i>	Тридцать мужчин [из рода] Ерныховых, куда ты их дел, где они теперь?
<i>Ма вөн Таһија пухийем</i>	Мой старший сынок Данила
<i>Сйамэл-мухлалэн ай йуран хө ...</i>	Сердцем-печенью он маленький ненецкий мужчина...

В данной песне отражены конфликтные отношения автора песни и её супруга. Из текста видно, что она очень переживает за своего старшего сына Данила, который родился и вырос в семье отчима, ему была дана фамилия Вагатов. Будучи взрослым, Данил Вагатов (прадед Натальи Егоровны) переехал на территорию бассейна реки Казым, и местные жители называли его *Мосэм Таһија* (букв.: Данила из Назыма).

В народной памяти существует несколько вариантов легенд о

происхождении фамилии Ерныхов. По воспоминаниям Натальи Егоровны, которая слышала эту историю от своей бабушки по отцовской линии, когда-то, мужчина ханты ехал на оленях на свои сезонные охотничьи места. Стемнело. Рядом оказалось стойбище оленеводов-кочевников, это были лесные ненцы. Остался у них ночевать. Был там мальчишка-сирота, исхудавший, больной. Его спальное место (кусок оленьей шкуры, солома) находилось у входа чума, где обычно отдыхают пастушьи собаки. Ел он только то, что оставалось после всех. Хорошей еды ему не давали. Жалко стало мужчине ребёнка, и он попросил отдать его ему. Они согласились, но взамен попросили его собаку. Мужчина ханты говорит: «Моя собака охотничья, вряд ли она будет пасти ваших оленей?» А ненцы ответили: «У собаки длинная мягкая шерсть, если что, то шкура её пойдёт на чижи». Мужчина ханты согласился на такой обмен. Оказалось, что у мальчика нет ни верхней тёплой одежды, ни обуви. Мужчина завернул ребёнка в меховой гусь, усадил на нарты и увёз с собой. Мальчик-сирота вырос в приёмной семье. Когда он повзрослел, приёмный отец дал ему имя *Амп сух йурэн хө* (букв.: собака, шкура, ненецкий мужчина). В будущем юноша женился, родились сыновья и так продолжился его род. Таким образом, появилась самоназвание хантыйского рода – *Амп сух йурэн йох* ‘Народ рода ненцев, которого обменяли на собачью шкуру’.

Всё детство маленькой Наташи прошло среди оленеводов. В то время в совхозе «Казымский» числилось 17 бригад, её родители работали в «десятой» бригаде. Когда маленькой Наташе ещё и не было семи лет, отдали в нулевой класс школы д. Юильск. Первым учителем была Полина Никитична Ерныхова. Она их учила полгода, затем по состоянию здоровья, уехала. Их класс передали Максиму Тимофеевичу Молданову. Он учил их до третьего класса.

В то время в деревне Юильск в одном здании при школе был и интернат, где жили дети оленеводов, в том числе и маленькая Наташа. Воспитателем был Сергей Яковлевич Волдин.

С четвёртого по восьмой класс училась в казымской школе-интернате с. Казым, так как в деревне Юильск школа была начальной. По окончании учёбы началась трудовая деятельность, Наталья Егоровна пошла работать на звероферму звероводом. В то время в д. Юильск была артель, преобразованная затем в совхоз «Казымский». В деревне были почта, школа, сельская баня, пекарня, клуб

с кинобудкой, где показывали кино, был коровник, конюшня и даже была звероферма, где выращивали чёрно-бурых лисиц.

В 1975 г. Наталья Егоровна вышла замуж за Тарлина Владимира Даниловича, уехала в оленеводческую бригаду. На женские плечи чумработницы выпало немало работ: надо укрытие для чума смастерить, одежду сшить для каждого члена семьи нарядную и красивую. Но для Натальи Егоровны это дело было привычным, она выросла в семье оленевода, с детства освоила всю технологию мастерства по шитью национальной одежды и утвари.

Супруг Натальи Егоровны, Владимир Данилович в семье был старшим сыном. В личной песне Наталья Егоровна сложила следующие строки о нём:

<i>Йӕртӕн Тарлын ики тилыйӕм,</i>	[Из] Девяти Тарлиных [он] мой миленький,
<i>Йӕртӕн Тарлын вон пухийӕм,</i>	[Из] Девяти Тарлиных он старший сын,
<i>Пӕдатӕлӕн-кӕрӕц ци вӕлман,</i>	Плечистый-высокий ты был,
<i>Тарлын ики тилыйӕм...</i>	Тарлин, супруг мой милый...

Супруги Тарлины, работая в оленеводческой бригаде, кочевали по бескрайним просторам тундры *Вурна ньӕрӕм*, в окрестностях Сургутского района. Всех четверых детей вырастили в чуме. Об этом героиня сложила следующие напевы:

<i>Йӕнкӕт-мӕвӕт йӕнхмемийӕ,</i>	Много вод-земель объехали,
<i>Йӕшӕк ай Тарлын, тынӕн тилыйӕм,</i>	Дорогой мужчина Тарлин, драгоценный мой супруг,
<i>Тилыйӕм тила йӕнхилӕм.</i>	С милым моим супругом ездил я.
<i>Вурна ньӕрӕм хӕр йӕм мӕва</i>	По большой просторной тундре <i>Вурна ньӕрӕм</i>
<i>Ай йурӕн не йӕнхмемийӕ.</i>	Молодая женщина из ненецкого рода ездил я.
<i>Хӕлӕм пух аңки йӕнхмемийӕ,</i>	Мать троих сыновей ездил я,
<i>Атӕт эви тӕйи...</i>	Единственную дочь имею...
<i>Потӕм ньӕки лаңкӕм хотна</i>	[В] Холодными нюками покрытом чуме
<i>Нал пушхийӕм ци снӕлӕм.</i>	Четверо сыновей так [я] вырастила.
<i>Йошлӕл йоша йисӕт,</i>	Руки их руками стали,
<i>Кӕрқал кӕра на йувӕл...</i>	Ноги их ногами стали...

Наталья Егоровна всегда делится своими знаниями в области

традиционного фольклора, хранит песни людей старшего поколения. Она хорошо помнит и песню свекрови Дарьи Григорьевны Тарлиной. Делится воспоминанием, что именно свекровь её засватала, и всю жизнь была рядом, разделяла радость, и в трудные моменты в жизни. Приведём песню свекрови:

<i>Ма Йэкөр ики атэрт эвем,</i>	Я Егора мужчины единственная дочь,
<i>Ай Вагат хө вөн эвийём.</i>	Маленького мужчины старшая дочь.
<i>Вөн Волотья пухийём пята</i>	Для старшего сына Володи
<i>Мостап пята ци вохмем.</i>	Нужна была я для засватывания,
<i>Вэлтап пята ци вохсем.</i>	Чтобы они жили, для этого я звала.

Также свекровь всегда была довольна невесткой, которая умела красиво шить, была хорошей хозяйкой в доме, что также отразилось в песне Дарьи Григорьевны¹:

<i>Ма Йэкөр ики атэрт эвем,</i>	Моя с Егором единственная дочь,
<i>Ай Вагат ики вөн эвийём.</i>	Молодого мужчины Вагатова старшая дочь.
<i>Ай Наташка мэнийём,</i>	Молодая Наталья моя невестка,
<i>Сусэм сухэл тэйдылэман,</i>	Оленьи шкуры выдывала,
<i>Йүхэл тэрматыйэлмап,</i>	И дрова заготовливала,
<i>Йицкэл тэрматыйэлмап.</i>	И воду носила.
<i>Ай Наташка мэнийём,</i>	Молодая Наталья моя невестка,
<i>Хэйнап йулэл төс вөлмап,</i>	Красиво узоры нашивала,
<i>Нөйән йулэл төс вөлмап...</i>	И швы её на сукне красивы были ...

Таким образом, можно сделать вывод, с детства Наталья Егоровна освоила шитье традиционной одежды, которому научилась у своих мамы и бабушки по отцовской линии. От людей старшего поколения переняла и традиции исполнения песен, знала рассказы об исторических событиях, о судьбах людей. Она всегда готова дать информацию о судьбах своих земляков, которых она хорошо знает. Сказительница отмечает, что с малых лет всегда тянулась к родной культуре народа ханты, и соблюдала все обычаи своего рода, семьи. Свои знания старается передавать подрастающему поколению.

¹ Песня записана на магнитофонную плёнку автором статьи в 1990-е годы.

Литература

1. Ерныхова О. Д. Жизнь и творческий путь П. И. Сенгепова – сказителя священных песен медвежьего праздника // Современные научные исследования и разработки. – 2018. – № 6 (23). – С. 250–254.
2. Ерныхова О. Д. Деятельность Петра Ефимовича Хатанзеева в деле развития хантыйского языка и фольклористики // История, языки и культура северных народов: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XII Югорские чтения, посвящённой 90-летию со дня рождения доктора филол. н. Е. И. Ромбандеевой. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – С. 60–66.
3. Ерныхова О. Д. К вопросу о создании справочника носителей и исполнителей фольклора обских угров и лесных ненцев // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Матер. дистанц. науч.-практ. конф. XV Югорские чтения. – Ханты-Мансийск: Формат, 2017. – С. 70–79.
4. Потпот Р. М. Творчество исполнителя священных песен медвежьих игрищ Андрея Александровича Ерныхова // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XIX Югорские чтения (1 декабря 2020 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021. – С. 210–213.
5. Каксина Е. Д., Гатченко В. Д. Носитель и исполнитель хантыйского фольклора Е. Н. Тарлина: судьба и творчество ... // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XX Югорские чтения. (1 декабря 2021 года, г. Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – С. 420–427.

Особенности народно-сказочного репертуара исполнителя хантыйского фольклора Г. П. Смолина

Кашлатова Любовь Васильевна

кандидат культурологии,

старший научный сотрудник,

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок
нгт. Берёзово, ХМАО-Югра*

Аннотация. В данной статье речь пойдёт об исполнителе хантыйского фольклора Г. П. Смолине. Он был единственным исполнителем песен из цикла медвежьего праздника на малососьвинской территории. В его исполнении разнообразный фольклорный материал – это сказки, легенды, былички и мифологические представления о возникновении Земли, песни из цикла медвежьих игрищ. Представленный материал может быть полезен фольклористам, этнографам, студентам, школьникам и всем тем, кто интересуется традиционной культурой обско-угорских народов.

Ключевые слова: ар, мощ, жанр, миф, медвежья игрища, призывные песни духов-покровителей.

Исполнитель хантыйского фольклора Григорий Прокопьевич Смолин (1905–1985) родился в 1905 г. в деревне Мулигорт, Октябрьского (Микояновского) района в семье охотника Смолина Прокопия Романовича и его жены Ульяны (фамилия неизвестна). Отец его был родом из поселения Тунзенгорт, а мать уроженка деревни Мулигорт. В возрасте полутора лет потерял родителей. На воспитание его взяла старшая сестра Фёкла Прокопьевна, которая в то время была уже замужем и жила в родной деревне своего отца Тунзенгорт, на хантыйском языке название деревни звучит как *Тунцин курт*. Она располагалась на реке Малая Сосьва. Жители этой территории говорили на мало-сосьвинском говоре среднеобского (шеркальского) диалекта хантыйского языка. Образование Григорий Прокопьевич не имел, говорил в основном на хантыйском языке, но русский понимал, и мог сносно изъясняться на нём.

Жители р. Малая Сосьва были охотниками, поэтому Григорий Прокопьевич к семи годам ведал много об охотничьей науке, понимал повадки собак. С двенадцати лет начал самостоятельно охотиться. Для Г. П. Смолина собака не просто помощник на

охоте, а равноправный партнёр [1, с. 45–46]. Григорий Прокопьевич работал егерем в заповеднике «Малая Сосьва», состоял штатным охотником Шухтунгортского промохототделения. С помощью своих собак он за свою жизнь добыл много пушного зверя, лосей, оленей, восемнадцать медведей.

Григорий Прокопьевич с супругой Марией Ефимовной вырастили девять детей. Он отличался хорошей памятью, сказки, услышанные в детстве, хорошо запоминал. По мнению Н. В. Лукиной «У хантов и манси не было профессиональных исполнителей, но были выдающие сказители и певцы, чаще мужчины» [2, с. 26]. Эти слова точно подходят для Г. П. Смолина. Много сказок он услышал в охотничьих избушках во время охоты. Длинными, зимними вечерами охотники рассказывали друг другу сказки, которые Григорий Прокопьевич запоминал. А дома рассказывал своим детям. Из воспоминаний дочери Ламбиной Надежды Григорьевны: «Он постоянно рассказывал нам сказки. А когда возвращался с охоты, мы знали, что обязательно услышим новую сказку» (записано со слов Н. Г. Ламбиной, 2000 г.).

В молодости с Григорием Прокопьевичем произошёл несчастный случай. Одна из его дочерей – Елена Григорьевна Смирнова – вспоминает: «Гружённые сани, съезжая с горы, перевернулись и проехали ему по ноге. Повредилось сухожилие и одна нога стала короче. Он сильно хромал, из-за чего его не взяли на войну. По этому поводу на призывном пункте во время мобилизации для отправки на фронт произошёл казус. Началась строевая подготовка, отец сильно припадал на правую ногу. Командир всё время окрикивал: “Смолин, не выглядывай!” Думали, что он притворяется. Но врачи разобрались и его комиссовали, отправили домой для работы в тылу» [Устное сообщение Е. Г. Смирновой, с. Полноват, 2021 г.].

В середине 1960-х гг. Григорий Прокопьевич переехал со своей семьёй в п. Полноват Берёзовского района. Там летом 1982 г. его сказки впервые записала Ева Адамовна Шмидт. Кроме сказок она зафиксировала полный индивидуальный репертуар образцовых песен на малососьвинском говоре среднеобского диалекта хантыйского языка, а также песни из цикла медвежьих игрищ. Григорию Прокопьевичу приходилось самому неоднократно добывать этого зверя и проводить втайне от властей медвежьей пляски, на которых

он был постоянным участником и исполнителем песен и танцев. Поэтому в его репертуаре так много мифологических сказаний о сотворении земли, о происхождении медведя и т. д. Григорий Прокопьевич был великолепным рассказчиком, настоящим мастером фольклора. Говорил внятно, громко, его приятно было слушать. При этом Г. П. Смолин пел как на хантыйском, так и на мансийском языках. Весь фольклорный материал, записанный у него, хранится в архивном отделе Фольклорного центра Обско-угорского института прикладных исследований и разработок.

В народно-сказочном репертуаре в исполнении Г. П. Смолина особо выделяются мифологические сказания. Одним из шедевров в его исполнении является сказка «*Миг ховтум мощ*», которая, по мнению автора статьи, редчайший вариант мифа о сотворении мира. Она дословно переводится как ‘Сказка о всплытии, поднятии земли’. Несмотря на то, что в заглавии звучит слово сказка, по жанру данное произведение относится к мифологическим сказаниям, так как отражает самую древнюю эпоху первотворения и занимает особое место в мировоззрении хантов.

Персонажами сказки является вся семья небожителей – это пять детей: Небесный отец *Торум*, две птицы и мифическое животное, но главным действующим лицом и инициатором творения Земли выступает старшая дочь, ставшая впоследствии женским божеством. Этот миф отличается от ранее известных мифов тем, что творцом выступает женское божество, подчёркивается, что именно женщина является устроительницей миропорядка. В обско-угорском фольклоре много намёков на то, что когда-то женщины играли более важную роль в обществе: в параллелизмах, например, в сказках женщина обычно называется первой *имеуын-икенуын уттануын* ‘женщина-мужчина живут’ [3, с. 104, 111].

Участие в творении мира зооморфных существ – ныряющих птиц и мифического зверя говорит о глубокой древности данного сюжета. Исследователь космологических мифов о сотворении мира В. В. Напольских отмечает, что фольклорные источники с участием животных есть у всех северных народов, а также в алтайской и финно-угорской традициях, такие мифы общеизвестны [4, с. 126]. В них отмечена первичность водной стихии, и создание Земли происходит на фоне беспредельной глади моря – это самое древнее время. Нет никакой жизни внизу, лишь сплошное море воды, а

«вода, как заметил А. М. Сагалаев, наиболее ёмкий символ хаоса, который предстоит разъять для того, чтобы упорядочить, превратить в Космос» [5, с. 25].

В финале, несмотря на космогонический текст, главные герои оказываются духами-покровителями определённой территории – это вершина р. Обь, Средняя Обь, вершина р. Казым. По мнению Н. В. Лукиной, «такие топографические увязки могут создать впечатление “историчности” жанра» [2, с. 49].

Данный фольклорный текст является исключительно древним вариантом и отличается от ранее известных мифов. В мифе представлена картина мироустройства, где создателями одновременно являются антропоморфные, орнитоморфные и зооморфные персонажи. А создание Земли, животного и растительного миров, устройства миропорядка, появление особо значимых божеств – происходит по велению женщины – богини *Камтась* [6, с. 230–231].

Кроме вышерассмотренного текста у Григория Прокопьевича записаны другие, например, «Сказка об Имле-Хитлэ». В данной сказке сюжет связан с бабушкой *Имлэ*, и её внучком *Хитлэ*. Внучок живёт у бабушки, которая учит его, как делать лук со стрелами, знакомит ребёнка с названиями животных. *Хитлэ* сначала ходил на охоту возле дома, затем в лес, где встречался с *Менквом*, который в данной сказке оказался доброжелательным по отношению к нему. В центре сюжета сказки – колдовские трюки *Имлэ-Хитлэ*, добывающего себе жену, пушнину, мясо. В конце сказки он возвращается к бабушке, которая на самом деле является богиней *Камтась*.

Проанализировав фольклорные тексты, записанные у Г. П. Смолина, автор пришла к выводу, что «Сказка о Пор нэ и Моц нэ» по жанру относится к мифам и в тоже время к сказкам о двух экзогамных группах обских угров – Пор и Мось. В начале сказки сюжет о сожительстве сестры и брата (мотив инцеста), об этом узнаёт брат и убивает сестру и ребёнка. Из крови *Моц нэ* вырастают красивые цветы, которые съедает медведица. У неё рождаются медвежонок и человеческая девочка. Данная сказка о *Пор нэ* и *Моц нэ*, записанная у Г. П. Смолина, является наиболее полным вариантом.

В традиционной среде при добыче медведя необходимо было проводить медвежьи игрища, где исполнялись песни и танцы.

А Григорий Прокопьевич обладал прекрасным голосом. Песни, исполняемые на медвежьем празднике, разнообразны по сюжету – это мифы и предания о небесном происхождении медведицы/медведя, о спуске их с неба на землю, наказания отца, о пребывании на земле, о низведении зверя (добыче), о медвежьей клятве, путешествии по рекам. К этому же циклу относятся песни духов-покровителей данной территории, а именно реки Малая Сосьва. В его исполнении есть песня *Касум най* ‘Песня о богине казымской территории’, которую, скорее всего, он запомнил и начал исполнять, проживая на Полноватской территории. Поэтому, в репертуаре Г. П. Смолина есть весь цикл песенного жанра *вой ар* ‘звериные песни’.

Григорий Прокопьевич прекрасно играл на музыкальном инструменте *нарс юх* ‘поющее дерево’. На медвежьих игрищах принято было исполнять танцы духов-покровителей, которых приводили на праздник, под сопровождение музыкального наигрыша, при этом исполняли мелодии, характерные для каждого духа. Театрализованные сценки на празднике также сопровождались музыкальными наигрышами.

Несомненно, Григорий Прокопьевич Смолин является одним из выдающихся исполнителей песен из цикла медвежьих игрищ, мифологических сказаний. Он был одарённым человеком, отличался феноменальной памятью. Записанный фольклорный материал исполнителя отражает все особенности устного народного творчества народа ханты, представляет большую ценность для исследователей хантыйского фольклора и ждёт своего часа для публикации.

Литература

1. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.
2. Мифы, предания, сказки хантов и манси / сост., пред. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука, 1990. – 568 с.
3. Сказки народа ханты: Ханты ёх моньщат: Книга для чтения в младших и средних классах (казымский диалект) / сост. Е. К. Ковган, Н. В. Кошкарёва, В. Н. Соловар. – СПб.: Алфавит, 1995. – 143 с.
4. Напольских В. В. Древние финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов: Сб. науч. тр. / отв. ред. И. Н. Гемуев. – Новосибирск: Наука, СО, 1990. – С. 5–21.

5. Сагалаев А. М. Алтай в зеркале мифа. – Новосибирск: Наука, 1992. – 176 с.
6. Кашлатова Л. В. Участие богини Каттась в сотворении Земли: по данным хантыйского фольклора // Традиционная художественная культура: фундаментальные исследования народного искусства: материалы III Международного конгресса (23–25 октября 2017 г. Ханты-Мансийск). – М.: One-book, 2018. – С. 228–232.

Повторы в мансийских фольклорных текстах

Кумаева Мария Владимировна

кандидат филологических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной статье анализируются повторы, которые встречаются в текстах мансийского фольклора. Дается характеристика отдельным типам повторов и функциям, которые они выполняют в текстах. Повтор – один из наиболее широко распространенных приемов в фольклорной традиции. Многочисленные повторения, которые встречаются в фольклорных текстах, имеют чаще всего композиционное и стилистическое значение.

Ключевые слова: мансийский язык, устное народное творчество, типы повторов, сказка, загадка, параллелизм.

«Повтор есть полное или частичное повторение корня, основы или целого слова без изменения их звукового состава (или с его частичным изменением) как способ образования слов, синтетических и описательных форм и фразеологических единиц» [1, с. 327]. Повтор может эксплицироваться на разных уровнях языковой системы: *фонетическом* (аллитерация, ассонанс), *морфемном* (корневой повтор), *лексическом* (лексический текстообразующий повтор), *морфологическом* (повторение грамматических форм) и *синтаксическом* (словоформ, словосочетаний, предложений). Далее рассмотрим данное средство художественной выразительности на вышеобозначенных пределах.

Лексический повтор широко распространен в модели параллелизма. А. Н. Баландин отмечает следующее: «Передача одной и той же мысли двумя параллельно стоящими выражениями, в той или иной мере отличными одно от другого по форме <...> отличаются одна от другой только одним или двумя словами, все остальные слова второй половины являются повторением слов первой половины, например: *Най̄ ӯсын н̄э̄глы* ('Является в геройский город'), *Отыр̄ ӯсын н̄э̄глы* ('Является в богатырский город'); «*Акв̄ с̄орнитэ̄ н̄ох-х̄а̄нухи, акв̄ с̄орнитэ̄ ёл-в̄а̄глы, хоталь̄ олн̄ нормас, хоталь̄ олн̄ олтул, колэт̄ сяр̄ т̄а̄глэ̄*» 'Один луч золотой вверх поднимается, другой луч золотой вниз опускается, много всякого

имущества, много всякого богатства, дом всем этим полон' [2, с. 55].

Приведём примеры из текста мансийской колыбельной *Сяня Эрыг* 'Песни мамы':

<i>Кисыу сунтуп ёмас анал</i>	С обручевым ободом в хорошей люльке
<i>Няврамакем нёвитӓлыгыкем.</i>	Дитяtko своё покачиваю.
<i>Тӓрыу сунтуп ёмас анал</i>	С корневым ободом в хорошей люльке
<i>Няврамакем нёвитӓлыгыкем.</i>	Дитяtko своё я покачиваю.
<i>Атын туляп туляу лӓглыл</i>	Пятипалой ногой с пятью пальцами
<i>Няврамакем нёвитӓлыгыкем.</i>	Дитяtko своё я покачиваю.
<i>Атын туляп туляу кӓтыл</i>	Пятипалой рукой с пятью пальцами
<i>Няврамакем нёвитӓлыгыкем.</i>	Дитяtko своё я покачиваю.
<i>Яныгманэ кӓтэ бвыл</i>	Растущие концы рук его я
<i>янмалтӓгум.</i>	выращиваю.
<i>Яныгманэ лӓглэ бвыл ян-</i>	Растущие концы ног его я
<i>малтӓгум.</i>	выращиваю.
<i>Кӓтэ хунь кай ёмтыглӓлы,</i>	Когда рука твоя окрепнет,
<i>Лӓглэ хунь кай ёмтыглӓлы.</i>	Когда нога твоя окрепнет.
<i>Сака ул рӓухен – тӓввылыгыкен!</i>	Очень-то не кричи – успокойся!
<i>Сака ул сисген – тӓввылыгыкен!</i>	Очень-то не визжи – успокойся!
<i>Сака ул пиухен – тӓввылыгыкен!</i>	Очень-то не хнычь – успокойся!
	[3, с. 40].

В рассмотренном тексте наблюдается синтаксический параллелизм. Данное средство выразительности «способствует созданию упорядоченности, симметрии композиции текста. Самое важное требование в параллельной конструкции – это подобие структур в частях текста, близко следующих друг за другом, либо в двух или более предложениях сверхфразового единства» [4, с. 59]. Под параллелизмом, мы, вслед за О. С. Ахмановой, понимаем связь между отдельными образами, мотивами и т. п. в произведении речи, выражающаяся в одинаковом расположении сходных элементов; одинаковое расположение сходных членов предложения в двух или нескольких смежных предложениях» [1, с. 311].

Итак, в тексте «*Сяня эрыг*» 'Песня мамы' встречаются следующие

щие примеры синтаксического параллелизма: «*Кисың сунтуп ёмас апал / Няврамакем нёвитāлыгыкем / Тāрың сунтуп ёмас апал / Няврамакем нёвитāлыгыкем*» ‘С обручевым ободом в хорошей люльке / Дитятко своё я покачиваю / С корневым ободом в хорошей люльке / Дитятко своё я покачиваю’. Также имеются и тавтологические выражения: «*Атын туляп туляң лāглыл / Няврамакем нёвитāлыгыкем. Атын туляп туляң кāтыл Няврамакем нёвитāлыгыкем*» ‘Пятипалой ногой (с пятью пальцами) Дитятко своё я качаю / «Пятипалой рукой (с пятью пальцами) Дитятко своё я качаю»; «*Яныгманэ кātэ овыл ямалтэҕум. / Яныгманэ лāглэ овыл ямалтэҕум. / Кātэ хунь кай ёмтыглāлы, / Лāглэ хунь кай ёмтыглāлы*» ‘Растущие концы рук его я выращиваю, / Растущие концы ног его я выращиваю. / Когда его руки окрепнут, / Когда его ноги окрепнут»; «*Сака ул рōнхен – тōвылыгыкен! / Сака ул сисген – тōвылыгыкен! / Сака ул пиухен – тōвылыгыкен! / Кись, хуикен! Кись, хуикен!*» ‘Очень-то не кричи – успокойся! / Очень-то не визжи – успокойся! / Очень-то не хныкай – успокойся! / Тише, усни (спи)! / Тише, усни (спи)!’ В этой колыбельной песне мы наблюдаем четырёхкратный повтор предложения «Качаю я своё дитятко» и личного местоимения «я».

Примером синтаксического параллелизма является мансийская песня «*Я мёсыг хум*» ‘Мужчина излучины реки’ [5, с. 272]:

<i>Мāньтёр олнэ-го суйиңа суйтема, Мāньтёр олнэ-го соляң суйтема,</i>	Как мелких монет звонкий звук, Как мелких монет звенящий звук,
<i>Сāt я вōльна-го вос суйтыкве-я, Хōт я вōльна-го вос суйтыкве-о.</i>	Пусть за семь плёсов слышится, Пусть за шесть плёсов слышится.
<i>Ам миннэтёма юи-палта-а Овың сāt я вёр вōльтема,</i>	После моего ухода Плёсы семи лесных рек быстро- течных,
<i>Вōтың сāt я вёр вōльтема,</i>	Плёсы семи лесных рек ветряных,
<i>Тāхыңа хўлна-я вос уяве-о, Сāмыңа хўлна-я вос хāнхаве-о...</i>	Плавниковой рыбой пусть напол- нятся, Чешуйчатая рыба пусть к ним поднимается...

В тексте песни предложения сконструированы по принципу единого синтаксического рисунка: «*Овың сāt я вёр вōльтема /*

Вõтың сәт я вөр вольятема» ‘Плёсы семи лесных рек быстротечных / плёсы семи лесных рек ветряных’; *Сәт я вольна-го вос суйтыкве-я / Хõt я вольна-го вос суйтыкве-о*» ‘Пусть за семь плёсов слышится / Пусть за шесть плёсов слышится’.

Синонимический повтор в данном тексте лексем *суйиңа суйтема, соляңу суйтема* ‘звонкий, звенящий’ репрезентируется формами имён прилагательных и причастий: «Пусть за семь плёсов слышится, Пусть за шесть плёсов слышится. Плёсы семи лесных рек быстротечных, Плёсы семи лесных рек ветряных». В данных предложениях синонимными словами являются **семь-шесть**, «которые имеют значение бесконечного количества» [2, с. 56].

В мансийской сказке *«Тõрум лāvум акв нуса»* («Богом назначенный самый бедный человек») мы наблюдаем репрезентацию таких тропов, как синтаксические параллелизмы и повтор числового значения *сәт* ‘семь’ [6, с. 143]: *Сярык мувылтаңкве патәгум, сәт хõtал мувылтәгум... Тав дйкатә хуйн сыс ань мōлал сәт әмпар тәгыл тәнүт, сәт әмпар тәгыл маснүт сунн та тәлттыстә... ‘Начинаю обходить своё стадо оленей, семь дней обхожу его... Пока спит её муж, она нагрозила прежние полные семь амбаров одежды, (прежние) семь амбаров пищи на нарты нагрозила...’*.

В текстах мансийских сказок обязательными элементами являются зачины и концовки, а также сказочные формулы, которые также построены на параллельной конструкции: *дләг-хүләг* ‘живут-поживают’; *Муйлысыт, тәсыт, айсыт, ань ты мус дләгыт, ань ты мус цунәгыт* ‘Гостили, ели, пили, до сих пор живут, до сих пор здравствуют’; *Әрыг тотнә хум, мōйт тотнә хум* ‘в песнях прославляемый человек, в сказках прославляемый человек’; *Әлмхōлас исың тõрум паты и Әлмхōлас нотың тõрум паты* ‘наступит долгая человеческая жизнь, наступит вечная человеческая жизнь’.

Проанализировав мансийские произведения устного народного творчества, мы можем выделить следующие типы повторов:

1. Анафорический повтор отдельного слова/словосочетания:

<p><i>Ман тэлум най нэ, ман тэлум о́тыр нэ!</i></p>	<p>Что за девушка стала, как она прекрасна, словно она дочь богатыря! [6, с. 7, 77].</p>
<p><i>Иу талылың, иуыт тысякырлы, иу лѳсьнэ ос бнѳси?</i></p>	<p>Всё ещё жива, всё ещё не умерла с голоду, всё ещё есть силы плакать? [6, с. 7, 77].</p>
<p>Ам амшум-бв! <i>Войкан тѳрыг рѳтуңкве патаве, войкан тѳрыг луйгуңкве паты, туре сѳт тѳр ѳлтта суйты. – Ханьщелын, маныр? – Ты ялпың кол саңкан рѳтнэ суй. (Ромбандеева, сыгвинский диалект)</i></p>	<p>Моя загадка – эй! Когда белого журавля станут ударять, белый журавль переливчато начнёт курлыкать, звук его голоса через семь озёр слышать. – Отгадайте, что это? – Это перезвон церковных колоколов (Ромбандеева) [7, с. 98].</p>
<p>Ам амшум-бв! <i>Акв ѳйка акв ѳлыщпѳлэ мѳн хѳям, акв ѳлыщпѳлэ тѳрум хѳям; хумле хѳйтнэ ѳги, хумле хѳйтнэ пыг тув туп нас щалтапи. – Я, ханьщелын, маныр? – Ты ялпың кол ѳви. (Каннисто, сосьвинский диалект)</i></p>	<p>Моя загадка – эй! У мужчины одна челюсть земли коснулась, одна челюсть неба коснулась; пробегающие девушки да пробегающие парни так и туда заходят. – А ну-ка, отгадайте, что за загадка? – Это церковная дверь. (Каннисто) [7, с. 98].</p>
<p>Ам амшум-бв! <i>Акв пѳлэ вѳр, акв пѳлэ ѳхвтас. – Ханьщелын, ты маныр? – Ты толыг. (Ромбандеева, сыгвинский диалект)</i></p>	<p>Моя загадка – эй! Одна сторона – лес, другая сторона камень. – Отгадайте, что это? – Это невод. (Ромбандеева) [7, с. 132].</p>

Заметим, что данный тип повтора репрезентируется следующими формами: частицей *ман* ‘что’; наречием *иу* ‘ещё’; словосочетаниями *войкан тѳрыг* ‘белый журавль’, *хумле хѳйтнэ* ‘пробегающие’; числительным *акв* ‘один/одна’.

2. Эпифорический повтор отдельного слова / словосочетания / предложения:

<p>Ман хоса ѳлсыт, вѳти ѳлсыт, аквнакт ѳгирись вѳгтѳл ты патыс.</p>	<p>Долго ли жили, коротко ли жили, однажды дочка мужа совершенно ослабла с голоду [6, с. 4].</p>
-------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------

Хоса <i>минасыг</i> , <i>вāти минасыг</i> аквмат эртн пāль ййвпа вōрн ёхтысыг.	Долго ли шли, коротко ли шли, и вот пришли к густому лесу [6, с. 4].
Манрыг наң наңки сыс <i>ёрн</i> , мāгл <i>ёрн</i> наскасыг холтылн.	Почему ты свои силы понапрасну тратишь! (букв. ‘Почему ты свою силу спины, силу груди понапрасну тратишь’) [6, с. 4].
Нёл <i>тўп лāпнэ</i> , пуңк <i>тўп лāпнэ</i> яныт кол э́л-āстыс.	И тут готов дом, куда может войти только лишь нос, только лишь голова, такой маленький домик [6, с. 4].
...сав <i>тотуукве</i> , вось <i>тотуукве</i> лāвим хōтпа хотум хунь ёмты?!	...с человеком, обречённым испы- тать печаль, разве может что-либо случиться?! [6, с. 5].
...ань юв сялтум ут <i>нāр сыг</i> сахыт, <i>нāр сыг</i> лāгыт палт та хōнтхатас, тот та пурнэ́тэ суйты, акваг нас яхысты.	...этот вошедший в доме нашёл сырые кишки, сырые хвосты нали- ма, слышно, как там он их грызёт, только зубы скрипят [6, с. 5].
Наң <i>нāр сыг</i> сахыт, <i>нāр сыг</i> лāгыт тāиман ман нёвълн тэлавен, ман лувн яныгмавен!	Ты живёшь, питаюсь сырыми кишками, сырыми хвостами налима, какое может быть у тебя мясо, какой может быть жир! [6, с. 6].

Приведённые выше примеры показывают, что эпитетический повтор может быть выражен глаголами *ёлсыт* ‘жили’ в форме третьего лица, множественного числа, прошедшего времени, *минасыг* ‘шли’ в форме второго лица, двойственного числа, прошедшего времени, *тотуукве* ‘испытать, нести’ в форме инфинитива; именем существительным *ёрн* ‘сила’, оформленным лично-притяжательным суффиксом второго лица, единственного числа; причастием *тўп лāпнэ* ‘войти’, букв. ‘едва *входящему* (носу, голове)’; словосочетанием *нāр сыг* ‘сырые кишки’.

Число подобных конструкций оказывается значительно в текстах мансийского детского фольклора:

Ам наңыныл тэнут <i>ат тинсэ́гум</i> , ёсьнут <i>ат тинсэ́гум</i> , āвин пунсэ́лн.	Я у тебя не прошу ни еды, ни одежды, открывай дверь [6, с. 6].
Акв хум юв-сялтис, <i>яңк</i> вāил, <i>яңк</i> пōрхал масхатым ёлы.	Вошёл в дом мужчина, одет он в белые кисы, в белую парку [6, с. 6].

Сыс <i>нѣвыль</i> , ма̄гыл <i>нѣвыль</i> пӯт пайтвес, а̄ны хунвес, пасан <i>акв овлэ нэ касаил</i> пинвес, <i>акв бвлэ</i> хум <i>касаил</i> пинвес.	Наварили котёл мяса из спины и груди оленя, положили мясо в чашку, на один конец стола положили женский нож, на другой конец стола положили мужской нож [6, с. 7].
...тав тай тах сблиң <i>ёмас</i> нэн, <i>ёмас</i> хумн ёхтаве.	...к ней ещё лучшая женщина, ещё лучший мужчина придёт [6, с. 9].
Вбрн ёхтысыг, агитэ юитэ <i>партыу</i> <i>колыл</i> , конытэ <i>партыу</i> <i>колыл</i> та вәрмалтастэ.	Пришли в лес, и тут отец воздвиг своей дочери дом, обтёсанный с наружной и внутренней стороны [6, с. 9].

Таким образом, в проанализированных контекстах эпитетический повтор выражен формами имени прилагательного *яук* ‘белые’, *ёмас* ‘лучший, хороший’; имени существительного *нѣвыль* ‘мясо’; глаголом с отрицательной частицей *ат* ‘не’ – *ат тинсэ́гум* ‘не прошу’; имени прилагательного, выраженного суффиксом-*ың* *партыу* *колыл* ‘обтёсанный дом из досок’, букв. ‘досочный дом’.

Приведём другие примеры из текстов мансийского фольклора:

Хосаўнлыс, вāти ўнлыс...	Долго ли сидела, коротко ли сидела... [6, с. 9].
Вāгтāл <i>патсыг</i> , сѣлтāл <i>патсыг</i> , матсыг рупитан сѣл āтим.	Обессилели, состарились, работать не могут [6, с. 10].
Мѣн сяр тѣтāл патсумѣн, вѣруй <i>алнэ</i> , витхул <i>алнэ</i> сѣл ат ѓньсимѣн, мѣнамѣн наң те сāлитылн та.	Нам совсем есть нечего. У нас нет сил добывать лесных зверей, мы не можем ловить рыбу, только ты нас можешь пожалеть, больше некому [6, с. 10].
Ань агитэ хулытсыг мис хумитэнтыл пўнѣн, ѓлтулѣн тāим <i>ань та</i> сюнѣг, <i>ань та</i> хўлѣг.	А дочь его осталась с мужем из людей мис махум вместе с добром, с богатством, и теперь они живут да поживают [6, с. 11].

Итак, в рассмотренных контекстах эпитетический повтор представлен глаголами *ўнлыс* ‘сидела/сидел’ в форме третьего лица, единственного числа, прошедшего времени; синонимами *вāгтāл*, *сѣлтāл* ‘обессилели, состарились’, оформленными вспомогательным глаголом *патсыг* в форме третьего лица, двойственного

числа, прошедшего времени; причастием *алнэ* ‘сёл’ (букв. ‘добывающей (силы нет)’).

Есть и другие примеры, свидетельствующие о многомерности выражения данного тропа:

...түя <i>янк пувтнэ лүймасатем</i> , таквсы <i>янк пувтнэ лүймасатем</i>ломик, которым долбят весенний лёд, осенний лёд [8, с. 11].
...сāt <i>сāлы пувнэ тыньсяңатем</i> , хōт <i>сāлы пувнэ тыньсяңатем</i>тынзян, для ловли семи оленей, для ловли шести оленей [8, с. 11].
...түя <i>кол сāптэгм</i> , таквсы <i>кол сāптэгм</i>укрытие весеннего домика, укрытие осеннего домика [8, с. 11].
Ам <i>āмщум-бв!</i> Иснасныл <i>ат лāпи</i> , <i>āвиныл ат лāпи</i> , нор халныл щалтапи. – Я, ханьщелын, ты маныр? – Ты поңк оргын консуп. (Каннисто, Ромбандеева, сыгвинский диалект)	Моя загадка – эй! В окно не влазит, в двери не влазит, между брёвен (влазит) – заходит. – А ну-ка, отгадайте эту загадку! – Это гребешок для расчёсывания волос. (Каннисто, Ромбандеева) [7, с. 148].

Данные контексты показывают, что эпитетический повтор также может быть выражен причастиями *пувтнэ* ‘(ломик, которым) долбят’, букв. ‘долбящий (лом)’, *пувнэ* ‘(для) ловли’, букв. ‘ловящий (тынзян)’; существительным *сāптэгм* ‘укрытия’ с притяжательным суффиксом первого лица, двойственного числа; глаголом с отрицательной частицей *ат* ‘не’ – *ат лāпи* ‘не влазит’.

Следует подчеркнуть, что в мансийских детских сказках наблюдается «полное или частичное повторение корня, основы или целого слова как способ образования слов, описательных форм» [9, с. 328]. Приведём пример из мансийского текста «*Пиласи совыр*» ‘Трусливый заяц’, в котором в побудительных предложениях употребляются глаголы со значением непрерывности процесса: «*Нёлм атаен-атаен! Самагум, кāсалэна-кāсалэна! Палягм, хўнтамлэна-хўнтамлэн! Кāтагум, нётэна-нётэн! Лāглагум, нётэна-нётэн! Совум, лаквсэн-лаквсэн! Сысум, хўтсэн-хўтсэн! Лэгум, нётэн-нётэн!.. Сбвыррись та ойи, та ойи!*» ‘Нос мой, чуй, чуй (запах)! Глаза мои, глядите, глядите! Уши мои, слушайте, слушайте! Передние лапы мои, ноги мои, помогайте-помогайте! Кожа моя, двигайся-двигайся! Спина моя, изгибайся-изгибайся!

Хвост мой, помогай-помогай!.. А зайчишка убегает, убегает'. Глагол со значением действия, ограниченного каким-то отрезком времени, также оказывается в ядре лексической вариативности: «*Ояс, ояс, аквмат ёл та ротмыс*» 'Убегал-убегал, наконец, остановился' [8, с. 14]. Встречаются и повторы междометий: «*Тох та мовиньтāлы: āх-āх-āх*» 'Вот так он смеётся: ха-ха-ха'; *ана-на!* 'ой-ой-ой!' и др.

Во многих текстах мансийского устного народного творчества одним из распространённых видов выразительных средств мы наблюдаем анадиплозис. Под анадиплозисом (эпаналепсисом) понимаем фигуру речи, состоящую в повторении слова или выражения в начале или в конце следующих друг за другом словосочетаний (предложений)» [1, с. 526]. Например: *Пуужке-саме мāньмыгтас, ёл та хуяс. Ёл-хуяс, аквматэрт āлпылыг...* 'Голову, глаза укутал и лёг спать. Спать лёг, и вдруг, под утро слышит...'; *Яты, та пēтанавес, пāйтахтас. Пāйтсаныл, лўтсаныл, тēнkv унтсыт* 'И вот поставили варить, **сварили. Сварили**, вычерпали, сели есть...' [10, с. 24, 69].

Фиксируем употребление анадиплозиса, типичного для произведений мансийского фольклора: «Аквмат *нйврам оньсям. Оньсямтэ нйвраме...* Вōрт ёмыгты, тувл аквмат *тахари вāты. Тахари вāтум*». В предложениях часто употребляются простые союзы *ос* 'и', *та* 'и', 'а'. Союз *ос* 'и' употребляется в предложениях в роли сочинительного, а союз *та* 'и', 'а' соединяет однородные сказуемые, указывая на непрерывность и последовательность процесса действия с оттенком усиленности: тувл *ос та олы* 'и дальше поживает', *Кўтювн тортāл та хортаве ман манараве* 'А собаки (в деревне) всё лают и лают (на медведицу)'.
В качестве примера, подтверждающего сказанное, обратимся к тексту «Мифа о том, как появился человек на земле» *Хумус элмхōлас тāлыс*'. Данный фольклорный текст довольно небольшой по объёму, для него характерно частотность употребления некоторых лексем. Так, фиксируем доминирование наречия *тувыл* 'затем, потом', частицы *ман* 'разве, ведь, что ли' и частицы *вос* 'пусть, бы', восклицания Порнэ '*Хаш-хаш-хаш*', имён двух персонажей текста Торум и Порнэ: «*Йис порат мā тармыл мāхум ат олсыт. Тōрум элмхōлас ййвныл вāрункве кусыс, тувыл ос Порнэ тав нулэ лāви: «Хаш-хаш-хаш, тыи ман тав ййв тāвылхаты, тав ман*

ийвныл в̄арилын?» Тувыл ос Т̄орум л̄авуункве кусыс: «М̄ахум ийв пурим в̄ос бл̄эгыт, ийв т̄айм в̄ос бл̄эгыт, ийв – т̄ан т̄эпаныл в̄ос». Аквмат Порнэ л̄ави: «Хаш-хаш-хаш, я, тав м̄а тармыл ман ийв т̄овылхаты?» Т̄орум м̄ахмытн тасир блуункв л̄авуункве кусыс: «Х̄унь х̄отпа холы, п̄аг в̄ос с̄эпитаве, тувыл матахкем х̄отал ёмты, матахкем х̄отал ювле хульты, ты холам х̄отпа в̄ос лылаи, ювле кол̄эн м̄ахманэ палт в̄ос ёхты» ‘В древности на земле люди не жили. Бог людей (сначала) из дерева хотел сотворить (сделать), а потом Порнэ ему говорит: «Хаш-хаш-хаш, разве деревьев хватит (на них), зачем же из дерева сотворишь (сделаешь)?» Затем Бог хотел сказать: «Люди пусть живут, грызя древесину. Дерево пусть будет их пищей». И вот (вдруг) Порнэ говорит: «Хаш-хаш-хаш, на земле и деревьев хватит?». Бог хотел сказать жить так: «Когда человек умрёт, пусть похоронят (его). Затем сколько-то дней исполнится, сколько-то дней пройдёт, этот умерший человек пусть оживёт, обратно (домой) в свой дом к родным пусть возвращается» [11, с. 82].

Одной из главных функций, которые выполняют различные виды повторов в произведениях устного поэтического творчества, является создание зоны активной и многомерной экспрессивности, мелодичности и даже напевности. Повторы в исследуемых фольклорных текстах обеспечивают его связность, содействуют пониманию и запоминанию. «Лексический повтор используется в разговорной и художественной речи..., поэзии, фольклоре... и используется с целью акцентирования какой-либо мысли говорящего, привлечения внимания слушающего... Нередко лексический повтор используется для передачи и усиления эмоционального состояния, например, чувств волнения, беспокойства персонажа... Наиболее характерными функциями лексического повтора как стилистического приёма являются функция усиления, нарастания, создания подтекста, создания фона, текстообразующая, ритмообразующая, эмоционально-экспрессивная и пр.» [12, с. 8–9].

Литература

1. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – 576 с.
2. Баландин А. Н. Язык мансийской сказки. – Л.: Учпедгиз., 1939. – 80 с.
3. Баландин А. Н. Ловинтан магыс книга. Маньси начальный школа овыл

- класс магыс. Книга для чтения на мансийском языке. – Л.: Учпедгиз, 1947. – 150 с.
4. Глухова Н. Н. Структура и стиль текстов марийских заговоров. – Йошкар-Ола: МарГУ, 1996. – 112 с.
 5. Иванова В. С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX–XXI века). – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – 282 с.
 6. Мансийские сказки: для уч-ся 5–8 классов / авт.-сост. Е. И. Ромбандеева, Т. Д. Слинкина. – СПб.: Дрофа, 2003. – 143 с.
 7. Загадки мансийские (вогульские) / авт.-сост. Т. Д. Слинкина; науч. ред. Е. И. Ромбандеева. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2002. – 178 с.
 8. Мансийские сказки = Маньси мойтыг: Для детей дошкольного возраста / сост., пер. Е. И. Ромбандеевой. – СПб.: Просвещение, 1992. – 24 с.
 9. Розенталь Д. Э., Голуб И. Б. Секреты стилистики. – М.: Рольф, Айрис-пресс, 1998. – 208 с.
 10. Сказки, предания и былички верхнесосьвинских манси / авт.-сост. М. В. Кумаева. – Ханты-Мансийск: Юграфика, 2012. – 176 с.
 11. Кумаева М. В. Система выразительных средств в мансийском детском фольклоре: дис. ... канд. филол. наук. – Ханты-Мансийск, 2014. – 191 с.
 12. Урбаева А. П. Многообразие видов повтора в современном немецком языке: дис. ... канд. филол. наук. – Москва, 2007. – 16 с.

**Культурологический анализ песни «Пойтэк ими ар»
(из репертуара Медвежьего праздника)**

Потпот Римма Михайловна

*кандидат филологических наук,
начальник Белоярского филиала,*

*Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок
г. Белоярский, ХМАО-Югра*

Аннотация. В статье представлен культурологический анализ песни «Пойтэк ими ар», записанной нами во время медвежьего праздника в с. Казым, Белоярского района ХМАО-Югры в 2015 г. Лингвокультурологический анализ фольклорного произведения позволяет реконструировать языковую картину мира народа, выявить глубинные мифологические, сакральные смыслы.

Ключевые слова: культурологический анализ, фольклор, хантыйский язык, фольклорный эпитет, медвежья игра.

К исследованию образа птиц в фольклоре хантов обращались многие исследователи Т. А. Молданова, В. Н. Соловар, Л. В. Кашлатова, Е. Д. Каксина [1; 2; 3; 4; 5]. Нами проанализированы орнитоморфные облики божеств текстов медвежьих песен [6].

Образ птицы в той или иной культуре формируется в зависимости от менталитета, бытового и обрядового поведения, мифологических представлений и мифопоэтического творчества этноса. Этнолингвистическое изучение названий птиц в хантыйском языке демонстрирует способы познания человеком окружающего мира, характеризует функционирование языка в данной лексико-семантической сфере, её национальную и культурную специфику, отражает ценностные приоритеты носителей хантыйского языка. Птицы в языковой картине мира обских угров занимают важнейшее место, они представляют базовые ценности этносов. Образы птиц сопровождают человека от его рождения до ухода в другой мир [2, с. 148].

Лингвокультурологический анализ текста позволяет обеспечить воспроизведение национальной картины мира. Обращаясь к фольклорным текстам, следует внимательно относиться к фольклорным эпитетам, воспринимать их не как украшение речи, а как необходимый элемент поэзии самого фольклорного языка, через который идёт передача сакральной информации. Поэтому можно говорить о том, что проникновение в язык, тайны поэтических

текстов – занятие одновременно интеллектуальное и нравственное.

Работа над эпитетом развивает умение выявлять, определять и осознавать главное в изображаемых характерах, предметах или явлениях, то есть опознавать их «доминирующее содержание». Проанализируем песню «Пойтэк ими ар», записанную нами во время медвежьего праздника в с. Казым, Белоярского района ХМАО-Югры в 2015 г. Песню *йэцалт ар* (букв.: навстречу, встречный), т. е. песня-диалог, исполняют два певца: Молданов Тимофей Алексеевич, 1957 г. р. на казымском диалекте и Кечимов Сергей Васильевич, 1958 г. р. на сургутском диалекте хантыйского языка. Песня относится к *лунэлтэп* (букв.: вносимое, заносимое). Исполнители в берестяных масках, считается, что под берестяной личиной «входят» различные существа: духи, люди, животные [7, с. 7], в нашем случае человек и птица.

Одной из целей *лунэлтэп* является высмеивание людских недостатков, отрицательные явления действительности и т. д. «Для создания смехотворного эффекта используются: противоречие (в каком-нибудь отношении), абсурд, парадокс, намёк, употребление созвучных слов, фраз. Основные функции смеха – исправление общества через высмеивание недостатков, обучение, защита от трагической реальности, обуздание страха» [7, с. 21].

Итак, в песне куропатка представлена следующими фольклорными эпитетами:

<i>Ма пой-пойтэк не, мӓл йеук тухӓл</i>	Я куропатка, куропатка-женщина, белоснежными крыльями
<i>Ма на йовлӓйӓийӓлӓм.</i>	Я взмахиваю.
<i>Ма пой-пойтэк не мӓл йеук мӓркӓм.</i>	Я куропатка, куропатка-женщина белоснежным крылом,
<i>Мӓркӓм тӓвӓмӓийӓлӓм.</i>	Белоснежным крылом поведу.
<i>Ма пой-пойтэк не мӓл йеук мӓркӓм.</i>	Я куропатка, куропатка-женщина [с] белоснежным крылом.
<i>Тывӓлт ванта, на ванта, сӓр,</i>	Сюда смотри, посмотри-ка на меня,
<i>Ма пой-пойтэк нейӓ хурам ухӓм.</i>	Я куропатка, куропатка-женщина с красивой головой.
<i>Вантӓ, вантӓйӓ, вантӓ, мӓл,</i>	Смотри, смотри, посмотри-ка на меня,
<i>Ма пойтэк не мӓл йеук сӓхӓм.</i>	Я куропатка-женщина [в] своей белоснежной шубке.

Как видим в каждом из этих эпитетов встречается лексема *йеук*

в значении ‘очень белый’ [8, с. 177]. Действительно, куропатка белая и белый цвет символизирует чистоту. Также в представленных фольклорных эпитетах присутствует лексема *не* – ‘женщина’, ‘самка’. В. Н. Соловар, исследуя символику птиц в личных песнях, пришла к выводу, что образ куропатки символизирует образ красивой женщины.

Человек представлен фольклорными формулами «*Ханты хөйийө пухлэүкийө, Ханты хөйийө пуихийэ*» ‘Хантыйского человека сыночек, Хантыйского человека сыночек’ (букв.: детёныш); «*Ханты хөйийө пуихийэ, Йэжэм хөйийө пуихийэ*» ‘Хантыйского человека сыночек, Стыдливого человека сыночек’.

Мужчина в тундре встречается куропатку и хочет её добыть, она просит его не делать этого: «*Ханты хөйийө пухлэүкийө, Ма пой – пойтэк нейө, пойтэк не Муи нухем мэл найу джээн?*» ‘Хантыйского человека сыночек, Я куропатка, куропатка женщина, куропатка женщина, Много ли мяса ты из меня съешь?’, а затем просится в его дом. Фольклорные эпитеты, представляющие дом человека, использующиеся в медвежьих песнях, нами описывались [9]. В данной песне дом человека представлен следующими эпитетами:

<i>Найу нампрэн хотыйө ар нампрэн, Вусеу хотыйө ар вусэн</i>	Твоего грязного дома много мусора, Твоего пыльного дома много паутины
<i>Ма пой-пойтэк не, мэл йеук тухэл</i>	Я, куропатка-женщина, белоснежными крыльями
<i>Ма на йовжыйөийэджэм. Найу ханты хөйийө вусеу ар пүт</i>	Я ведь вымету. Твоего хантыйского мужчины много закопчённых котлов
<i>Ма на лухитөийэджэм. Ханты хөйийө пухлэүки, Ар вер вермана нөсэу дэва</i>	Я ведь вымою. Хантыйского человека сыночек, Для выполнения многих дел для дома
<i>Найу хуцана на йухэтжэм, Ханты хөйийө пухлэүки.</i>	К тебе я тоже приду, Хантыйского человека сыночек.

Мужчина отвечает, что для всех этих дел у него есть жена:

<i>Пойтэкэлы ханэжэв дэв, дэв, дэв, Пойтэкэлы ханэжэв дэв, дэв, дэв.</i>	Куропаточка <i>ханлэв дэв, дэв, дэв,</i> Куропаточка <i>ханлэв дэв, дэв, дэв.</i>
<i>Ма омэста цот пэлкэмэн тайджэм, вөжэйө,</i>	На той стороне чума, где я сижу,

<p><i>Йӱм йонтӱм, йонтӱм йӱҗы нэ тӱйҗӱм, Йӱм йонтӱм нэ тӱйҗӱм ма вӱлӱйӱ. Пойтӱкӱлы хӱпӱлӱв лӱв, лӱв, лӱв. Пӱхтӱ ньӱхӱс сух йонтӱм йуҗ нэ, Йонтӱм нэ йӱҗ тӱйҗӱм ма вӱлӱйӱ, Пӱхтӱ вӱҗи сух йонтӱм йуҗ нэ, Йонтӱм нэ тӱйҗӱм ма вӱлӱйӱ, Пойтӱкӱлӱ ӱнта вӱлӱмӱ, ӱнта вӱлӱм ма.</i></p>	<p>У меня есть жена, шьющая хорошие швы, Хорошо шьющая прекрасная жена у меня есть. Куропаточка хӱпӱлӱв лӱв, лӱв, лӱв. Шкуры чѐрного соболя шьющая жена у меня есть, Шьющая жена у меня есть, я знаю, Шкуры чѐрной лисы шьющая жена у меня есть, Шьющая жена у меня есть, я знаю, Куропатку я не возьму, не возьму я.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Она продолжает соблазнять его и предлагает конкретные действия:

<p><i>Пурҗи хутыйӱ, хӱнты пух, Аҗт на тӱйӱйӱӱӱлҗӱм? Тӱрӱм йухан мӱл хӱлсӱ нсӱн Хӱйӱ, хӱйӱ на хӱйӱ мӱл, Пурҗина мӱл на пӱхлӱ.</i></p>	<p>Пешня-то, человеческий сын, Наверное, у тебя тоже есть? Реки Тромаган грязную женщину Оставь, оставь, оставь же ты её, Пешней ты её проткни.</p>
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Когда, наконец, соблазнившись, он выполняет её просьбу, она ему отвечает отказом:

<p><i>Хӱнты хӱйӱйӱ пухлӱзукӱйӱ, Ма пой-пойтӱк нс, пойтӱк нс, Алҗу вӱлтсма хонӱна Па нс асӱнӱ на нс мӱл Ма на лӱыйӱӱӱӱлҗӱм. Алҗу хӱньӱлӱ йирсма Кӱтпӱу ньӱрӱмӱ кӱтпӱна Щӱта лӱтыйӱӱӱӱлҗӱм. Ма пойтӱк нс мӱл йсук сӱхсӱм Хӱнты хӱйӱйӱ вӱссӱ хот Ма хон тӱтӱйӱӱӱӱӱлҗӱм? Тӱм ньӱрӱм сӱнӱ пӱрлӱлҗӱм, Па ньӱрӱм сӱнӱ хунталҗӱм.</i></p>	<p>Человеческого мужчины сыночек, Я куропатка, куропатка-женщина, куропатка-женщина, Ранним утром я летаю С другой реки я женщина Рано я встаю. С ранней утренней зарей С серединой тундры в её середине Там я присяду. Я куропатка-женщина свою бело- снежную шубку Хантыйского человека в закопчѐн- ный дом разве я внесу? Я в этом конце тундры полетаю, А потом в другой конец тундры я улечу.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Итак, песня «Потэк ими ар» повествует о важности семейных ценностей, верности и постоянства. По свидетельству Л. В. Кашлатовой в образе куропатки *Пойтек-Ими* представлена жена божества *Куртынг-Ойка*, покровителя деревни Мулигорт и рода Посоховых. «На медвежьих игрищах их священные танцы и призывные песни певцы исполняют всегда вдвоём, изображая их супружеской парой. Представляют её одетой только в белую меховую шубу, на голове платок белого цвета, что символизирует белый цвет куропатки» [10, с. 50].

Таким образом, культурологический анализ строится на основе глубокого понимания формирующих принципов фольклорного текста. В фольклорном произведении все элементы взаимосвязаны, так как за каждым эпитетом лежат глубинные смыслы, которые носят мифологический, сакральный характер. Фольклорный текст не просто описывает мир, он вступает с ним в сложные взаимоотношения, которые раскрываются в языке.

Литература

1. Молданова Т. А. Орнитоморфная символика в фольклоре и верованиях хантов // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2004. – № 4 (41) – С. 95–97.
2. Соловар В. Н. Образ птицы в языковой картине обских угров // Этнокультурное пространство Югры: опыт реализации проектов и перспективы развития: матер. межрег. науч.-практ. конф. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2021. – С. 147–157.
3. Кашлатова Л. В. Образ птиц в фольклоре обских угров // Фундаментальные и практические научные исследования: инноватика в современном мире: материалы V Междунар. науч.-практ. конф. – Уфа: НИЦ Вестник науки, 2021. – С. 116–123.
4. Каксина Е. Д. Мифологические образы птиц в фольклоре казымских хантов // Актуальные вопросы современной науки и образования (Часть 1): Материалы Междун. научно-практическая конференция (20 июня 2022 г., г. Пенза РФ). – Пенза: Наука и Просвещение, 2022. – С. 232–235.
5. Каксина Е. Д. Кулик в фольклоре казымских хантов // Филологический аспект. – 2022 – № 03 (83). – Режим доступа: <https://scipress.ru/philology/articles/kulik-v-folklore-kazymsskikh-hantov.html> (дата обращения: 20.12.2022).
6. Поппот Р. М. Анализ фольклорных эпитетов (на примере орнитоморфных обликов божеств в текстах медвежьих песен) // Современное педагогическое образование. – 2022. – № 10 – С. 177–181.

7. Земля кошачьего локотка. Кань кунш олӓӓ / сост. Тимофей Молданова. – Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. – Вып. 5. – 202 с.
8. Соловар В. Н. Хантыйско-русский словарь (казымский диалект): Более 9000 слов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2020. – 689 с.
9. Потпот П. Р. Национально-культурная специфика хантыйского дома (на материале песен медвежьих игрищ) // Вестник угроведения. – 2018. – Т. 8. – № 3. – С. 444–449.
10. Кашлатова Л. В. Женский пантеон обских угров. – Тюмень: Формат, 2017. – 158 с.

**«Источники семи мелодий»
Марии Вагатовой (Волдиной)**

Семёнов Александр Николаевич

*доктор педагогических наук,
профессор, ведущий научный сотрудник,
Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,
г. Ханты-Мансийск*

Аннотация. Статья посвящена анализу составляющих элементов поэтического мира Марии Вагатовой (Волдиной), которые сама поэтесса определяет как мелодии. В работе представлена история возникновения трактовки художественного мира, в первую очередь, лирического, как комплексного сочетания мелодий, создающих единую картину художественного мира. В лирическом пространстве поэтессы таковыми определены мелодия жизни родной земли и жизни в родной природе, как нечто единое, неразделимое. Красота родной земли – это ещё одна мелодия поэтического мира Марии Волдиной. Органической составляющей часть этого мира являются мелодия дороги и мелодия родного крова, родного жилья, которые существуют и как оппозиция, и как единство. Не менее знаковой в лирике Марии Вагатовой является мелодия дорогих сердцу сородичей. Объединяющий характер для всех мелодий у поэтессы принадлежит мелодии любви. И, благодаря мелодии творчества, всё многообразие звучания сливается в единый поэтический мир, создаёт его органическое единство.

Ключевые слова: мелодия, художественное сознание, лирический герой, число семь

Слово «мелодия» пришло в русский язык из греческого (*melodia*), что переводится как пение, песнь и означает благозвучную последовательность звуков, образующую музыкально единство. Античная традиция знала обозначение в искусстве словом «мелодия» стихотворений лирических поэтов Пиндара и Алкмана, пригодные для вокального исполнения. Алкман, живший в VII в. до н.э., рассказывая о том, как Эрос «бешеный дурачится, как мальчик» и нисходит к человеку, согревая его сердце и является «златокудрая Мегалострада», как в девах «дар сладкогласных Муз», отмечает обязательность присутствия мелодии в этом волшебном действии:

А он на флейте будет нам
Мелодию подыгрывать [1].

Не забывал поэт отметить и свою роль в возникновении мелодии:

Слова и мелодию эту
Сочинил Алкман-певец,
У куропаток заимствовав их [1].

А мелодия, как и слова, античного автора, заимствованы «у куропаток». Такое понимание истоков своего творчества разумеется не только Алкманом, стало основанием для теории Аристотеля, согласно которой сущность и цель поэзии заключается в воспроизведении общих свойств реального мира, в достижении радующего сходства между изображённым и явлениями реального бытия.

Лирический герой Михаила Лермонтова пытается проникнуть в сущность того, что можно определить как русская мелодия. В одноимённом стихотворении он делает принципиально важное признание о том, что, как создатель мелодии, он является творцом иного мира, являющегося результатом деятельности его сознания:

В уме своём я создал мир иной
И образов иных существованье;
Я цепью их связал между собой,
Я дал им вид, но не дал им названья... [2, с. 24]

Лирический герой Аполлона Майкова пытается отыскать истоки, первопричину мелодии, которую слышит творец, которая является результатом работы его художественного сознания, и ему ведомо то, как

<...> торжественной гармонии разливы
Сливаются в одну мелодию, и в ней
Мне сердца слышатся горячие порывы,
И звуки говорят страстям души моей [3, с. 124].

Сознание художника, создающего мелодию – это сознание творца нового мира, в котором возможно существование иных, нежели в реальном мире, образов, действие иных законов (цепей) связи и отношений.

Для лирического героя Алексея Апухтина поэтическая муза, которой он посвятил свою жизнь, даже

<...> в безмолвье ночей
Не отходит от ложа, от ложа печального,
И мелодией будит своей
Все мечты невозвратно утраченных дней,
Всё блаженство минувшего дальнего... [4, с. 153]

Для лирического героя Константина Фофанова мелодия это, когда

<...> Душистый снег весны-черёмухи молочной
Весенние цветы, как девы непорочной,
когда лирический герой слышит
<...> как весна, боясь мечты своей,
И дышит и дрожит в цветущем упоении,
И слышу, как в кустах рыдать о наслажденьи
Проснулся на заре вечерний соловей –
Рыдающий певец в стыдливом пробужденьи! [5, с. 24]

Георгий Иванов неоднократно обращается к проблеме материализации мелодии и не обязательно только в слово:

Мелодия становится цветком,
Он распускается и осыпается,
Он делается ветром и песком,
Летающим на огонь весенним мотыльком,
Ветвями ивы в воду опускается...

Проходит тысяча мгновенных лет,
И перевоплощается мелодия. [6 с. 377].

Для лирического героя Александра Блока мелодия – это явление, в котором извечно сочетаются оппозиционные качества:

<...> Всё - музыка и свет: нет счастья, нет измен...
Мелодией одной звучат печаль и радость... [7, с. 239]

Своё толкование мелодии как проявления, как результата поэтического видения мира, а значит, и творчества есть у поэтов литературы ханты и манси.

Для художественного сознания обско-угорских писателей характерна способность слышать мелодии окружающего мира, родной природы, и этой способностью обладают как сами авторы, так и их персонажи. В романе Геннадия Сазонова и Анны Коньковой «И лун медлительных поток...» волк, любивший героя Леську, который «приносил ему в клетку полное корыто свежего мяса, не

костей, не требухи, а мяса, и кормил из рук», да при этом ещё и пел песню, в которой не было слов, «одна лишь оголённая тоска, длинная, как осенний дождь», знает какой мелодией необходимо отвечать маленькому человеку: «Волк упирался лапами в широкие плечи Леськи и, поднимая кверху тяжёлую морду, пригасив зелёный пламень глаз, вытягивал из себя дикую мелодию леса» [8, I, с. 352].

Герой Ювана Шесталова Сергей из повести «Тайна Сорни-Най» с особым интересом вслушивается «новую мелодию Севера», которая пришла на его землю вместе с зелёными палатками геологов [8, I, с. 488]. Такое стремление героя оказывается тем более показательным, что он умеет слышать самые разные мелодии окружающего мира, его родного края. Он знает цену той мелодии, которая принадлежит приходящему в деревню пароходу, всегда отчётливо слышит, как «весёлой гармоникой запел пароход. Как и все манси, Сергей с тех пор, как помнит себя, любил этот мелодичный голос...» [8, I, с. 488]. Герой обладает способностью вслушиваться и слышать даже и те голоса, которые назвать гармоничными трудно, например, когда «свирепый ветер, неся на своих могучих крыльях то липучий снег, то чёрный дым дождя, зычным голосом выводил дьявольскую мелодию. Казалось, стихия старалась выложить все свои злые силы, чтобы испытать молодого человека на стойкость в самом начале его трудовой жизни» [8, I, с. 532].

Мелодия как испытание – для таёжного человека важнейший аспект его восприятия гармонии мира, разумеется, не только относительно героя Ювана Шесталова.

Авторы обско-угорских литератур неизменно обращаются к героям, которые обладают способностью слышать, как в мир родной природы, привычного жизненного пространства словно бы приходят мелодии, имеющие свои источники вне земли. Героиня «Сказки об ангеле» Ирины Косачёвой отчётливо слышала, как «тишину изредка нарушало пересвистывание ночных птиц, в сонной траве грустно и протяжно напевали сверчки. Казалось, землю наполнила неземная мелодия, которая лилась словно из неоткуда – она рождалась сама по себе, без помощи композиторов и музыкантов...» [8, II, с. 249]. И такая, словно бы «неземная мелодия», рождает у героини ощущение, что всё происходит в сказке или, как минимум, по её законам.

Герои рассказа Еремея Айпина «В мир вечного покоя» обладают способностью, словно бы оставшись «одни во всей Вселенной» слышать, как «лишь нежная, тихая мелодия, будто льющаяся с небес, напоминала нам о наших земных днях» [8, II, с. 38]. Повествователь в этом рассказе способен улавливать в мелодии, льющейся для него с небес, важное предупреждение, в отличие от слов, которые могут оставаться самыми обыкновенными: «В словах ничего особенного, как бы всё обыденно. Но музыкальная фраза выразительно предупредила меня, что речь пойдёт о чём-то очень важном. Я молча слушал. Через мгновение, когда мелодия опустилась с высоты и выровнялась, ты своим ровным мелодичным голосом добавила...» [8, II, с. 38].

В рассказе Айпина «Лебединая песня» герои оказываются способными слышать мелодию родной природы, как свидетельство разрушения гармонии, как признак печали, вызванной неразумным поступком человека: «На взлёте в лучах восходящего солнца стая превратилась в золотисто-серебряную арфу, заигравшую тревожно-печальную мелодию озёр и болот» [8, II, с. 30].

Лирический герой Владимира Волдина в поэме «Так Молупси» признаётся в том, что «любимую мелодию» он слышит и «в шорохе листьев, в рябиновых бусах», её слышат даже «звери и птицы», потому что её поёт сам «край мой любимый», и потому

Пусть же взлетает мелодия к тучам –

С нею живётся и легче, и лучше [8, II, с. 191].

Аналогичное понимание источников рождаемой художником слова мелодии встречается у Владислава Молданова, лирический герой которого (стихотворение «Я сын народа ханты») делится представлением о том, в чём истоки той мелодии, которую создаёт Мастер, которую необходимо посвятить своему народу:

Я сын и плоть народа ханты,

В стихах хочу я показать:

Есть на земле нашей таланты.

О них я должен рассказать!

О нежно-ласковых

мелодиях нарсьюха,

Что подсказала Мастеру тайга.

В них слышится печаль,

любовь, разлука.

Воспета в них народная судьба [8, II, с. 312].

Его осенняя мелодия в одноимённом стихотворении – это мелодия уходящего лета, вхождения осени «в свой шатёр», перелётных птиц, крика белых лебедей...

Лирический герой Евдокии Каксиной в шорохе листьев берёзы слышит мелодию хантыйской песни:

<...> Близко к берёзке я подошла,
Ласково поздоровалась с ней.
Рядом постояла немного, прислушиваясь,
Шёпот её листьев

Имеет мелодию хантыйской песни [8, II, с. 229].

Героиня Татьяны Молдановой (повесть «“Средний мир” Анны из Маланга») слышит, как «мелодия девичьих украшений сопровождают её в Нижний мир» [8, II, с. 366]. Принципиально, что это наблюдение повторяется в тексте дважды.

Слух лирического героя Андрея Тарханова различает звучание мелодии августа, которая рождается фиолетовым клевером, желающим

<...> звуками иволги стать

И звучать серебристо с берёзоньки [9, с. 143].

«Мелодия августа»

Лирический герой поэта знает, как звучит мелодия бабьего лета в одноимённом стихотворении, и она дорога ему, в том числе и потому в ней слышится «голос любимой», летящий подобно явлениям родной природы:

<...> Мелодия бабьего лета хранима
До самых последних минут бытия.
То голос прощальный, то голос любимой,
Летящий, как эти листва и хвоя [10, с. 52].

У Марии Кузьминичны Вагатовой в стихотворении «Святая женщина-огонь» признание в том, где находятся источники её творчества, количество которых она определяет числом семь:

<...> Теченья вод моих таят
источники семи мелодий,
всем слухом восприемлю их,
их тихим ладом дорожу [11, с. 153–154].

И, судя по этому стихотворению, одной из самых важных

поэтических мелодий поэтессы является, во-первых, мелодия *жизни родной земли*, которая необычайно дорога тем, что

Здесь эта земля мне сына подарила.
Мать мне эту землю завещала любить и беречь.
Отец велел любить и беречь мне эти воды.
Тундра – живой ковёр с глазами и сердцем.
Кровь живая красным соком
Течёт по тундре, дышит, цветёт... [12, с. 25]

Приведённое признание включает в себя и причины, по которым данная мелодия ценна для лирической героини. И звучит эта мелодия, в первую очередь, для того, кто способен видеть эту жизнь:

Я вижу жизнь земли родной
с семи сторон её открытых,
глазами ясными вобрав
всю прелесть красоты земной [11, с. 153-154].

Упоминание семи открытых сторон «земли родной» в данном случае является принципиальным, подчёркивающим символическую значимость числа в обозначении стороны родного края.

Составной, равноправной частью этой мелодии у Вагатовой звучит мелодическая тема *жизни в родной природе*, поэтому вполне логично, что эта жизнь, в первую очередь, гармонична во всех её проявлениях:

Жизнь – дорога через тундру.
Хорошо бегут олени! [13, с. 15]

Лирическая героиня поэтесы не сомневается, что при всех трагических событиях, «жизнь прекрасна, жизнь права!», особенно для тех, кто не жалеет

... сердца силы
Для Земли родной и милой,
Для своих родных людей.
Даже если вас не станет,
Вас Земля добром помянет,
Сыновей и дочерей [13, с. 47].

Одной из причин гармоничной жизни человека на лоне родной природы является та её красота, без ощущения которой жизнь не может быть полной и счастливой, красота в каждом проявлении,

каждой детали окружающего мира:

Я здесь рождён и что грядёт – приму
Под северной бескрайней синевою.
Вы белый лебедь взгляду моему,
Как лебеда, не смею вас неволить.
А красота – оленей, что луной
Сотворены из золота и ветра... [14, с. 81]

Эти мелодии, как и другие, убеждена поэтесса, не могут звучать полноценно без мелодии *дороги*, ибо сама «Жизнь – дорога сквозь метели» [13, с. 3]. Поэтому даже для героини эпического сказа «Сорни Лопыс» Елум Нэнги принципиально важно отдать в жёны прекрасную Сорни Аогхыс тому, что, «кто мудрее в делах, в жизни и в дороге» [12, с. 43].

Однако сущность мелодии дороги по-настоящему может быть понятна только тогда, когда есть мелодия *родного крова, родного жилья*, которым дорожит, которым гордится лирическая героиня, видя в нём свои достоинства: «Когда вхожу в своё жильё, не ущемлённое углами...» [11, с. 154].

Дорога, как и родное жильё неизменно вызывают к жизни мелодию *дорогих сердцу сородичей*, без участие которых не будет удачи в дороге, не будет счастья под родным кровом. Мелодией, которая объединяет то, как звучат мелодии жизни родной земли и её красоты, дороги и родного жилья, дорогих сердцу сородичей, выступает мелодия самого возвышенного отношения к этому всему – *мелодия любви*. Именно в такую мелодию – песню любви, не тая от взора и слуха своих сородичей прекрасное, поэтесса, будучи «всем ханты... по сердцу друг», обещает, «сплетая в ожерелье», сокровенное творить, творить об извечном и возвышенном:

Святая женщина-огонь,
так о возвышенном пою я,
святая женщина-огонь,
так об извечном говорю.
Подаренная духом Ворт добра
Земля моя родная,
над ней искрится Солнце,
свет лучей бросая в синеву.
Святая женщина-огонь,
так о родной Земле пою я,

святая женщина-огонь,
её заботами живу... [11, с. 154–155]

И это – важнейший момент того, как понимает Мария Вагатова сущность мелодии *творчества*.

Само число семь есть принципиально важный элемент творческого видения хантыйской писательницы. Это число у разных народов символизирует совершенный порядок, полный период или цикл. Вспомним хотя бы «семь дней творения». Это число есть и семь направлений пространства: четыре направления света, верх, низ и центр. Можно вспомнить о том, что в христианстве этим числом обозначается количество добродетелей и оппозиционных им семи смертных грехов. И даже нотный стан представляет из себя семь нот.

Герои сказки «Ай Моньсьхо па Аэхолэ», переехав на новое место, ведут «жизнь по ходу солнца: от дня к ночи, с ночи на день. Ай Моньсьхо, как и прежде, каждый день семь дорог проходит, семь путей обходит...» [9, с. 66].

В сказке «Ай Нёрум Хо» упоминается о «котле, который имел семь ручек, за которые могли поднимать его на огонь семь женщин и снять с огня могли семь женщин, варилось жирное мясо...» [12, с. 92]. И в этой же сказке Торум-отец, услышав «голос человека», закрывает «двери семисильным и семисекретным замком» [12, с. 98].

В свете такого наполнения символики числа семь выглядят как творческая программа признания Марии Вагатовой:

Светлый День, Землю, Воды

Вижу я глазами,

Их речи, думы ловлю

Ушами и сердцем.

Отвечаю им молитвенными просьбами, ласковыми словами.

Верю, они слышат мои слова-молитвы!

Знаю, они слышат мои песни-молитвы!

Думы мои делают семь кругов по Солнцу!

Песни летают по семи землям [11, с. 217–218].

В стихотворении «Семь голов семи святых холмов» лирическая героиня вглядывается в «высокий лес», подобный «рогатому красивому оленю», стоящему, «плечи расправив, как величавый лось», и отмечает самое главное в восприятии открывающегося

перед нею пространства:

<...> Святых холмов семь голов
Там живут, проживают,
Священных холмов семь голов
Сидят на своих местах [15, с. 91].

Символически важно, что в сказе «Сорни Лопыс» хантыйская женщина Елум Нэнги «вырастила... к светлому дню» именно семь сыновей:

Высоких, как лиственница, семь сыновей.
Стройных, как ели, семь сыновей [12, с. 42].

И в этом же сказе один из сыновей раскрывает своё представление о жизни на Земле:

– Земля имеет семь углов.
Живут здесь люди на семь ладов.
Будут жить они все одинаково,
Люди семи углов Земли... [12, с. 42]

Принципиально важным оказывается признание Марии Вагатовой из цитировавшегося стихотворения «Я молюсь...», в котором поэтесса осознаёт, что думы её «делают семь кругов по Солнцу», а песни, преодолевания колоссальные пространства, «летают по семи землям» [11, с. 216].

Представленные выше материалы и начальные элементы анализа являются выразительным доказательством того, что исследование звучания семи поэтических мелодий как в эпосе, так и в лирике Марии Кузьминичны Вагатовой (Волдиной) представляет собой одно из продуктивных направлений изучения её творчества. Изучения, как определения того, как в её художественной картине мира органично и последовательно звучат семь мелодий красоты и жизни родной земли, как в символике числа семь живут дорога и родной кров, сородичи и животные, мир любовь и то самое творчество, которое писатель считает гармонией.

Литература

1. Алкман. Парфени. – Режим доступа: <http://veresaev.lit-info.ru/veresaev/stihi/alkman-parfenei.htm> (дата обращения: 13.12.22).
2. Лермонтов М. Ю. Русская мелодия // Лермонтов М. Ю. Сочинения: В 2-х т. – М.: Правда, 1988. – Т. 1. – 720 с.
3. Майков А. Н. Импровизация // Майков А. Н. Сочинения: в 2 т. – М.: Правда, 1984. – Т. 1. – 576 с.

4. Апухтин А. Н. «Пусть не любишь стихов ты, пусть будет чужда...» // Апухтин А. Н. Полное собрание стихотворений. – Л.: Сов. писатель, 1991. – 448 с.
5. Фофанов К. М. Мелодия // Надсон С. Я. Фофанов К. М. Избранное. – СПб.: Золотой век: Диамант, 1998. – 446 с.
6. Иванов Г. В. «Мелодия становится цветком...» // Иванов Г. В. Собрание сочинений: В 3 т. – М.: Согласие, 1994. – Т. 1. Стихотворения. – 656 с.
7. Блок А. А. Нет, никогда моей, и ты ничьей не будешь // Блок А. А. Собрание сочинений: В 8 т. – М.; Л.: Гос. изд. худ. лит., 1960. – Т. 3. – 718 с.
8. 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.
9. Тарханов А. С. Буранная Россия: Стихотворения. – Тюмень: Экспресс, 2015. – 240 с.
10. Тарханов А. С. Исповедь язычника: Стихи и поэма. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2001. – 400 с.
11. Вагатова М. Самем арийц.. = Сердце поёт...: сборник песен на хантыйском и на русском языках. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2011. – 272 с.
12. Мария Вагатова (Мария Кузьминична Волдина) Маленький Тундровый Человек: Стихи и сказки. – Тюмень: СофтДизайн, 1996. – 208 с.
13. Вагатова М. К., Кердан А. Б. Материнское сердце = Ацки сам: Стихи / Пер. с хант. А. Б. Кердана; пер. с рус. М. К. Вагатовой. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 2007. – 144 с.
14. Вагатова М. К. Моя песня, моя песня: Стихотворения, легенды, сказки. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во. Новое время, 2002. – 192 с.

Современное состояние хантыйской литературы – творчество Мешалкиной (Гришкиной) Натальи Альбертовны

Сязи Виктория Львовна

кандидат филологических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Исследование посвящено анализу прозаических произведений молодой писательницы – Мешалкиной Натальи Альбертовны – художественного рассказа «Ответ Ангела». Цель: выявить особенности произведения хантыйской писательницы.

Перу Н. А. Мешалкиной принадлежат несколько десятков стихотворений. Поэтические тексты она создаёт на русском языке, а затем переводит их на хантыйский язык. Также она пробует работать в прозе. Писатель создаёт произведения для детской аудитории – сказки о животных и волшебные. Художественные тексты публикуются на страницах общественно-политической газеты Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Ханты ясанг» на хантыйском и русском языках.

Проза писательницы привлекает внимание для исследования, так как содержит не характерные элементы для традиций хантыйской литературы.

Ключевые слова: хантыйская литература, Н. А. Мешалкина, проза, волшебная сказка, «Ответ Ангела».

Мешалкина (Гришкина) Наталья Альбертовна молодой писатель ханты. Она создаёт поэтические тексты, а также пробует работать с прозаическими жанрами, такими как – сказка и рассказ. На сегодняшний день в коллекции Н. А. Мешалкиной несколько прозаических текстов – сказка «Мальчик и зайцы» была опубликована в газете «Ханты Ясанг»: № 20 (3608) от 20.10.2022, перевод произведения на хантыйский язык выполнен Альбиной Гришкиной – мамой Н. А. Мешалкиной. Рассказ «Любовь и Марс» размещён на сайте Проза.ру в 2019 году, рассказ «Ответ Ангела» впервые опубликован на страницах Общероссийской газеты коренных малочисленных народов Севера «Вестник ассамблеи» № 2 (43) 2021 г. Несколько рукописных текстов ещё не опубликованы

автором¹. Основными жанрами являются стихотворение и рассказ.

Рассказ «Ответ Ангела» был создан 2015 г. Опубликован впервые в газете «Вестник ассамблеи» в 2021 г. При публикации в газете автор использовала впервые псевдоним – Наталья Ас Эви. Писатель определяет жанр созданного произведения «Ответ Ангела» – сказка-притча.

Произведение «Ответ Ангела» не содержит в себе фольклорных мотивов, сюжетов, образов. Сказка Мешалкиной Н. А. – это оригинальное произведение, написанное и опубликованное на русском языке. В произведении присутствуют волшебные элементы: говорящая монетка, злой маг, появление замка, золотых монет.

Сказка – значимый жанр, к воплощению которого в хантыйской литературе обращались следующие авторы: Е. Д. Айпин, М. К. Вагатова, Г. Д. Лазарев, И. М. Косачёва (Лонгортова), Н. Н. Нахрачёв, Т. С. Чучелина, М. И. Шульгин и другие. Многие начинали свой путь в литературу с обработки фольклорных текстов, а позднее авторы самостоятельно начали создавать собственные оригинальные сказочные тексты. Таковым был путь П. Е. Салтыкова, Р. П. Ругина, Г. П. Кельчина. Сказочные традиции в хантыйской литературе были рассмотрены в статье Е. В. Косинцевой [2], С. Н. Нестерова рассмотрела особенности жанра сказки в творчестве М. К. Вагатовой [3].

Сюжет сказки начинается с интригующей завязки: «Была пора средневековья. Стояло лето. Ранним утром по освещённой солнцем каменной мостовой катилась золотая монетка. Из всех монеток она единственная была обладательницей души» [1, с. 14]. Специфичной чертой анализируемой сказки является хронотоп, а именно: автор создаёт действие в особом временном периоде – Средневековье, который ранее не фигурировал в истории развития литературы ханты. Стереотипы о данном периоде истории, возможно, оказали влияние на выбранную автором тематику и фантастичность повествования произведения, на облик персонажей. Обращение к теме средневековья является новым этапом развития художественной словесности ханты. Данная особенность характеризует расширение сознания автора, Н. А. Мешалкина не концентрируется только на создании мира своего этноса, она

¹ Из личной беседы с автором. От 07.01.2023 г.

выходит далеко за его пределы, не только в пространстве, но и во времени. Художественное время произведения исчисляется событиями с момента нахождения героем монетки. О жизни его до этого события ничего не известно, кроме того, что он всё время был голоден. Данное обстоятельство служит в тексте контрастным фоном для изображения последующих чудесных событий.

Писатель не очерчивает чётко временные границы художественного текста. Так, в начале рассказа герою 14 лет, а в финале читаем: «Проснувшись, Джон разменял золотую монету, раздал разменянные деньги нищим. Через какое-то время Джон устроился на работу помощником сапожника. Заработанного ему и его матери вполне хватало на пропитание. Через полтора года жалование у него повысилось, а спустя некоторое время Джон сам стал сапожником» [1, с. 14]. То есть, сколько времени прошло с момента размены монеты до становления героя самостоятельным ремесленником, читатель может только предположить, исходя из своего жизненного опыта. Автор оставляет данный вопрос открытым для размышления.

В анализируемом произведении фиксируем присутствие не характерного имени героя для художественной словесности ханты – Джон. Ранее в художественных текстах литературы ханты присутствовали такие антропонимы как: Микат, Демьян, Микуль, Ляди, Купья и др. Имя, так же как и время в анализируемом художественном тексте, выходит за рамки ранее созданного корпуса текстов хантыйской художественной словесности, – писатель создаёт новое временное пространство с соответствующими ему героями и деталями. Профессиональный хантыйский художник слова Е. Д. Айпин в позднем периоде творчества создаёт героев с иностранными именами – Джереми в рассказах: «Парижанка», «Дона, или последняя ночь в Шато Лурье», «Маэстро».

Значимым явлением в сказочном повествовании Мешалкиной являются портретные черты героя, описание его одежды и окружения. Эта особенность фиксирует новое в развитии хантыйской художественной словесности, в которой ранее присутствовали лишь эскизные зарисовки человеческого облика, акцентирующие внимание на глазах и волосах героев, как правило, женщин. В анализируемом тексте у героя появляется детальный портрет: «Монетка катилась, увидел её мальчик четырнадцати лет по имени

Джон. <...> Мальчик был среднего роста, его глаза были голубыми, нос вздёрнутым, губы по-детски пухлыми. Джон был одет в белую рубаху, вернее, ткань рубахи была уже совсем не белая, а скорее тёмно-серая. На нём были тёмно-коричневые брюки на лямках, на ногах чёрные ботинки, из которых пальцы торчали наружу. На голове у него была старая зелёная шапка, справа торчала копна вьющихся волос» [1, с. 14].

Писатель кратко акцентирует внимание на родителях героя: «Мама Джона была старой женщиной, которая всё ещё работала. Морщины избородили её лицо, выглядела она лет на десять старше своего возраста. Отец Джона погиб на войне, когда мальчику было всего два года. Скучного пропитания едва хватало. Когда война закончилась, у многих друзей Джона вернулись отцы и старшие братья, но его отец не вернулся. Считался без вести пропавшим, спустя время его стали считать погибшим» [14].

Значимой деталью текста является и образ злого мага, именно мага, а не Куля, Менква, Порнэ как это часто бывает в фольклорных и авторских сказках обско-угорских писателей. Писатель вводит отрицательный персонаж через деталь – монетку, которая выполняет определённую роль в тексте. Прямого взаимодействия главного героя и мага в тексте также нет.

В сказочном тексте присутствуют 6 диалогов, всего один фиксирует разговор главного персонажа и его матери. Пять остальных посвящены беседе волшебной монетки и главного героя. Далее в тексте встречаются всего две реплики, одна вложена в уста Джона и адресована нищему: «Что ты просишь?! Иди и работай. Ничего я тебе не дам, – и зашагал прочь» [1, с. 14]. Вторая исходит из уст Ангела и адресована главному персонажу: «Разменяй монетку, разменянное отдай нищим, и монетка станет обычной, – только и сказал Ангел» [1, с. 14]. Отсутствие прямой речи героев, краткие диалоги, короткие реплики, это характерная черта хантыйской художественной словесности, которой следует писатель.

Также в тексте присутствует помощник главного героя – Ангел, образ не характерный для художественной словесности ханты. Обращение Н. А. Мешалкиной к религиозным мотивам в сказочном жанре является новаторством. Подобные мотивы стали реализовываться последние 20 лет и преимущественно в поэзии. Однако

подобного образа спасителя, а именно ангела, выполняющего роль в прозе и поэзии ханты, не прослеживалось. Писатель наделила образ портретными чертами, уделяя особое внимание цветописии: «Но Джону приснился другой сон. Явился ему Ангел с большими белоснежными крыльями и добрыми глазами. Таких добрых глаз Джон ещё не видел и сразу ощутил своё ничтожество, серость в противовес Ангелу, белому и чистому. Джон ничего не спрашивал у Ангела, так как знал: Ангел знает всё» [1, с. 14]. Образ получился религиозным, соответствующим канонам иконографического изображения.

Мотив сна в анализируемом художественном тексте является ведущим. Сон герою снится в произведении семь раз, (семантика числа семь имеет сакральное значение в мировоззрении ханты) число семь не случайно упоминается автором, оно является значимым и наиболее эксплуатируемым, как и число три в сказочных текстах. Сон – это пограничное пространство, в котором происходят ирреальные действия, монетка разговаривает с героем во сне, в тёмное время суток, символизирующим появление нечисти. Во сне Джон загадывает желания монетке и получает их исполнение. После происходит трансформация образа главного героя, которая фиксируется фразой персонажа, адресованной нищему: «Что ты просишь?! Иди и работай. Ничего я тебе не дам» [1, с. 14]. Эпизод фиксирует изменения, произошедшие в образе главного героя, он становится злым, чёрствым по отношению к нищему, каким до не давнего времени был он сам.

Через мотив сна, герой находит спасение души. Во сне герою является ангел-спаситель, который в отличие от монетки не задаёт вопросов, не вступает с ним в диалог, но даёт Джону спасительный совет. Мотив сна имеет в произведение двоякую роль: сначала происходит разрушение души мальчика, а затем – спасение. Ангел, как и монетка, приходит к герою во сне, здесь прослеживается присутствие противоположных констант «добро – зло». Мотив христианства воплощён в тексте через образ Ангела.

В целом волшебная сказка Н. А. Мешалкиной традиционна: присутствует градация героев на отрицательных и положительных, используются волшебные предметы, помощники. Новшество заключается в обращении к образам средневековья, так как подобный временной срез ранее не присутствовал в хантыйской

художественной словесности. Писатель также уделяет внимание портрету главного героя, описывает детально его лицо, одежду, чего ранее не было в хантыйской литературе.

Литература

1. Мешалкина Н. А. Ответ Ангела // Вестник ассамблеи. – 2021. – № 2 (43). – С. 14.
2. Косинцева Е. В. Сказочные традиции в хантыйской литературе // Известия Уральского государственного университета. – 2010. – № 3 (78). – С. 213–219.
3. Нестерова С. Н. Жанр сказки в творчестве М. К. Вагатовой // Материалы научно-практической конференции с международным участием «Сородичи, я не таю прекрасное от ваших взоров», посвящённой юбилею М. К. Вагатовой. – Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2009. – С. 103–106.

**Фольклорный персонаж ханты и манси
«Мужчина середины Сосьвы»**

Тарлин Прокопий Тимофеевич

старший научный сотрудник

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной статье рассматривается мифологический фольклорный персонаж *Лэв кўтэп ики* ‘Мужчина середины Сосьвы’ в языковой картине мира на материале казымского диалекта хантыйского языка и мансийского языка.

Ключевые слова: фольклорный персонаж, Мужчина середины Сосьвы, манси, богатыри.

Священный старик Урала, по Гондатти, третий сын бога. Он живёт со своей семьёй у истоков Северной Сосьвы в каменном доме и, прежде всего, заботится об оленьих стадах, поэтому имеет много слуг и пастухов. Раз в три года его изображение доставляют к брату – Пельмскому богу.

Старик середины Сосьвы – сын бога, высоко почитался как у остяков, так и у вогулов. Когда он ещё был героем, то вступил в сражение с ужасным Меңком (Лесным великаном) и погубил его в реке, место сражения он сделал святыней. «Когда придёт время человека, период человека, пусть здесь будет священная река, нетронутая женщиной, нетронутая мужчиной! Если человек когда-нибудь поедет отсюда вверх, пусть он пьёт на этом месте воду, пусть поставит жертвенную чашу, жертвенный горшок». Этого священного места, куда нельзя попасть пешком, а только на нарте или лодке, бояться настолько, что женщины не отваживаются сюда приходиться. Проезжая, можно грести, но не толкаться шестом или тянуть канатом, люди часто бросают в воду деньги. Если в бурю лодка попадает в омут, нужно бросить в воду котёл и провиант. Кто едет к духу, не должен спать в пути, даже если поездка длится три дня. Только жрец может приносить жертвы в амбарчик, так как вокруг амбара стоят стрелы и ловушки. В амбаре находится идол, богато украшенный блестящими и шумящими украшениями. Каждый почитатель ему дарит стрелу, жертвуют и деньги [1, с. 158].

Лэв кўтэп ики ‘Мужчина середины Сосьвы’ – третий внук *Кэлтац ими* ‘Богини Калтац’, является покровителем Урала и

одновременно оленьих стад [2, с. 153].

Священные танцы медвежьего праздника на Казыме посвящаются следующим духам (богам): *Лэв кўтэп ики* ‘Старик середины Сосьвы’, *Ас тый ики* ‘Старик верховьев Оби’, *Хиь ики* ‘Дух болезни и смерти’, *Ловэу ики* ‘Старик на лошади’, *Тухлэу ики* ‘Крылатый мужчина’, *Вөйт ики* ‘Старик протоки’. Кроме того, исполняются *Нюлэу йак* ‘Танец со стрелами’, *Йэмэу акаь йак* ‘Танец священных кукол’, *Ай апайэу йак* ‘Танец с младенцами’, *Кусы йак* ‘Танец с обручем’. Одни танцы исполняются ради очищения от нечисти помещения, где будет проходить медвежий праздник, другие являются танцами предков отдельных социальных групп, третьи наиболее мифологические – символизируют акты первотворения земли, людей, духов [2, с. 136].

Миш ар Лэв кўтэп миш нэ ‘Песня удачи богини середины (среднего течения) Сосьвы’. Эта песня поётся от имени божества. Сидит она в отцовском доме, шьёт соболиные «узоры». Прилетает чёрный ворон и сообщает о начавшихся медвежьих игрищах «у начала Казымской земли». Она сообщает об этом отцу. Отец советует поехать на этот праздник и отвезти тёте (Казымской богине) в подарок чёрного соболя. Отец достаёт со дна сундука чёрного соболя и подаёт со словами: «Доченька, придёшь ты к тёте, на её соболиные колени положи».

Приехала она на игрища и кладёт соболя рядом с медведем, затем «оставляет» танец, приносящий для всех участников праздника удачу на охоте и рыбалке [3, с. 87].

Лэв кўтэп ики и Казымская богиня имеют лестницы для прохода на небо. *Касэм ими* устанавливает с духами родственные и социальные связи. Так *Лэв кўтэп ики* ‘Бог середины Сосьвы’ ей приходится старшим братом. Его основная функция – охрана земель, расположенных на водоразделах рек Малая Сосьва, Ляпин, Хулга, Северная Сосьва. Как и Казымская богиня он – хозяин определённой территории, но на Казыме на него возлагают и функцию охраны оленьих стад. Ему посвящают пёстрых оленей, пёстрый олень – символ богатства. Его эпитеты идентичны с Казымской богиней: «У порога Священного камня великий бог», а у Казымской богини «У порога Священного камня великая богиня», оба являются детьми *Төрэма*, им прислуживают «густых лесов духи-менки». Для Верхнеказымских женщин запрещено

трогать, кушать, варить жертвенную пищу *Лэв кўтэп ики*. По данным песен, когда-то казымские ханты жили на Сосьве [3, с. 200].

При разделке жертвенного животного строго соблюдается деление мяса на «не разрешённое» и «разрешённое» для женщин. На священных местах в честь божеств высшего ранга (*Нуми Төрэм* ‘Верхнее божество’, *Ас тый ики* ‘Обской старик’, *Вөйт ики* ‘Бог луговой стороны’, *Лэв кўтэп ики* ‘Бог середины Сосьвы’) пища с жертвенного стола была для женщин запретной. На святых же местах сыновей *Төрэма* с женщин снимались запреты на поедание жертвенного мяса.

Во время строительства священного лабаза Казымской богине повар должен был развести костёр, заготовить дрова, вовремя поставить чай, варить жертвенное мясо, готовить *Ййүэт ййүх* – метровой величины берёзовая тросточка, куда нанизывается семь кусков мяса для жертвования божествам высшего порядка (*Нуми Төрэм*, *Вөйт ики*, *Ас тый ики*, *Лэв кўтэп ики*, *Ай вөрт*). При жертвовании материала огню повар ставит жертвенный стол, и руководит при жертве огню [4, с. 112].

У северных манси имена семи сыновей *Төрэма* (по старшинству): *Полум Торум* ‘Пельмский Торум’, *Са ях Торум* ‘Обского народа Торум’, *Нёр ойка* ‘Урала старик’, *Аут отыр* ‘Реки Аут богатырь’, *Ай Ас Торум* ‘Малой Оби Торум’, *Тахткотль Торум* ‘Средины Сосьвы Торум’, и младший *Мир сусне хум* ‘За миром наблюдающий человек’.

В мифологии северных манси насчитывается шесть наиболее важных местных духов: *Полум Торум*, *Полум ойка*, *Топал ойка* – охранитель мест по реке Пельм; *Ай Ас Торум* – охранитель бассейна реки Малая Обь; *Нёр ойка*, или *Нёр Торум* – охранитель Урала; *Тахт котль ойка*, или *Тахт котль Торум* – охранитель мест по среднему течению Северной Сосьвы; *Тэк Торум*, или *Тэк ойка* – богатырь с. Теги на Оби; *Хангла сам най эква* – хозяйка селения Хангласам на Северной Сосьве. Как отмечает Е. И. Ромбандеева, территориальные владения этих «первоначальных» *най* или *отыров* совпадает с границами диалектных групп мансийского народа [5, с. 19].

Следы культа предков-богатырей сохранились среди обских хантов вплоть до наших дней. Например, д. Тугияны называют

«Лҗапэт төрэм ортэм мўв, хөт төрэм ортэм мўв» (букв.: Земля, разделённая между семью богами, Земля, разделённая между шестью богами). М. Р. Гришкин рассказал: «Когда земля была поднята *лөлы* ‘гагарой’, и она разрослась, её надо было поделить между семью сыновьями *Төрэм ащи*». Южнее деревни находится священное место духа-покровителя рода Гришкиных – *Хярэу ики*, т. к. он являлся старшим сыном, ему было поручено поделить близлежащие земли между семью, шестью богами. Делил, а сам не показался (какой образ имеет – неизвестно). К нему приходил с войной *Лэв кўтэп ики* ‘Старец средней Сосьвы’. Победить в войне *Хярэу ики* (по его просьбе) помог *Кя́лтац пух*. Войско *Лэв кўтэп ики* было разбито, а сам он сбежал и как «сквозь землю провалился». На том месте, где он исчез, образовалось озеро (и сейчас это озеро там есть). Убитых из его войска собрали в одну кучу в лесу, это место называют *Хя́лтац вўр* ‘Лес мертвецов’ [6, с. 40].

Тя́гт Котиль Ойка ‘Мужчина середины реки *Тя́гт* (Сосьвы)’ восседал на высоком бору правого берега Сосьвы при впадении небольшой реки *Ялтың Я* (букв.: ‘Священная река’) в Сосьву. Это был очень сильный и уважаемый *Ойка*. Его сыновья и воины строго следили за тем, чтобы враги не появлялись в пределах их владений и не пропускали врагов по реке *Ялтың Я* к Уралу или вверх по р. Сосьва [7, с. 226].

Манси почитали богиню – дочь *Тя́гт Котиль Ойки*, жившую около Хангласанских юрт на Северной Сосьве – это *Ханглас Най Эква* ‘Великая женщина Хангласам’, владения которой простираются в верховьях Сосьвы, начиная вверх по течению от деревни Нильдино Берёзовского района. Территориальную группу сосвинских манси нередко именуют *нярас махум* ‘лягушки-народ’. Здесь лягушка считается предком, покровительницей. По сведениям В. Н. Чернецова «*Ханглас Най Эква* считалась одной из дочерей *Нуми Торума*, но чаще упоминалась как старшая сестра *Тя́гт Котиль Ойки* ‘Хозяина Середины Сосьвы’. У неё было семь дочерей, три из которых жили на Оби. Иногда её называли *Нярс Най Эква* или *Порыхпан Эква* (манс.) ‘лягушка’» [8, с. 96].

Многие обычаи и предписания объясняются со ссылкой на так называемый «Закон Предков». Обычно эти законы поясняются мифами, их создают боги, духи и культурные герои, а люди должны им следовать – *пес най өтыр мән хольтув элумхӧлас хольт*

олсыт, ётыл элаль пупыг в̄рвесыт ‘В прошлом героини и богатыри были, как и мы, людьми, лишь затем их сделали духами [вечными]’. Например, наказ *Tāgt Kотиль Ойки* ‘Середины Сосьвы мужчина’: «Пока стоял *Tāgt Kотиль Ойка* на реке и разглядывал оленей, кисти от подвязки его обуви примёрзли ко льду. Тогда он вытащил острый нож из ножен, обрезал эти примёрзшие кисти и при этом сказал: “Пусть они превратятся в двух больших священных змей, и пусть через их спины не проедет ни одна женщина и даже девочка”» [9, с. 162].

Этого обычая манси стараются придерживаться до сих пор, они говорят: «*Лылың соссыл, лылың юрыл с̄ансың аки*» ‘Он дух, у которого живые змеи обитают, такой он сильный’. По сути, это место является священным, выделяется тем, что здесь большой каменистый пережат. Подъезжая к нему, все женщины и девочки выходят из лодок и идут пешком вдоль реки, пока пережат не закончится. Вдоль реки есть и другие священные (примечательные) места, например, песчаные косы-отмели, здесь женщины так же выходят и проходят пешком *с̄ат р̄оц* ‘семь песчаных кос’. Кроме того, они берегом обходят места, где есть водовороты, омуты и территории поклонения *Вит Х̄ону* ‘Водный царь’ и *Вит Х̄он Аги* ‘Дочь Водного царя’. Такие переходные тропы вырубались специально и называются они *нэтл̄оух* ‘женская дорога’. Бывали исключения, когда тяжелобольных женщин и девочек оставляли в лодке, их сверху накрывали священным шёлковым халатом [9, с. 162].

У манси лексема «төрэм» имеют территориальные божества, которые также связаны с небом. Они являются детьми: *Төрэма* (Нуми *төрэма*), *Тахт Котиль Торум* ‘Бог Средней Сосьвы’, *Сяхыл Торум* ‘Бог грома’, *Хонт Торум* ‘Бог войны’. Лексема «торум» входит и в эпитеты «внуков» *Төрэма: Полум Торум пыг* ‘Сын Полум торум’, *Сакв с̄унт т̄орум пыг* ‘Сын Аяс ойки’ (*Ай Ас Төрэма*).

Мансийское «ойка» часто связывается с рекой (озером): ‘Малой Оби мужчина’, ‘Реки Сыня мужчина’. В большинстве случаев при этом конкретизируется: «верховьев (реки) мужчина», «середины (реки) мужчина», «устья (реки) мужчина». Если божество находится на берегу озера, то определяют следующие месторасположения: «середины озера», «дна (имеется в виду конца) озера». Например, ‘Верховьев Сыгвы мужчина’, ‘Старик Верхней Сосьвы’, ‘Среди-

ны Сосьвы мужчина', 'Среднего течения реки старик', 'Старик с устья реки Лепла', 'Озера Сопакломт середины мужчина', 'Игримского конца озера мужчина' [10, с. 85, 87].

Литература

1. Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / перевод с нем. и публ. д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 2. – 284 с.
2. Мифология хантов / В. М. Кулемзин, Н. В. Лукина, Т. А. Молданов, Т. А. Молданова; науч. ред. В. В. Напольских. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – Т. 3. – 310 с.
3. Молданов Т. А., Сидорова Е. В. Медвежьи игрища: танцы и песни. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 440 с.
4. Молданов Тимофей, Молданова Татьяна. Очерки традиционной культуры хантов: избранное. – Ханты-Мансийск: Печатное дело, 2010. – 350 с.
5. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., немец. языков; сост. предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 568 с.
6. Пятникова Т. Р. Героические сказания хантов в современных условиях // Материалы VI Югорских чтений «Героический эпос обских угров: наследие и современность»: сб. ст. / под ред. К. В. Афанасьевой, Т. В. Волдиной. – М.: ИКАР, 2005. – С. 39–46.
7. Ромбандеева Е. И. Термин [топоним] УРАЛ восходит к мансийскому языку Урала // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера: сб. ст. конференции, посвящённой 25-летию Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (25 ноября 2016 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ФОРМАТ, 2017. – Ч. 1: Филологические исследования. – С. 223–229.
8. Источники по этнографии Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 310 с.
9. Попова С. А. Нормативно-поведенческий комплекс мансийской женщины // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: Материалы XV Югорских чтений (20 декабря 2016 г., Ханты-Мансийск). – Тюмень: ФОРМАТ, 2017. – С. 161–172.
10. Анямов Н. Р. Параллели в мансийской и хантыйской мифологии (по эпитетам божеств) // Мифология хантов: материалы научно-практического семинара / под ред. Т. А. Молдановой. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2008. – С. 85–90.

ДУХОВНАЯ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ СЕВЕРА, СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: НАУЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Живой язык орудий древних

Брусницин Анатолий Николаевич

научный сотрудник,

Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа»,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Язык сохраняет не только красоту миропонимания этноса, он передаёт через поколения культурный код нации, её уникальность и неповторимость. Зачастую, когда язык используется его носителями мало или не используется совсем, он сохраняется в названиях мест, топонимике, наименованиях предметов и их частей. Для традиционной культуры народов Севера такими предметами являются орудия лова, что используются в охоте и рыболовстве.

Ключевые слова: Конда, манси, охота, языки коренных народов.

В связи со стремительным сокращением количества языков в мире, данная проблема остро встаёт и на территории Югры, что населяют малочисленные народы Севера – ханты и манси. Территория р. Конда, обладающая весьма благоприятными природно-климатическими условиями для ведения сельского хозяйства активнее других заселялась в начале XX в. Это стало одной из причин того, что коренное население перешло в общении на русский язык. Так оно постепенно утратило навыки общения на родном языке. Но традиционная культура не ушла бесследно, язык народов ханты и манси на Конде продолжает сохранять свои крупницы в наименованиях орудий и средств лова. Разбирая сооружение для промысла, то и дело сталкиваешься с терминами, которые в большинстве своём незнакомы современному обитателю этих мест, но понятны их предшественникам и тем, кто знаком с родным языком. Так традиционная культура продолжает существовать там, где её, казалось бы, уже давно нет. Удивительно и то, что промыслы хранят в себе память не только о языках коренных народов, но сохраняют разнообразие языковых форм

пришлого населения, давая тем самым проследить процесс перехода от использования одной формы к другой. Или же, фиксируя уникальное наименование, которому не нашлось аналогии в других языках оно осталось бытовать и поныне. Рассмотрим это утверждение на отдельно взятом примере.

Так на изображении ниже (фото 1, 2) представлена ловушка на медведя, что была установлена в начале 2000-х гг. на территории Кондинского района, а бытовал данный тип сооружения на протяжении всего XX в. Ловушка несколько отличается от классической традиционной ловушки давящего типа, что использовалась ханты и манси, так как вместо давящего бревна на входе, там устанавливалась петля из металлического троса.



Фото 1. Ловушка для медведя. Вид сбоку. Фото автора статьи.
Кондинский район, д. Старый Катыш. 2022 г.



Фото 2. Ловушка на медведя. Вид спереди. Фото автора статьи.
Кондинский район, д. Старый Катыш. 2022 г.

По степени разрушения сооружения видно, что ловушка не использовалась уже на протяжении десятка лет. Боковые и верхние перекрытия частично обвалились. В местах крепления концы жердей приподняты, потому как прикреплены к живым деревьям, которые продолжают расти, поднимая жерди вверх. Отчего основное обрушение наблюдается в центральной части ловушки. Устанавливая такую ловушку охотники, сооружали длинный коридор между двумя парными деревьями, шириной и высотой примерно 1,5х1,5 м. Длина «коридора» достигала 5–7 м. Расстояние между жердями делалось небольшим: лапа зверя не должна полностью пролазить через них, также не должна пролазить и приманка, находящаяся внутри – «поять». Но вот запах должен расходиться во все стороны, поэтому совсем маленькие просветы также не делали. Термином «поять» обозначали как внутренности животных, так и испорченную рыбу, это была приманка, имеющая очень сильный запах гниющей плоти. Лучший эффект достигался

перемешиванием протухшей рыбы с испорченным мясом или кишками. У охотников даже появилась присказка, которую использовали как обозначение последней участи домашних животных или как предупреждение провинившемуся человеку – «увезти (увести) на поять». Данная приманка ещё именовала обозначение «приваза» – от глагольной формы «приваживать» (приманивать, прикармливать, вводить в зависимость), но она уже не используется, а вот первый термин до наших дней чётко определяет: что это и зачем.

Ранее каждый элемент ловушки имел своё название, которые мало используются современными охотниками и забыты, но основа ещё сохраняется. Так сам коридор из жердей именуется «огородом», так как приходится изрядно «погородить» сооружение и «огородить» пространство вокруг приманки, чтобы зверь пошёл по нужному охотнику маршруту. Сама же ловушка сейчас так и называется – «петля». Но так как петли ставят и на птицу, и на зайца, название животного и определяло, что это за петля. «Огород» ставится крепким, дабы «хозяин» (медведь) не смог раздвинуть боковые жерди и вытащить «поять». Для этой цели на расстоянии 70 см. – 1 м. по всей длине «огорода» в землю вбивали сваи (столбы) к которым боковые жерди крепились, чтобы избежать движения вверх-вниз.

Вход в «огород» мог быть как один (как у ловушки на фото), так и два. Во втором случае петлю ставили с обеих сторон. Чтобы петля сработала так, как нужно, она не должна попадать в поле зрения зверя, а при попытке животного проникнуть вовнутрь, петля должна понемногу затягиваться. Петлю расправляют на входе с помощью «сторожков». Это могут быть как небольшие крючки, изготовленные из сучков, так и тонкие нити или проволока. Когда зверь проходит в ловушку, он грудиной натягивает край петли, которая при этом соскакивает со сторожков, затягиваясь на шею.

Так как охотнику важно, чтобы животное не мучилось и не «пропало» (испортилось), до прихода человека к ловушке, к петле ставили «стопор» – длинные свежие прутья черёмухи или тальника, осины. При затягивании петли они также фиксировались на шее, не давая животному задохнуться раньше времени. Зверь оказывался, словно на привязи, при этом он становился менее

активным и постепенно слабел, что позволяло охотнику чувствовать себя в безопасности. Животное не погибало сразу и не портилось при плюсовой температуре воздуха.

Как мы видим в этом конкретном случае, сохранилась не вся терминология, используемая при сооружении ловушки, и её поиск необходимо продолжать, но те профессионализмы, что сохранились достаточно точно и понятно представляют, о чём идёт речь. И знающему человеку сразу становится ясно, что и как нужно делать.

Информанты

Косяков Иван Анатольевич, 1976 г. р. – житель деревни Старый Катыш.
Рычков Иван Николаевич, 1966 г. р. – уроженец деревни Старый Катыш.

Реконструкция игры казымских хантов «Тос-щир-вой»:

этимология и семантика

Волдина Татьяна Владимировна

кандидат исторических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Игра типа бильбоке была зафиксирована у казымских хантов в начале XX в. В 2020–2021 гг. она была исследована, реконструирована и внедрена в практику развивающих центров «Нумас юнт» на территории Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В игре отражены традиционное мировоззрение, мифология, актуальные верования и традиционный быт коренных народов. Характер игры свидетельствует о том, что она была предназначена, прежде всего, для мальчиков и юношей.

Ключевые слова: казымские ханты, игровая культура, игра-бильбоке, традиционное мировоззрение.

В мировой игровой практике получили своё развитие игры типа бильбоке. Слово «бильбоке» произошло из французского языка (*bilboquet*) от слов *bille* ‘играй в палочки’ и *bouque* ‘шарик’, и подразумевает под собой подкидывание шарика, который ловится на острие привязанной к нему палочки или в чашечку. Данная игра способствует развитию памяти, пространственного мышления, устному счёту. Разновидности этой игры встречаются в Европе, Северной и Южной Америке, Японии. Например, в эскимосской культуре, где для игр использовались предметы из кости, символически изображающие животных: лису, медведя и т. д., имеющие определённое количество отверстий, благодаря которым игрок ловил такой предмет, насадив его на привязанную к нему специальную палочку.

В 1914 г. исследователь И. Н. Шухов зафиксировал у казымских хантов игру под замысловатым названием «Тосьчер-вой» [1], которая типологически относится к играм бильбоке. Информация об этой игре, благодаря публикации И. Н. Шухова, дана также во многих современных пособиях [2, с. 136–138; 3, с. 21–23] и других изданиях.

Для игры изготавливается 14 фигурных дощечек с отверстиями посередине: «солнце», «луна», «медведь», «выдра», «тетерев»,

«лошадь», «дух», «корова», «брус», легендарная птица «Щорэс ханы вой», «лисица», «собака», «олень» и «оселок», на каждой из них обозначается определённое количество баллов. Баллы обозначены на каждой фигуре засечками двух видов – I и X. Одна засечка в виде I – даёт 5 очков, две засечки в виде X – дают 10 очков (в публикации И. Н. Шухова отмечается, что в эту игру играли на деньги). Фигурки надеваются на верёвочку, к одному концу которой прикрепляются деревянная, слегка заострённая, шпилька, к другому – дощечка. Концы этой дощечки имеют решётчатые прорези. Но краткое описание правил игры (о них будет сказано ниже), как и её название, зафиксированы с неточностями. Возникла масса вопросов, которые требовали уточнения, но к середине XX в. игра исчезла, и память о ней не сохранилась.

В 2020–2022 гг. на территории ХМАО-Югры были реализованы проекты¹, направленные на актуализацию обско-угорских напольных и интеллектуальных игр «Нумас юнт», в ходе которых было проведено исследование, включающее рассматриваемую игровую практику [4; 5], результаты по которой представлены в настоящей статье.

Во-первых, автор обратила внимание на то, что все фигуры, изготавливаемые для игры, изображались символически и близки по характеру к орнаменту обских угров. Мотивы этих изображений восходят к древним мифоритуальным традициям, просматривается их связь с традиционным мировоззрением хантыйского народа.

Во-вторых, потребовалось уточнить название игры и некоторых фигурок с учётом произношения их названий на казымском диалекте хантыйского языка. Для идентификации зафиксированных наименований привлечены материалы по орнаментам и мифологии казымской диалектно-этнографической группы [6, с. 242, 257].

В-третьих, была внесена корректировка в правила игры, что позволило внедрить её в современную игровую практику.

¹ Культурно-просветительский проект «Этноигротека» Обско-угорского института прикладных исследований и разработок; два проекта Центра культурного наследия народов Югры: «Комплекс традиционных напольных и интеллектуальных игр хантов и манси "Нумас юнт" как часть культурного наследия Югры» (поддержан граном Губернатора ХМАО-Югры) и «Развитие обско-угорских напольных и интеллектуальных игр "Нумас-юнт": актуализация культурного наследия Югры (поддержан Президентским фондом культурных инициатив).

Процесс реконструкции игры

Как уже упоминалось выше, название игры «Тосьчер-вой» было зафиксировано с явным искажением и вызывало недоумение у носителей казымского диалекта хантыйского языка, в среде которых она когда-то бытовала. Автором выведена этимология этого названия, путём сопоставления его частей с наиболее близкими по звучанию словами из языка казымских хантов: *тос*, *тоса* 'умелый, правильный', а также *тос*, *тоса* – 'принёс, несущий' (от глагола *тоты* 'нести'), *щир* 'возможность, способ, вид', *вой* – 'птица, зверь, животное, насекомое'. «Тос щир вой» можно перевести как «Возможности несущее животное/птица». Под этим можно также понимать «Птицу, способствующую умелому ведению жизнедеятельности», или просто – «Птицу удачи». Это толкование названия близко характеру игры.

Всё, что есть в окружающем мире, согласно традиционным представлениям обско-угорских народов, взаимосвязано, имеет не только практическое значение для человека, но и несёт в себе глубокий сакральный смысл. Рассматриваемая игра отражает такое мировосприятие коренных народов Югры. В игровом наборе символически запечатлены светила, представители местной фауны, домашние животные, предметы домашнего обихода, а также мифологические персонажи. Здесь представлена система жизненных ценностей человека традиционной культуры, каждый элемент которой имеет определённое значение, выраженное в конкретном эквиваленте – баллах, в соответствии с которыми автором выделено несколько групп.

К первой группе фигурок относятся фигуры, представляющие две крайние позиции: «Солнце», дающую наибольшее количество баллов в этой игре (50 очков) и «Оселок», за которую никаких баллов не предусмотрено, но поймав эту фигуру, игрок может спокойно продолжать свою игру. Между этими фигурами располагаются все остальные категории.

Хатл-най-ауки (хант.) 'Солнце-Богиня-Мать', *Хатл* ими (хант.) 'Солнце-женщина' – обские угры относят к небесным божествам, дающим жизнь, тепло и свет, его относят к женскому началу, в их мифологии лучи солнца, как и жар огня, имеют очистительные и целительные свойства. Именно в дневное время ведётся активная жизнь человека.

Лэцтан ‘Оселок’ – это точильный камень для заточки лезвий режущих предметов: наконечников стрел, копий, ножей и т. п. Он хранился в специальном чехле из ровдуги – *лэцтан хот*, который мужчина подвешивал на пояс. С этим мужским предметом связаны многие традиции, обычаи и поверья. Свой точильный камень нельзя давать посторонним. И даже близким нельзя передавать его из рук в руки, иначе можно не встретиться на том свете. При передаче оселок клали на тыльную сторону ладони и подкидывали, а берущий должен был поймать его на лету. Для символической защиты беззубых детей точило клали в колыбель. Было принято также держать его у порога, оберегая дом от потусторонних существ в ночное время.

Вторую группу объединяет не только близкое количество даваемых за фигурки баллов, но также включённые в них образы. Это важнейшие хозяйственные объекты. Первый из них – «Брусок», второй – «Тетерев».

Слово «Брусок» может включать в себя два понятия: 1) это точильная плитка, предназначенная для первичной обработки лезвия топора и ножа; 2) выструганный из дерева строительный материал, бревенчатая доска. К сожалению, И. Н. Шуховым не были даны пояснения к этой фигурке. Учитывая, что один точильный инструмент в игре уже есть, логично предположить, что данная фигурка имела в игре второе значение. *Павэрт* ‘Брус’ – этот материал человек получает от природы за счёт окружающих деревьев, леса и, благодаря своим знаниям и умениям, создаёт свои материальные ценности: жилые и хозяйственные постройки, средства передвижения, орудия труда и т. д. Стоимость этой фигурки в игре – 30 баллов.

С лесом связан и излюбленный объект охоты – боровая дичь (рябчики, глухари, тетерева). В культуре обских угров существует разнообразие приёмов и способов её добычи. Символическое значение тетёрки или глухарки – птица сна, которая считалась вместилищем одной из душ человека. За фигурку *Кутари* ‘Тетерев’ игрок получает 25 баллов.

Третья группа связана с очень значимыми мифологическими персонажами – посредниками между мирами: лошадьё – животным, ассоциировавшимся с духами-предками; мифологической двухголовой птицей; священным животным обских угров – медве-

дем; а также оленем – эквивалентом богатства и благополучия людей Севера, важнейшим жертвенным животным. Стоимость этих фигурок в игре также очень высока.

Лов ‘лошадь’ – её образ широко представлен в обско-угорском фольклоре, а также в актуальных верованиях. Предки хантов и манси были кочевниками-коневодами. Не случайно конь, согласно их представлениям, является одним из атрибутов «великих» мужских духов-покровителей. Память о древней эпохе отразилась в обычае приносить им в жертву лошадь, а также в наличии коновязных столбов на священных местах обских угров. Например, *Ас тый ики* (*Мир Ванты Хо*, *Мир сусне хум*) осматривает мир на коне белого или золотистого цвета, который может спуститься на землю только если под ноги ему поставят серебряные блюда; в жертву ему приносили белую лошадь. Коневодство как отрасль традиционного хозяйства долгое время сохранялось локально на многих территориях расселения обских угров и не пересекалось с ареалами оленеводства. За «лошадь» игрок получает 25 баллов.

Щорэс ханы вой ‘Морская птица’, этот образ несёт в себе огромную символическую нагрузку. В мифах обских угров именно водоплавающая птица (гагара или утка-лулы) достаёт под водой кусочек ила, после чего он стал «разрастаться», постепенно превратившись в землю, которую сейчас населяют люди, звери, растения. Считается, что птица является связующим звеном между человеком и миром божеств, а многие духи-покровители имеют орнитоморфный образ, т. е. способны принимать облик птиц.

Одна из вариаций названия *Щорэс ханы вой* ‘морская птица’ – *Щорэс вопиты вой*, что можно перевести как «Море посещающая птица» (где *вопиты* означает «посещать, навещать с целью получения информации»). Её конфигурация напоминает собой орнамент казымских хантов *кат ухау вой* ‘двухголовое животное (птица)’. Возможно, это одно из наименований сказочной птицы *Сэвыс*, олицетворявшей сверхъестественные силы и возможности. Это единственное изображение в данной игре (за исключением, пожалуй, «духа»), которое имеет отношение исключительно к мифологии коренных народов Югры. Остальные соединяют в себе как символические, так и реальные физические характеристики. Она имеет отношение и к названию самой игры, а её образ, представления о ней объединяют собой все остальные фигурки в

некую общую картину. За попадание в эту фигурку игрок получает 20 баллов.

Мойнар, нути ‘Медведь’ занимает особое положение в традиционной культуре обских угров, как и у многих народов Евразии и Америки. Для обских угров медведь – потомок небесного божества, дух-покровитель, мифический, исторический и культурный герой, предок, дух-помощник шамана, блюститель клятвы, охранитель границы Среднего и Нижнего миров и пр. Его считают лесным человеком, он понимает человеческую речь, обладает «вещим знанием», поэтому о нём всегда стараются говорить иносказательно: «старик», «брат» или называют другими подставными именами. В фольклоре существует большое количество преданий о медведе. Считается, что он сын Торума, который нарушил наказ отца и за это он стал смертным, но душа его осталась бессмертной и всегда должна возвращаться к отцу. До сих пор существует церемониал, связанный с добычей медведя, – медвежий праздник. Раньше также устраивали периодические игрища в честь медведя в поселении Вежакары – культовым центром фратрии Пор, дух-покровитель которой – хант. *Ем-вош-ики / манс. Ялтус-ойка* ‘Старик священного города’ считается её мифическим предком и принимает образ медведя. Эта фигурка также стоит 20 баллов.

Олень – важнейшее животное не только для казымских хантов, но и для многих северных народов. Именно наличие оленей говорит о достатке и благополучии семьи, народа. На казымском диалекте хантыйского языка *Вўлы* ‘Олень’, а термин *тац* ‘оленье стадо’ – переводится также как ‘богатство’. Мясо оленя использовали в пищу, олень выступал как транспортное средство, а оленьи шкуры использовались для изготовления тёплой одежды, служили покрытием чума в зимнее время. На Казыме считается, что в каждой семье, владеющей стадом, должен быть хотя бы один олень белой масти: такой олень наделён сверхъестественной силой и имеет связь с духами-покровителями. Его нельзя было дарить кому-то или отдавать, потому что вместе с ним могла уйти удача. Обычно такого оленя не запрягали в нарты после того, как ему исполнялось семь лет. Позже его приносили в жертву на родовом святилище. По представлениям казымских хантов в упряжке с белыми оленями передвигаются только божества. Образ оленя присутствует во всех жанрах фольклора: приметах, пословицах,

загадках, песнях, молитвах, сказках и пр. Игрок за фигуру оленя также получает 20 баллов.

Четвёртая группа включает в себя фигурки луны, выдры, собаки и коровы. Их объединяет связь с нижним или потусторонним миром, а также с женским и земным началом. Все они имеют одинаковую стоимость в данной игре.

Тылэц 'Луна (Месяц)', в мифологии обских угров представляется мужем Солнечной женщины, преследуемым женщиной потустороннего мира и разорванным на две половины. Сторона без сердца досталась его жене, скатав из него шар, она лелеяла его и растила. Но вновь став взрослым, он жил только три дня, после чего вновь уменьшался и исчезал. Не выдержав такой муки, Солнечная женщина передала его на Небо, где мы можем наблюдать все циклы «возрождения» и «умирания» Луны. Так возник календарь, согласно которому люди строят свою жизнь и ведут хозяйственную деятельность. В начале лунного года в конце зимы – начале весны ханты и манси отмечают праздник *Тылац Пори* 'Приношение Луне'. За попадание в эту фигуру игрок получает 15 баллов.

Вэнтэр 'Выдра' – животное, связанное с водной стихией, не случайно кусочек его шкурки казымские ханты добавляли в очищающий состав для окуривания, наряду с чагой. Особое отношение к выдре выражалось и в том, что мех её ценился как приклад для духов-покровителей. Попавший в эту фигуру игрок зарабатывает 15 баллов.

Мис 'Корова' на Казыме считается *Сухан най анки вой* 'в одеянии богини-матери животное', т. е. животное Матери-Земли. В фольклоре обских угров нередко можно встретить это животное, где оно выступает в качестве помощника человека. Корова приносила в жертву божествам, как и олень, лошадь, петух... Стоимость этой фигурки – 15 баллов.

Амп 'Собака', особое отношение к этому животному в традиционной культуре обских угров сохраняется до сих пор. Роль собаки в жизни людей велика: она охраняет дом, стадо оленей, сопровождает на охоте и рыбалке, во время сборов дикоросов. От неё напрямую зависит удача. Люди относятся к этому животному как члену семьи. В традиционных семьях не садятся за стол, если не покормили свою помощницу. Ханты называют собаку *Хинь пелак вой* 'животное, связанное с духом смерти и болезней'. В облике

собаки мог предстать также дух-покровитель тегинских хантов *Тэкики*. Имеется много запретов, связанных с этим животным. Например, есть поверья, что нельзя разговаривать с собакой напрямую, а для общения с ней существует специальный язык. За попадание в фигурку собаки игрок приобретает 15 баллов.

В пятую группу вошли фигурки лисицы и духа.

Образ лисицы в фольклоре хантов неоднозначный – она имеет и отрицательные черты и положительные. В сказках в её образе нередко предстаёт лесная женщина *Порнэ*. Облик лисицы могут принимать также и отдельные духи-покровители обских угров. Шкурку этого животного охотники нередко оставляли в дар духам. Игрок может получить за неё 5 баллов.

Лоух ‘Дух’ – это бесплотное сверхъестественное существо, невидимое, бессмертное, меняющее свою форму и местонахождение в пространстве. Духи разделяются на разные категории: по среде обитания (небесные, земные и подземные), по сферам покровительства (отвечающие за рыбную ловлю, охоту и т. д.), по внешнему виду (представлявшиеся в образе человека или животных), а также с возможностью перевоплощаться, добрые и злые. Также духов делят на «всеобщих», «местных» или родовых. В данной игре понятие «Дух» вероятно будет тождественно самому человеку, так как каждый человек несёт в себе частичку своих духов-предков, способен строить свою жизнь согласно полученным знаниям, обычаям и традициям, прожив которую может вернуться вновь, возродившись в своих потомках. Данная фигура даёт игроку 5 баллов. И это не случайно, так как считается, что у мужчины 5 душ (у женщины – 4). И именно мужчина отвечал за сакральную (священную) и производственную сферы, от которых зависело правильное жизневедение, благополучие общества и семьи

Порядок реконструированной игры

Первый игрок, начиная игру, берётся за шпильку и раскачивает дощечку с фигурками. Затем, подкинув её, старается попасть шпилькой в одну из фигур. В случае удачного хода, он снимает пойманные фигурки с верёвочки. Каждая пойманная фигурка даёт определённое количество баллов. Если поймать не удаётся или игрок поймал одну решётчатую дощечку, то ход переходит следующему игроку. Вступивший в игру также пытается при подкидывании дощечки с фигурками нанизать их на шпильку. Все

пойманные игроками фигурки откладываются в сторону. Игра продолжается до тех пор, пока не будет поймана последняя фигурка. В конце игры каждый из игроков подсчитывает количество очков. Выигрывает тот, у кого их больше.

Рассмотренный материал позволяет сделать вывод о том, что игра изначально была адресована мальчикам и юношам, так как представленные в фигурках образы имеют отношение к хозяйственным занятиям мужчин, а также к духовной сфере, где мужчина играл первостепенную роль. О мужской сущности игры говорит и её активный характер, соревнование в меткости, что вполне естественно для детей охотников. «Товарно-денежные» отношения, на присутствие которых в этой игре обратил внимание И. Н. Шухов, в прошлом также были прерогативой мужчин.

Таким образом, игра «*Тос щир вой*» развивала не только физические и умственные способности подрастающих мужчин, но и акцентировала их внимание на ценностях традиционной культуры.

Литература

1. Шухов И. Н. Из отчёта о поездке весной 1914 года к казымским осяткам // Сборник Музея антропологии и этнографии. – Петроград: тип. Императ. Академии Наук, 1916. – Т. 3. – С. 103–112.
2. Прокопенко В. И. Этнопедагогика народа ханты: физическое воспитание и игры: Учеб. пособие. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 296 с.
3. Волдина Т. В. Обско-угорские игры для развития мыслительных способностей, игрушки «для думания»: учебно-методическое пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – 72 с.
4. Волдина Т. В. «Мыслительные» игры *numäs junt / nomt joñil* как одно из направлений игровой культуры обских угров // Вестник угроведения. – 2021. – Т. 11. – № 1. – С. 149–157.
5. Волдина Т. В., Новьехова Е. П. Хантыйская игра «*Тос щир вой*»: методическое пособие. – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2022. – 38 с. (Серия «Напольные и интеллектуальные игры “Нумас юнт”»).
6. Молданова Т. А. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Томского ун-та. 1999. – 261 с.

**Основные этапы эволюции «северной темы» в творчестве
В. А. Игошева: образно-стилистические особенности**

Галямов Артур Амирович

научный сотрудник,

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

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются основные этапы эволюции «северной темы» в контексте творческого наследия народного художника СССР Владимира Александровича Игошева. Автор выделяет ранний (1954–1968), зрелый (конец 1960-х – 1980-е гг.) и поздний (конец 1980-х – 2000-е) этапы, связанные со свердловским и московским периодами творчества. Перечислены важные жанрово-стилистические особенности северных произведений мастера, чья роль была обусловлена доминированием определённых «типов мирозерцания».

Ключевые слова: В. А. Игошев, художественная форма, портрет, стиль, реализм, северный цикл.

В научной литературе, посвящённой как творчеству В. А. Игошева в целом, так и «северной теме» в частности, практически не ставилась проблема эволюции художественного языка мастера, а главное – не выяснялись причины «смены различно ориентированного интереса к миру» [1, с. 54]. Тем не менее, данная проблематика интересовала отдельных отечественных искусствоведов, искавших ключ к неповторимой ауре произведений художника. Например, В. Карпов считал, что колористическое своеобразие произведений «северного цикла» достигалось благодаря стилистической связи с миром народного творчества обских угров [2, с. 23]. Л. Ширяева верно отмечала присущую ранним произведениям В. А. Игошева опору на внешнюю экзотику и антураж [3, с. 12]. На наш взгляд, основные этапы эволюции «северной темы» в контексте творчества В. А. Игошева, её формальные и содержательные особенности связаны со сменой определённых «типов мирозерцания», отразившихся на художественной структуре произведений, на выборе того или иного композиционного и колористического решения или на доминировании отдельного жанра в общей системе жанровых модусов.

Общую картину развития «северной темы» условно можно

представить в виде трёх этапов: ранний (1954–1968), зрелый (конец 1960-х – 1980-е гг.) и поздний (конец 1980-х – 2000-е).

1. Ранний этап связан со свердловским периодом, внутри которого произошло судьбоносное открытие «северной темы» (1951–1968). Первоначальное поле художественных поисков, и первое приближение к натуре с помощью уже имеющихся художественных средств отразилось на ранних работах «северного цикла»: подробная, подчас скрупулёзная фиксация увиденного, неподдельный интерес к бытовой стороне ранее незнакомой культуры, нарочитая повествовательность и излишняя детализация, стремление охватить как можно больше частных у представленной модели и передать их в тщательно прописанной форме. Безмерное удивление, очарование от увиденного ещё граничило с несколько суховатой, академической манерой, что особенно можно заметить в жанровых («На каникулах», «На стойбище» и др.) и портретных композициях («Степан Куриков», «Старая манси со шкуркой ондатры», «Мальчик с оленем» и др.). В других же случаях, когда возникала проблема «одоухотворения» отображаемой сцены («Песня старого манси», «В праздничный день», «На краю земли»), В. А. Игошев прибегал к некоторой идеализации, стремился поднять реальные наблюдения до необходимого «эмоционального тону».

Первые жанровые картины В. А. Игошева – «композиции с внешне занимательными сюжетами несли на себе отпечаток общей направленности выставочных произведений 1950-х годов» [2, с. 22]. Последние нередко представляли собой визуальное свидетельство сочетания «академической манеры с поверхностными заимствованиями из передвижничества», а главной стилевой нормой, которой должны были следовать художники, являлось требование «законченности» [4, с. 70].

На протяжении 1950 – первой половины 1960-х гг. художника «влекла работа над тематической картиной», «желание создать капитальное произведение» [5, с. 11]. Преобладающее значение жанровых произведений 1950–1960-х гг. было связано не только с подчинением других жанров – пейзажа и портрета – с целью создания программных «выставочных картин», а также с тем, что внутри портрета и пейзажа, – жанровые композиции или мотивы «задавали» тон, определяли художественную структуру произведений «северного цикла».

С другой стороны, нельзя не отметить противоположную тенденцию, когда внутри отдельного жанра в 1950-е гг., в данном случае – портрета (и после 1960-х гг. – пейзажа), открывались изобразительные возможности подлинно реалистического постижения северной природы, где жанровый мотив либо сглаживался, сводился к самому лаконичному решению, либо глубже вплетался в образную ткань произведений. Глубина постижения природы закономерно приводила к более усложнённой, более богатой живописными оттенками и нюансами пластической форме, к выбору более приближенной к природным состояниям цветовой гаммы, «певучему» сочетанию красочных масс, когда стала достижима творческая максима «что вижу, то умую».

2. Зрелый этап в развитии «северной темы» (конец 1960–1980-е гг.) относится, как и поздний, к московскому периоду творчества В. А. Игошева, и связан с переосмыслением избранных сюжетов, обогащением живописной техники и дальнейшим раскрытием творческих возможностей внутри некогда второстепенных для художника жанров (портрет, пейзаж, натюрморт).

Тема мимезиса, т. е. бережного и чуткого отношения к миру, на наш взгляд, становится центральной в зрелом и, особенно, позднем периоде творчества мастера. Как «художник-традиционалист», В. А. Игошев аналогично другим советским живописцам 1960–1980-х гг. (братья А. П. и С. П. Ткачёвы, В. Н. Гаврилов, В. Ф. Стожаров, Е. И. Зверьков, В. И. Иванов, В. М. Сидоров и др.), часто вразрез идеологическим штампам нормативной эстетики и практики соцреализма, обращался к некогда забытым или отвергнутым ценностям бытия. В данном историко-художественном контексте «северная тема» заметно трансформировалась, приобретала глубокое и вместе с тем более изобразительное, чем повествовательно-иллюстративное качество по сравнению с ранними работами того же цикла. Произошло смещение художественного фокуса со сцен живописания и хроник «новой жизни» обских угров на многозвучные картины национального своеобразия и самобытности, на духовный мир конкретной личности и на её отношение с родной природой и «вековечным народным бытом» [6, с. 85]. В. А. Игошев, по словам Ю. Шесталова, в отличие от активных «борзописцев вульгарно-социологического толка», приукрашивающих жизнь коренных северян, или превращающих

их в примитивные и безличные схемы, успел запечатлеть «уходящую гармонию мансийского быта», передать «идеальный и нетронутый мир Севера» [7].

Серия «Люди таёжного края» 1970–1980-х гг. («Старая манси», «Портрет оленевода Ф. Н. Тихонова», «Песенка северяночки», «Молодой охотник», «Девочка из таёжного посёлка», «Старый охотник» и др.) отражает стилистические особенности, живописно-пластические решения в воссоздании гармоничных, непосредственно-чувственных отношений человека и природы.

3. Для позднего этапа (конец 1980-х–2000-е гг.) характерны следующие жанрово-стилистические особенности:

– «декоративный импрессионизм» и самодовлеющая, эстетическая ценность и автономия формы (натурное видение сочеталось с декоративной задачей), импрессионистическое звучание фактур (тональное богатство в передаче меха, предметов быта, окружающего пространства и др.), подчёркивание изменчивости формы посредством тончайших нюансов и т. д.;

– попытки примирить сложное, проблемное мироощущение с живописной, декоративной формой, в которой, подобно чарующему кристаллу, можно уловить свободную игру мельчайших оттенков. Поздний стиль – «стилевой букет» – включает в себя элементы модерна, импрессионистическую «этюдность» и эскизность, психологизм, относящийся к репинской традиции, приёмы «нон-финито» и цветовую декоративность;

– индивидуальный подход к написанию разных возрастов (колористическое решение, акцент на отдельных элементах, например – руки портретируемых, подчёркивание физиологических и возрастных особенностей модели). Темы детства и старости – ведущие темы позднего творческого периода мастера. Изображение в драматически-пластическом ключе застывшей «концентрации бытия» [8] – хранительниц рода и старых оленеводов, охотников («Старый вогул», «Старая манси», «Хранительница северных легенд», «Марфа Вьюткина», «Дума оленевода», «В старинном наряде», «Хранительница северных былин» и др.). Передача пульсации жизни, «едва уловимых, только нарождающихся чёрточек характера» [9, с. 14] в детских портретах («Девочка с красным шарфиком», «Дедушкин бубен», «Замечталась», «Инфанта», «Снежок», «Мечтатели», «Интересная книга» и др.).

– синтез личных впечатлений от созерцаемого и передачи изменчивых природных состояний в поздних пейзажах этюдного характера («В тайге далёкой», «Возвращение с охоты», «Зимняя Югра», «На Оби», «Непогода», «Югра» и др.).

– дальнейшая трансформация жанровых мотивов в сюжетных композициях: философское звучание, на первый взгляд, бытовой темы и обращение к национальному своеобразию обских угров («Семейная проза», «Северная песня», «В комарином царстве», «В тайге», «Там, за Уралом и др.).

Литература

1. Вёльфлин Г. Основные понятия истории искусств. Проблема эволюции стиля в новом искусстве. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. – 352 с.
2. Карпов В. Северные сказания Владимира Игошева // Искусство. – 1989. – № 3. – С. 22–25.
3. Ширяева Л. Север в творчестве В. А. Игошева // Дом-музей Народного художника СССР В.А. Игошева. Каталог. – М.: Комментарий, 2002. – С. 9–20.
4. Морозов А. И. Соцреализм и реализм. – М.: Галарт, 2007. – 271 с.
5. Передвижная выставка произведений свердловского художника Владимира Александровича Игошева в художественных музеях РСФСР. Каталог. – М.: Советский художник, 1959. – 32 с.
6. Игошев В. Югра. Территория надежды // VIP PREMIER. – Ноябрь-декабрь 2000. – С. 82–85.
7. Народный художник СССР, Владимир Александрович Игошев. Живопись. Каталог выставки к 70-летию со дня рождения / авт. ст. Ю. Шесталов. – М.: Галарт, 1993. – [б. с.].
8. Кончин Е. Владимир Игошев: «Не избегайте советов стариков» // Регион-Центр. – Июнь 2005. – [б. с.].
9. Дом-музей Народного художника СССР В. А. Игошева. – Ханты-Мансийск: [б. и.], 2003. – 24 с.

Образы Югры и Зауралья в «Письмах» П. А. Словоцова

Ершов Михаил Фёдорович

кандидат исторических наук,

доцент, ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В публикации предпринят анализ путевых описаний известного историка Сибири П. А. Словоцова, относящихся к территории Зауралья и Югры. Созданные этим просветителем яркие культурно-географические и историко-географические образы соотносились с мировой и отечественной историей и с российской культурой того времени. Благодаря П. А. Словоцову в официальной отечественной культуре появились литературные тексты в жанре путевых писем (или травелогов), где конкретные пространства за Уралом представляли через раскрытие субъективной позиции автора. В ходе исследования удалось выявить культурные взаимосвязи между художественной литературой, путешествиями и формированием образов новых территорий.

Ключевые слова: география, Зауралье, история, культура, литература, образ, путешествие, травелог, П. А. Словоцов, Югра.

Один из исследователей книгописания в Азиатской России отмечал, что «в Северо-Западной Сибири, несмотря на малочисленность её русского населения и явное преобладание у аборигенных народов языческих верований, сложился достаточно мощный пласт традиционной книжности» [1, с. 53–54]. Проблема заключается в дальнейшей детализации при изучении книжной культуры, и, в том числе, как периферийные территории Зауралья и Югры, с их малочисленным городским населением, оказались запечатлены в художественных произведениях первой половины XIX в. Или, иными словами, как отдалённые пространства смогли приобрести у образованной публики стереотипные узнаваемые черты и свои специфические отличительные образы.

Здесь следует учесть следующие обстоятельства. В данный исторический период прежние мировоззренческие установки оказались подвержены быстрым и качественным трансформациям. Традиционное мифическое восприятие мира постепенно дополнялось, а затем и вытеснялось рациональными основаниями. У обра-

зованных лиц возник интерес не только к библейским или агиографическим сюжетам, но и к книжным описаниям, имеющим отношение к реальной жизни в цивилизованном мире, в России, а затем и в конкретном отечественном регионе. Некоторое время у местной интеллигенции наблюдалось причудливое сочетание этих разнонаправленных тенденций.

Локальное настоящее оказалось связано со значимыми явлениями прошлого и церковной жизни. Частичным подтверждением смешения разных культурных тенденций стало создание трёх рукописных книг, датируемых 1817, 1818 и 1820 гг. Первая из них – «Священная история, на русском и вогульском языках», вторая – «Катехизис, сокращённый на русском и вогульском языках» и, наконец, третья – «Евангелие от Марка, на русском и остяцком языках». Примечательно, что переводчики из духовенства Спасской Верх-Пелымской церкви – священник Л. Рычков, дьякон Л. Михайлов и пономарь И. Рычков предусмотрительно снабдили «Священную историю» записью о прихожанах – ясячных вогулах, приложивших свои тамги, и дополнительно заверили её волостной печатью от имени должностных лиц [2, с. 135–136]. Бюрократические предосторожности, не характерные для миссионеров, уже не соответствовали прежним мифическим установкам, зато были подтверждением относительного соответствия текстов на разных языках.

Перенесение сведений из одной культурной сферы в другую порождало, в первую очередь проблемы понимания. Информация о малоизвестной территории первоначально воспринималась как текст, где последовательное перечисление увиденного во многом совпадало со впечатлениями человека в дороге. Географ Д. Н. Замятин замечает, «что русская литература развивалась на ходу, трясясь в карете, в тарантасе, на телеге по пыльным просёлкам и широким трактам» [3, с. 96]. Примером подобного восприятия пространства стали «Письма из Сибири» (1826–1831). Они написаны известным историком Сибири, выходцем из среды духовенства П. А. Словцовым (1767–1843).

Цель данной публикации заключена в рассмотрении образов пространства Югры и Зауралья, которые генерируются посредством писем П. А. Словцова. Здесь важно выявление исторических и культурных оснований, использованных автором для создания

своих «Писем». Избранный литературный жанр позволил ему в свободной форме рассказать о многих местностях Сибири. В дополнение к природно-географическим и историческим сведениям, П. А. Словцов создавал перед читателем те картины, которые легко запоминаются. Так, например, в Берёзове (письмо XIII) П. А. Словцов пожелал «насмотреться на декорации северного сияния, но не тут-то было; небо закаталось при мне без воздушных картин, без всякой полярной поэзии, как будто в прозаических южных городах» [4, с. 57].

Далее происходит переход от описания природы к человеческому социуму и характеру жителей Севера: «Развешенные неводы, сети, морды, прибрежные запруживания, луки со стрелами, птицеловные перевесы, в таловых просеках между вод раскидываемые – вот все орудия местной промышленности и средства народного богатства. Человек, спрятанный в 2 или 3 ряда оленьих туник, встречается вам в следующих положениях: у чувала с трубкой, на проруби с мордой или с луком на лыжах». Образы отдалённого Берёзова, в котором из-за простодушия его жителей «вовсе нет и тюрьмы», умножены субъективными авторскими началами: «Не без гордости хочу вам донести о щегольском выезде, какой я сделал в Берёзове на летучей нарте, запряжённой тройкой белых быстроногих оленей, которых головы кроме горделивых ветвистых рогов, были ещё изукрашены пунцовыми кожаными привесками. Носясь по городу и около города на картинных Дианиных санках, я чувствовал себя в каком-то новом баснословном положении» [4, с. 58–59].

В письме XV П. А. Словцов сосредоточивается на сюжете о сосланном в г. Берёзов А. Д. Меньшикове. Образ известного опального царедворца и предания, здесь бытовавшие, побудили автора к морально-этическим размышлениям. Его занимают перипетии судьбы выдающегося политика: «Но вот следы могилы Меньшикова указывают мне, а вон там, близ другой церкви, развалины хижины его. Какая короткая линия между громкой жизнью и кончины мрачной! Какое сближение славы и ничтожности! Какое расстояние, неизмеримое расстояние между Полтавой и Берёзовом!» [4, с. 80].

Коммеморация как сохранение в общественном сознании памяти о значимых событиях прошлого перерастала в его

творчестве в коммуникативные связи между временами и пространствами. Пространства, обозреваемые в «Письмах», через художественно-литературные включения объединялись с миром цивилизации, классической истории, учёности и положительных изменений.

По его мнению, далеко не всякий социум оставляет после себя значимое культурное наследие: «Искер не Карфаген, не Пантикапеум или не Пальмира; я стоял не на гордых развалинах, но на развеванном пепелище куреня, который перестал дымиться с падением первенствующей юрты, и который перестал, в высшем смысле, дымить столь обширную область, какова Сибирь. В летописи Искера достопамятна одна минута, когда от кадила христианского воскурился ко Всевышнему фимиам благодарственный; ибо после того долженствовала, со временем, и озарится мысль обитателя и исчезнуть мгла невежества» [5, с. 26].

При этом, для патриота Сибири, на что обращали внимание исследователи, были также важны вопросы и о цене прогресса [6, с. 91]. «Вы, может быть, – риторически обращается Словцов к читателям, – пожелали бы видеть в Берёзове Ригу, потому что внешняя торговля орошает не только капиталы, но и самый физический темперамент жителя; может быть, пожелали бы видеть другие Маймачины на Сибирской линии. Но, чтобы хотеть видеть в Шадринске Бирмингем или Манчестер, я бы не скоро согласился, потому что мануфактуры, стягивая богатство во столько же уединяемых сундуков, сколько их хозяев, осушают всё прочее и награждают излишеством безжизненным.

Знаю, что нынче нет славы для страны, если нет мануфактур; но можно ли простодушно смотреть на служителей мануфактур, исчезающих то в зависимой нищете от ограниченных привычек, то в здоровье от запертой жизни. Нет, пусть у нас за Уралом не будет богачей, пусть не будет капиталистов, изрекающих цену вещам и рукам и могущих повелевать своим словом на Ирбитской ярмарке; но зато наши зауральцы не сделаются вице-машинами, и не будут терпеть от машин, как в Англии. Мы все жители не бедны в одну меру, в одну меру довольны и счастливы» [7, с. 293]. Ценности, провозглашаемые сибирским публицистом, оказываются, таким образом, не случайными элементами, но закономерными частями отечественной культуры и отечественной идентичности.

«Существует понятие “манера письма”, – утверждает М. В. Трифонова. – Манера письма – это не только умение особым образом соединять слова. Это особый художественный мир. Что касается проблемы взаимовлияния письма и жанра путевого очерка, необходимо отметить, что уже в конце XVIII столетия как в странах Западной Европы, так и в России появляются замечательные образцы переписки» [8, с. 109]. «Письма из Сибири» допустимо также отнести, с точки зрения литературы, к жанру травелогов, неких отчётов о проделанном автором путешествии [9]. Общекультурный анализ свидетельствует, что они приближали отдалённую Сибирь к цивилизации. Литературные аллюзии между аборигенными нартами, запряжёнными ездовыми оленями, и богиней Дианой с ланью, греческими туниками и меховыми зимними одеждами есть не только изящные отсылки к античности.

Такой подход далеко не случаен. Соотнося мелкие частности и множество бытовых подробностей с широко известными образами, П. А. Словцов в своих литературных исканиях опирается на телеологичные принципы. Для него важен не только путь, пройденный человечеством, но и его конечные, целевые итоги. П. А. Словцов, сформировавшийся как личность в церковной среде, в тоже время был и наследником традиций классицизма. Для него существенно представить в эталонных картинах общественную значимость исторических деяний. В своих «Письмах» просветитель различными средствами, в том числе литературно-художественными, показывает читателям, что северные сибирские территории обладают тем историческим наследием, которое вполне допустимо сравнивать с классическими примерами.

Основоположник имагинальной географии Д. Н. Замятин резюмирует, что «формирование полноценных географических образов страны связано с одной особенностью – они как бы вынуждены “смотреться” сквозь и/или в другой образ; страна должна видеть другую страну, формировать образ другой страны, чтобы, наконец, осознать, увидеть и свой собственный» [10, с. 216]. Это в полной мере относится к Сибири и выделившимся из неё Зауралью и Югре. Созданные и использованные П. А. Словцовым образы, были лишены объёмности, глубины и множества конкретных черт. Но они стали дополнительными обоснованиями необходимости исследований на местах, а также

стимулировали формирование сибирского патриотизма. Для современников тексты сибирского просветителя оказались началом распознавания специфики территорий за Уральским хребтом.

«Творчество П. А. Словцова оказалось исключительно характерным для периода становления региональной литературы, – утверждает современный учёный. – Эклектически соединившиеся в нём художественная и научная установки определили, как поэтическую индивидуальность произведений самого Словцова, так и перспективы дальнейшего литературного развития Сибири» [11, с. 22]. Образы территорий одновременно сопрягались у него с историческим прошлым и европейскими цивилизационными образцами. «Литература всего XIX в. была пронизана историческими образами и метафорами. XIX в. – период взлёта исторической мысли, когда история рассматривалась как ответ на многие, если не на все вопросы современности» – замечает один из исследователей [12, с. 13].

Процессы эмансипации литературных образов от внешних субъективных воздействий и географических описаний во времена П. А. Словцова ещё не были завершены. Тем не менее, его «Письма» проложили дорогу для последующих краеведческих работ и создания полноценных художественных произведений о Югре, Зауралье и Сибири.

Литература

1. Шашков А. Т. Церковь и монастыри Северо-Западной Сибири и их библиотеки // Книжные сокровища Югры: Рукописные и старопечатные книги из собраний города Ханты-Мансийска. – Екатеринбург: Волот, 2003. – С. 6–54.
2. Дергачёва-Скоп Е. И., Ромодановская Е. К. Собрание рукописных книг Государственного архива Тюменской области в Тобольске // Археография и источниковедение Сибири. – Новосибирск: Наука, СО, 1975. – С. 64–143.
3. Замятин Д. Н. Гуманитарная география: пространство и язык географических образов. – СПб.: Алетея, 2003. – 331 с.
4. Словцов П. А. Письма из Сибири 1826 года. – М.: В тип. Семёна Селивановского, 1828. – 112 с.
5. Словцов П. А. Письма из Сибири // Московский телеграф. – 1826. – Ч. 11. – № 17. – С. 5–27.
6. Чернышова Н. К. Сибирский публицист П. А. Словцов на страницах «Московского телеграфа» // Меркушинские чтения. – Новосибирск: Кн-е изд-во, 1988. – С. 89–92.

7. Словцов П. А. Письма к брату И. В. Словцову в Стерлитамаке // Московский телеграф. – 1830. – Ч. 31. – № 3. – С. 289–313.
8. Трифонова М. В. Письмо как жанр литературы // Актуальные проблемы социально-гуманитарного и научно-технического знания. – 2015. – № 1 (4). – С. 108–109.
9. Майга А. А. Литературный травелог: специфика жанра // Филология и культура. – 2014. – № 3 (37). – С. 254–259.
10. Замятин Д. Н. Гунны в Париже: к метагеографии русской культуры. – СПб.: Алетейя, 2016. – 306 с.
11. Анисимов К. В. Проблемы поэтики литературы Сибири XIX – начала XX вв.: особенности становления и развития региональной литературной традиции: автореф. дисс. ... док. филолог. наук. – Томск, 2005. – 46 с.
12. Тихонов В. В. История России в поэзии И. С. Никитина // История и художественная литература. – М.: Институт российской истории РАН, 2018. – С. 11–26.

Учитель истории: к характеристике профессиональной деятельности (на материалах ХМАО-Югры)

Киселёв Александр Георгиевич

*доктор исторических наук,
главный научный сотрудник,*

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию данных анкетного опроса 523 учителей – преподавателей истории в школах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, проведённого в марте–мае 2022 г. Анализ самооценки учителями детерминант качества работы показал заметное преобладание таких факторов как тщательность подготовки к уроку и наличное образование, а также опыт работы. Обращает на себя внимание, что среди используемых в преподавании ресурсов, в отличие от методической, невысоко оценивается учителями научно-популярная историческая литература. Исследование позволит наметить план работы по оказанию научно-методической поддержки учителей истории округа.

Ключевые слова: анкетный опрос, преподавание истории в средней школе, факторы качества работы, структура урока.

В марте–мае 2022 г. в рамках работы УМО по истории (Институт развития образования ХМАО-Югры) сотрудниками Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск) А. Г. Киселёвым и М. Ф. Ершовым с целью выявления профессиональных особенностей и потребностей учителей истории средних школ (основное общее образование) Ханты-Мансийского округа было проведено анкетирование.

Анкета была структурирована в соответствии с «идеальным» образом учителя, преподавателя предмета история, или его профессиональным потенциалом (иначе – процессуальной стороной образа – см.: [1, с. 365]), включающим в себя знания и умения, определённую организацию своего труда, стремление к совершенствованию, а в этой связи наличие некоторых профессиональных потребностей [2, с. 64].

Вопросы анкеты делятся на 6 групп:

- 1) вуз, в котором учитель получил профессиональное образование и стаж работы по специальности;
- 2) классы, в которых анкетированный ведёт историю;

3) главный фактор, определяющий качество работы, а именно:

- а) образование и опыт;
- б) тщательность подготовки к уроку;
- в) знание научно-популярной литературы;
- г) знание учебно-методической литературы;
- д) знание художественной литературы;
- е) знание произведений художественного кинематографа;
- ж) знание произведений документального кинематографа.

Третий вопрос требовал одного определённого выбора, но участники опроса, зачастую, отмечали сразу несколько позиций, что позволило выделить в их составе несколько групп с близким или тождественным набором факторов. При этом, если первые два варианта ответа могли восприниматься анкетирруемыми как вводные – образование, опыт, тщательность текущей работы, то последующие пять как «технологические», имеющие прямое отношение к методике преподавания ответы.

Продолжением последних стали и три завершающих вопроса анкеты:

- 4) что используется при подготовке к уроку;
- 5) какова структура урока, из каких составляющих он складывается, сколько времени требует каждая из них;
- 6) нужна ли учителю какая-либо помощь научно-методического характера?

На приглашение принять участие в анкетировании любезно откликнулись 523 учителя, преподающих историю в средней школе, что очевидно обеспечивает репрезентативность полученных данных.

Среди участников опроса – выпускники более 108 высших учебных заведений (часть анкетирруемых либо не указала, вуз, либо эти указания не ясны) заметно преобладают выпускники сибирских вузов (по убывающей) – Тобольского педагогического института (академии), Сургутского педагогического университета, Нижневартовского, Тюменского и Сургутского университетов, а также Шадринского пединститута. При этом на долю областных (тюменских) учебных заведений приходится 38% участников анкетирования. Почти $\frac{2}{3}$ учителей – приезжие.

Весьма немногочисленными, но «заметными» группами учителей являются выпускники:

а) престижных университетов – МГУ, Казанского (Поволжского), Российского государственного педагогического университета, Южного и Дальневосточного федеральных, Уральского, Томского университетов;

б) университетов и педвузов из республик бывшего Советского Союза (Украины, Казахстана, Белоруссии, Молдавии, Азербайджана, Литвы);

в) вузов из автономий России (Адыгеи, Дагестана, Башкирии, Калмыкии, Мари-Эл, Мордовии, Удмуртии, Хакасии, Чувашии);

г) непрофильных учебных заведений, в том числе учреждений дополнительного образования.

По профилю профессиональной подготовки на фоне общей массы историков, учителей истории выделяются представители иных профессий: это юристы, преподаватели русского и родного языков и литератур, права, религиоведы, музееведы, культурологи, политологи, философы.

Профессиональный опыт, качество работы во многом определяются стажем преподавания, представленном в таблице 1.

Таблица 1

Распределение учителей по стажу работы

Продолжительность работы по специальности	Количество работающих	
	Человек	В процентах
До 5 лет	109	20,8
6–10 лет	88	16,8
11–15 лет	60	11,5
16–20 лет	51	9,8
21–25 лет	71	13,6
26–30 лет	74	14,1
Более 30 лет	70	13,4
ИТОГО:	523	100

Анкета не содержала вопроса о возрасте, но приняв условное начало учительской карьеры с 23 лет, мы можем приблизительно определить и средний возраст названных в таблице 1 групп учителей. В первой группе окажутся молодые специалисты в возрасте от 23 до 27 лет, в последней ветераны – от 48 до 52 лет. Один из участников опроса указал стаж преподавательской деятельности 46 лет!

К кругу опытных преподавателей можно смело отнести всех, за исключением первой группы – 79,2% опрошенных. 65,8% составят

учителя, находящиеся между 30-ю и 50-ю годами, то есть в оптимальном с точки зрения профессиональных кондиций состоянии (по А. Б. Шемякину [3]).

Как связаны возраст и стаж с оценкой анкетированными основных детерминант качества работы?

Таблица 2 показывает распределение ответов на вопрос о главном факторе, определяющем качество преподавательской работы (ответа на этот вопрос не дали 63 анкетированных).

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос о главном факторе, определяющем качество работы учителя истории

№	Факторы, определяющие качество работы учителя истории	Сколько раз названы в анкетах	
		Абс.	В процентах
1	Тщательность подготовки к уроку	280	26,9
2	Образование и опыт	208	20
3	Знание учебно-методической литературы	146	14,0
4	Знание произведений художественного кинематографа	118	11,3
5	Знание художественной литературы	108	10,4
6	Знание произведений документального кинематографа	94	9,0
7	Знание научно-популярной литературы	87	8,4
ИТОГО:		1040	100

Обращает на себя внимание отсутствие видимой корреляции между долей опытных педагогов (табл. 1) и долей оценки образования и опыта в качестве основного фактора качества работы: 79,2% – с одной и 20%, с другой стороны (табл. 2).

Но названная зависимость «прячется» в группах. Таблица 3 показывает количество и процент анкетированных, выбравших образование и опыт работы как основную вместе с некоторыми другими или единственную детерминанту качества преподавания.

Таблица 3

Образование и опыт работы как детерминанта качества преподавания в оценках анкетировуемых

№ №	Группы учителей	Человек в группе	Выбрали названный показатель в качестве основного или одного из основных		В том числе, выбрали названный показатель в качестве единственного основного	
			Человек	В процентах от численно- сти группы	Человек	В процентах от числа всех, вы- бравших названный показатель
	А	Б	В	Г	Д	Е
1	До 5 лет	109	29	26,6	3	10,3
2	6–10 лет	88	31	35,2	4	12,9
3	11–15 лет	60	31	51,7	6	19,4
4	16–20 лет	51	20	39,2	2	10
5	21–25 лет	71	32	45,1	4	12,5
6	26–30 лет	74	29	39,2	6	20,7
7	Более 30 лет	70	36	51,4	10	27,8
8	ИТОГО	523	208		35	16,8

Налицо некоторые отклонения (Г3, Г6, Е3). При этом два из трёх объяснимы. Г3 и Г6: здесь более половины выбравших названный критерий сочетают его с выбором иных 3–5-ти факторов. В Г3 – 16 чел. из 31-го, в Г6 – 15 чел. из 29-ти.

В целом, несмотря на некоторые сбои, прямая связь между стажем и выбором образования и опыта в качестве главной детерминанты качества преподавания истории налицо.

В отличие от оценки собственного образования и опыта, которая сильно разнится по группам (таблица 3 показывает разницу в 1,7-1,9 раз между первой и последней группами), оценка тщательности подготовки к уроку, как главного условия качества, по группам различается максимум в 1,2 раза (вторая и третья группы), во всех группах её считают одинаково важной. Этот результат был ожидаем. Без должной подготовки урок не может

быть успешным. Не случайно именно тщательность подготовки к уроку преобладает в списке детерминант качества (таблица 2).

Если первую и вторую детерминанту можно считать базовыми, то последующие пять могут восприниматься двояко, и как равноценные в сравнении с первыми двумя, и как вторичные – «инструментальные» или «технологические». Допустимо предположить, что различия в технологических предпочтениях в известной мере связаны с особенностями профессиональной подготовки, становления и развития разных возрастных генераций учителей. Таблица 4 показывает распределение выбора технологических факторов качества преподавания в группах учителей с определённым стажем. В её графах указаны количество выборов каждой группой учителей того или иного фактора в качестве наиболее важного (-ых), а также доля («место») каждого фактора в иерархии предпочтений группы.

Сделаем три замечания.

1. В отличие от таблицы 2, здесь учитывался выбор анкетированных только из числа «технологических» факторов; такие детерминанты, как образование и опыт, а также тщательность подготовки к уроку оставлены за скобками. Отсюда несколько иная иерархия выбора: значимость научно-популярной литературы ценится выше значения документального кинематографа.

2. Наиболее стабильные места в иерархии предпочтений принадлежат учебно-методической литературе и художественному кинематографу. Без учёта крайних показателей, минимальный относится к максимальному, как 1:1 (методическая литература) и 1:1,2 (художественное кино).

Обращает на себя внимание вторая позиция научно-популярной литературы среди предпочтений второй-третьей групп, а также шестой группы (наряду с документальным кино).

3. Следует отметить и вторую позицию художественной литературы (наравне с художественным кинематографом) в выборе пятой и седьмой групп при общей «нелюбви» к ней (особенно в первой – третьей, шестой группах).

В целом, налицо доминирование учебно-методического – сугубо инструментального над научно-популярным – содержательным, и у молодых специалистов заметная роль визуальных средств преподавания.

Таблица 4

Технологические предпочтения групп учителей

Факторы, обеспечивающие качество работы	Возрастные группы учителей истории													
	До 5 лет		6-10 лет		11-15 лет		16-20 лет		21-25 лет		26-30 лет		Более 30 лет	
	1 группа		2 группа		3 группа		4 группа		5 группа		6 группа		7 группа	
	абс	%	абс	%	абс	%	абс	%	абс	%	абс	%	абс	%
1. Учебно-методическая литература: кол-во выборов, доля, место в иерархии	36	24,3	33	29,2	26	31,0	26	47,3	31	32,0	32	30,5	29	29,6
		2-е				1-е				1-е				1-е
2. Художественный кинематограф: кол-во выборов, доля, место в иерархии	27	18,2	24	21,2	16	19,0	9	16,4	18	18,6	18	17,1	21	21,4
		3-е				3-е				2-3-е				2-е
3. Художественная литература: кол-во выборов, доля, место в иерархии	26	17,6	15	13,3	12	14,3	8	14,5	22	22,7	17	16,2	23	23,5
		4-е				5-е				5-е				3-4-е
4. Научно-популярная литература: кол-во выборов, доля, место в иерархии	22	14,9	25	22,1	16	19,0	8	14,5	17	17,4	19	18,1	14	14,3
		5-е				2-е				2-3-е				3-4-е
5. Документальный кинематограф: кол-во выборов, доля, место в иерархии	37	25	16	14,2	14	16,7	4	7,3	9	9,3	19	18,1	11	11,2
		1-е				4-е				4-е				5-е
ИТОГО:	148	100	113	100	84	100	55	100	97	100	105	100	98	100

Это наблюдение, однако, существенно корректируется перечнем дидактических материалов, используемых учителями, в кругу которых, как правило, фигурирует широкий набор методических ресурсов, не отразившийся в ответах на вопрос о приоритетах.

К сожалению, немногие анкетированные ответили на вопрос об иных, не названных в анкете методических средствах. Четверо назвали архивные документы, трое – справочные издания, четырежды упомянут интернет.

Для организаторов исследования важно было получить ответы на вопрос о том, в какой поддержке, помощи нуждаются учителя. На этот вопрос получено около полутора сотен ответов. Часть из них составные, т. е. содержат не одно, а несколько предложений. Всего таких предложений 159. Их группировка представлена в таблице 5.

Таблица 5

Иерархия запросов поддержки в преподавании истории

№	Суть запросов	Количество запросов	
		Абс.	Процент
1	Методика преподавания (планирование, урок, подготовка к ВПР, ОГЭ, ЕГЭ, педагогика, психология)	80	50,3
2	Ресурсы и технологии обучения (платформы, базы, библиотеки, интерактивные продукты и формы работы с ними)	46	28,9
3	Повышение квалификации	12	7,55
4	Проблемы исторической науки	9	5,7
5	Иное	12	7,55
	ИТОГО:	159	100

На фоне значительного объема запросов, полученных почти от каждого третьего участника анкетирования, обращает на себя внимание незначительный интерес к научной, по сути, историографической проблематике, касающийся, почти исключительно, современной эпохи. Очевидно, что работа со специалистами-историками высшей квалификации учительству не интересна. Напротив, известный запрос на профессиональное общение связан с сугубо методическими проблемами, актуализированными частой сменой ориентиров – ФГОСов и новыми явлениями, практиками в

методике, нуждающимися в осмыслении и апробации. А потому в круг такого общения, определяемого анкетизируемыми, попадают по преимуществу коллеги – учителя и специалисты в области IT технологий. Ближайшее будущее работы УМО по истории в этом отношении видится, прежде всего, как поддержка учительских семинаров, мастер-классов, лоббирование запросов учительской самоорганизации.

Ещё одним результатом изучения анкет является понимание того, что история Ханты-Мансийского округа находится на периферии внимания учительского сообщества. Это и неудивительно – курс истории округа не изучается в школе, а использование местного материала на уроках по всеобщей истории и истории России представляется маловероятным – учителям зачастую не хватает времени на изучение программных вопросов.

Но также очевидно и другое: формирование региональной идентичности невозможно без основательного погружения детей, подростков, юношества в историю Югорской земли. Поэтому ещё одной задачей окружного УМО является лоббирование проекта истории Югры в школе, что вполне оправданно ожидать в канун завершения большой работы по подготовке и опубликованию 8-ми томной Академической истории округа.

Литература

1. Лёвкина Е. В., Гаращенко А. Н. Имидж современного учителя истории и обществознания // Молодой учёный. – 2016. – № 19 (123). – С. 364–367.
2. Мейдер В. А. Идеальный учитель: каков он? // Вестник ВолГУ. – 2008–2009. – Сер. 6. – Вып. 11. – С. 63–67.
3. Шемякин А. Б. Воспроизводство учительских кадров в Нижнем Тагиле, 2013–2018 гг. // Наука и перспективы: Электронный научный журнал. – 2019. – № 3. – Режим доступа: <http://njp.esrae.ru/pdf/2019/3/248.pdf> (дата обращения: 05.12.2022).

Ознакомление дошкольников с культурой и традициями коренных народов Сибири: обобщение педагогического опыта

Кунтувганова Ралина Аскерхановна

*воспитатель,
Детский сад № 6 «Василёк»,
г. Сургут*

Аннотация. На Крайнем Севере веками живут коренные малочисленные народы: ненцы, ханты, селькупы, манси, коми-зыряне. Они прошли сложный путь исторического развития, сумев не только сохранить, но и укрепить свою этническую идентификацию и традиционную культуру. Актуальность данной темы в том, что сохранение среды обитания и традиционного образа жизни коренных малочисленных народов Севера подчёркивается на государственном уровне.

Воспитание любви к родному краю, формирование интереса к истории и культурному наследию народов Севера необходимо начинать с детства. Понимание Родины у дошкольников тесно связано с конкретными представлениями о том, что им близко и дорого. Наша же задача научить чувствовать красоту родной земли, уважать и гордиться людьми, живущими на этой земле, воспитывать любовь ко всему, что окружает ребёнка с детства. Опора на красоту окружающего мира, культурные ценности и историю родного края – верный путь повышения качества воспитания и обучения.

Именно поэтому мы решили в нашей группе глубже изучить историю и традиции коренных жителей нашей малой Родины. Для того, чтобы наши познания были интересны и увлекательны мы использовали традиционные игры народов Севера, дошедшие до наших дней. Они дают представление о культуре и быте хантов и манси, о нормах поведения и проживания, ведь народная игра – важнейший способ передачи богатства традиции от одного поколения к другому. Участвуя в играх, дети познают окружающую действительность, знакомятся с обычаями и обрядами своего народа, овладевают необходимыми для жизни умениями и навыками.

Проживая в экстремальных условиях, народы Севера научились использовать суровую природу (воздух, солнце, вода, снег) как естественные факторы закаливания. Прививая детям народные игры северян, мы не только сохраняем знания об их жизни, труде, быте, но и развиваем физические навыки детей.

Ключевые слова: фольклор, народы Севера, этническая идентификация, традиции, лингвистика, этнография, промысел, искусство, утварь, орнамент, бисер, чум, экспонат, экспозиция, этнокультурное наследие.

*Затерян среди гор и лесов,
Рождён ты в сердце Сибири.
И твоей красоте неземной
Поклоняется Россия.*

С. Кречетов-Ольхонский

Проблема раскрытия творческого потенциала у детей в настоящее время является наиболее актуальной как в теоретическом, так и в практическом аспекте: ведь речь идёт о важнейшем условии формирования своеобразия личности уже на первых этапах её становления. О роли и значении народного декоративного искусства в воспитании детей писали многие учёные (А. В. Бакушинская, П. П. Блонский, Т. С. Шацкий, Н. П. Сакулина, Ю. В. Максимов, Р. Н. Смирнова и другие). Они отмечали, что искусство пробуждает у детей первые яркие, образные представления о Родине, её культуре, способствует воспитанию чувства прекрасного, развивает творческие способности.

В наш век социальных перемен, политических бурь и экологических потрясений, негативные тенденции буквально ворвались в жизнь каждого из нас. Забавы и игрушки заменяются на коммерциализированные зрелища, телевизионные экраны наводнила жестокость и тоталитарность. По сути своей это чуждо детской природе растущего человека.

Сибирь – безгранична и многонациональна. Здесь живут ханты, манси, буряты, эвенки, якуты, тофалары, русские и другие народы Сибири. Каждая из народностей обладает огромным, бесценным сокровищем – своей культурой. В ней сплетены народный фольклор и родной язык, древние предания, народно-прикладное искусство, музыка с разнообразными музыкальными инструментами, народные танцы, бытовая утварь, традиции национальной кухни. Нам – современным педагогам – необходимо знакомить детей с этим бесценным сокровищем, которое по сути своей является всеобщим достоянием.

Наша цель показать наиболее яркие образцы творчества народов Сибири. Дети должны прикоснуться к своим истокам,

научиться ценить родной язык, культуру, уважать традиции разных народностей. Ведь неизмерим момент соприкосновения с народным искусством, который духовно обогащает и объединяет нас, формирует чувство гордости за свою Родину, поддерживает интерес к его истории, культуре.

Патриотизм – это любовь к Родине, преданность своему народу. А любить и беречь можно только то, что чувствуешь, знаешь, понимаешь. Воспитывать патриота надо, знакомя детей с народным искусством, историей, культурой, бытом, что помогает ребёнку-дошкольнику познать самого себя, гордиться своей страной, осознавая ценность своей жизни не только для самого себя, но и для общества в целом.

Знакомство детей с фольклором и бытом народов Севера приобретает в данный момент особенную актуальность, т. к. способствует расширению кругозора детей, развитию художественного вкуса, воспитанию уважения и сохранения этнической и национальной культурной самобытности народов Севера – ханты, манси, гуманистических традиций их культур, любви к «малой» Родине – к краю, в котором они живут. Часто можно услышать утверждение, что традиционный фольклор коренных народов Севера может и должен служить средством воспитания подрастающих поколений и средством передачи знаний в области традиционной культуры и знаний о культуре народов. Разрабатывались и издавались соответствующие пособия – однако эта задача далека от своего решения, да и перспективность её в новых условиях XXI в. оказывается под большим вопросом. Дети мало знают произведений устного народного творчества народов ханты и манси, их подвижные игры, о том, как живут они на территории Югры.

Югорская земля – это край, удивляющий своей красотой, щедростью и величием. Богатая история Югры, сам дух этой земли, поистине философский и мудрый, располагают к неторопливому повествованию, размышлению о прошлом, настоящем и будущем.

Мы обязаны сохранить для потомков это бесценное наследие, сделать его основой новейшей истории края, который мы с гордостью называем своей Родиной. В последние годы всё чаще появляется устойчивая тенденция к утрате общечеловеческих ценностей, к широкому распространению равнодушия, неуважительного отношения к государству, Родине. Поэтому стало актуальным

формировать патриотические чувства с самого раннего детства. Чувство Родины начинается с восхищения тем, что видит перед собой ребёнок, чему он изумляется и что вызывает отклик в его душе... И хотя многие впечатления ещё не осознаны им глубоко, но, пропущенные через детское сердце, они играют огромную роль в становлении личности патриота своей Родины.

Практика показывает, что 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. На современном этапе развития нашего общества знание и уважение традиций своего и других народов выступает как одно из условий успешной адаптации личности в современном поликультурном обществе.

Одним из эффективных, увлекательных и доступных для детей дошкольного возраста средств приобщения к народным традициям является игра. Народная игра – важнейший способ передачи богатства традиции от одного поколения к другому. Традиционные игры детей представляют собой не только универсальное средство воспитания, но и закаляют его физически, укрепляют здоровье. Они отражают все области народного творчества.

В своей работе я использую народные подвижные игры с целью формирования представлений о народных традициях, рассказываю детям о жизни коренных народов Сибири, показываю иллюстрации, отражающие культуру народа, предметы быта и искусства. Опыт нашей практической деятельности показал, что детям интересны игры, отражающие традиционные обычаи народов («Бег по-медвежьи», «Запомни название», «Охотники и утки»). В играх с зачинами присутствуют диалоги, характеризующие персонажей и их действия («Охотник», «Лягушка и цапля»). Они помогают детям лучше узнать национальный характер народа, вызывают массу эмоций, переживаний.

В ходе предварительной работы актуализируем, уточняем имеющиеся у детей знания (например, о животных), формируем новые представления, используя сказки, орнамент, украшения народов Сибири, создаём у детей уважительное, заинтересованное отношение к традициям этих народов. Затем, в процессе игры, у детей закрепляем представления об особенностях жизни народов

Сибири, сформированные в других видах деятельности, побуждают к реальному проявлению чувств, их описанию.

Обобщая сказанное, следует подчеркнуть, что подвижные игры коренных народов Севера в комплексе с другими воспитательными средствами представляют собой мощное средство формирования патриотических чувств и положительных нравственных качеств. Помимо этого, игры оказывают огромное влияние на укрепление здоровья детей, выступают одним из важнейших условий развития у дошкольников представлений о традициях коренных народов Сибири. Обучая, воспитывая и развивая детей, мы используем эффективные средства активизации образовательного процесса, творчески подходим к выбору и расположению материала, поиску новых методов работы. Организуя совместную деятельность, ставим перед собою цель – разнообразить задания, применять различные формы и новые технологии, вносить в них не только познавательные моменты, но и творческие.

В группах старшего дошкольного возраста нашего дошкольного учреждения мы знакомим детей с родным краем посредством: топонимических легенд о чудесном происхождении географических природных объектов» [1]; легенд и сказок, воспевających смелость, мужество, доброту, находчивость народных героев [2].

Отдельной темой в фольклоре стоит удивительная способность к раскрытию творческого воображения коренных народов Севера, умению одухотворять образы зверей, деревьев, предметов быта. Именно это указывает на близость людей и природы с давних времён. В сказках о животных превозносятся лучшие человеческие качества – доброта, справедливость, честность, трудолюбие, смелость. Одновременно обличаются такие пороки, как жестокость, лень, трусость, хвастовство. Эти сказки наглядно передают представления народа о человеческой морали, каким должен быть человек, чтобы иметь право называться человеком. В этом огромная воспитательная сила сказок.

В нашем детском саду работа по приобщению к культуре коренных народов Югры ведётся на протяжении трёх лет, но уже можно подвести некоторые итоги. Созданы мини-музей народов Севера, изостудия, где дети групп старшего дошкольного возраста выражают в произведениях декоративно-прикладного творчества своё отношение к представленной теме.

В процессе знакомства дошкольников с традиционной культурой используются различные методы и виды работы, в том числе тематические прогулки, беседы, чтение и рассказывание сказок и легенд, игра на народных музыкальных инструментах, изобразительная деятельность (рисование, лепка, аппликация), рассматривание иллюстраций. В конце учебного года мы постоянно организуем выставки детских работ художественного творчества разной тематики, например: «Мы, дети Сибири», «Оленевод», «Танец шамана», «Юрта» и т. д.

На установочном педагогическом совете было принято решение приобщать наших детей к культуре и традициям обских угров, развивать интерес к жизни сибирского народа в разные исторические времена, а в конечном итоге – воспитывать патриотов нашей страны. На начальном этапе мы посетили Сургутский краеведческий музей «Центр патриотического наследия» (см. фото 1). В музее хранится то, что осталось от былых времён и в наше время имеет большую историческую и культурную ценность. Поэтому перед экскурсией в музей возникает ощущение предстоящей встречи с чем-то необычным и особенным.



Фото 1. Экскурсия в Сургутский краеведческий музей «Центр патриотического наследия»

Цель данной экскурсии – формирование у воспитанников гражданско-патриотических качеств, расширение кругозора и воспитание познавательных интересов и способностей.



Экскурсовод провела очень интересную и познавательную экскурсию по залу музея с разными экспозициями, которые помогли понять и увидеть быт хантыйского народа.



Коренные малочисленные народы Ханты-Мансийского автономного округа – ханты и манси (или обские угры). Они прекрасные рыболовы и оленеводы. Они живут в гармонии с природой, бережно хранят свои традиции: шьют одежду из оленьих шкур, украшают её вышивкой из бисера; строят жилища – чумы; соблюдают традиционные праздники и обычаи. Их жизнь тесно связана с водой, их трудно представить без лёгкой долблё-

ной лодки. Приобщая детей к истокам народной культуры, мы развиваем личность ребёнка. Воспитанники с удовольствием слушали, с любопытством рассматривали экспонаты и задавали вопросы. Дети были в восторге от посещения музея. Осталось много впечатлений от увиденных экспонатов.

Изучая быт и культуру коренных малочисленных народов Севера, мы не только обращаемся к истории нашего родного края, но и помогаем в охране этнокультурного наследия регионов России.

Совместно с историко-краеведческим музеем знакомим детей с народными праздниками и обрядами. Один из них – «Вороний праздник».



Фото 2. Участники городского конкурса детского творчества «Я – ворона!», 2022 г.

Детям приносит радость не только сам праздник, но и подготовка к нему, в ходе которой они знакомятся с музыкальным материалом, историей, обычаями, бытом, костюмами, устным народным творчеством [3]. Основная цель таких мероприятий – приобщение к истории и культуре родного края, сближение поколений, укрепление детско-родительских отношений.

Для обеспечения реализации этнокультурного направления в нашем детском саду создана эстетически привлекательная, образовательно-культурная среда, которая направлена, прежде всего, на обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания детей. В ознакомление детей с народной культурой всё глубже внедряются электронные образовательные ресурсы. В ходе компьютерных презентаций дети знакомятся с предметами старины, которые не могут увидеть непосредственно, с искусством других народов. Через интернет виртуально посещают удалённые от нас музеи.

Семья является главным источником народных традиций. Поэтому педагоги ДООУ, активно взаимодействуют с родителями, которые помогают собирать экспонаты для музея. Предоставляют фотоматериалы, участвуют в народных праздниках, шьют народные костюмы, оформляют развивающую среду, разучивают народные игры вместе с детьми. В нашем дошкольном учреждении функционирует сайт ДООУ, как средство взаимодействия ДООУ с семьёй и другими социальными институтами.

С целью повышения этнокультурной компетентности педагоги участвуют в творческих и профессиональных конкурсах, мастер классах. Воспитанники группы старшего дошкольного возраста «Колокольчик» приняли участие в городском конкурсе детского творчества «Я – ворона!» в 2022 г., в рамках национального праздника обских угров «Вороний день». Ребята были награждены дипломами победителей в номинациях «Хореография», «Поэзия» (см. фото 2).

Участвовали в Международном фестивале культуры финно-угорских народов «Живущие по солнцу» в 2022 г., были отмечены специальными дипломами «За творческий поиск и исполнительское мастерство» в номинациях «Обрядовый игровой фольклор» и «Стилизованный народный танец».

Всё это является подтверждением того, что работа по приобщению дошкольников к национальной культуре, истории и традици-

ям посредством изучения родного языка в контексте нравственно–патриотического воспитания в детском саду необходима, важна и полезна.

Соприкосновение с народным творчеством и традициями, участие в праздниках обогащает наших детей, формирует у них чувство гордости за свой народ, поддерживают интерес к его истории и культуре. Отрадно, что мои воспитанники освоили хантыйские игры, активно используют в речи фольклор ханты, знакомятся с традиционным хантыйским костюмом, его элементами, могут самостоятельно составлять узоры. Результатом данной работы являются выставки, комплексные занятия и развлечения. Ежегодно, начиная с 2014 г., в нашем дошкольном учреждении проходит традиционный фестиваль «Соцветие народов – 2022» (см. фото 3), приуроченный ко Дню народного единства – 4 ноября, и



Фото 3. Участники фестиваля «Соцветие народов», 2022 г.

Дню толерантности – 16 ноября. В этом году фестиваль приобрёл международный уровень, благодаря поддержке БУ ВО ХМАО-Югры «Сургутский государственный педагогический университет» (при

участии студентов 1 курса группы Б – 2063), Учреждения образования «Барановичский государственный университет» (Республика Беларусь), ГУ ДО «Детский сад № 2 город Барановичи» в рамках реализации четырёхстороннего договора о сотрудничестве. Толерантность, уважение, принятие и правильное понимание культур мира должно прививаться уже в раннем возрасте, в детском саду. Относиться с уважением и почтением к представителям различных национальностей является неотъемлемым условием воспитания современного, культурного человека.

Литература

1. Чернецов В. Н. Земляной братец: Мансийские сказки, предания, песни, загадки. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1997. – 131 с.
2. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Легенды и сказки хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1973. – 60 с.
3. Новикова Н. И. Традиционные праздники манси. – М.: Наука, 1995. – 223 с.

Мансийская игрушка кукла *ĵкань*: истоки формирования образа, семантика (на материале северной группы)

Попова Светлана Алексеевна

кандидат исторических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. Статья посвящена одному из феноменов культуры народа манси – кукле, которая в традиционном мировоззрении воплощает в своём образе древний архетип первопредка-женщины-матери. Первоначальные представления о кукле, как антропоморфном существе отражены в мифах, где боги сначала изготавливали кукол из разных материалов, а потом вдыхали в них жизнь, превращая в людей. В обрядовой практике манси, особо в обрядах перехода, использовалась кукла-двойник, которой приписывали как благотворное, так и вредоносное влияние.

В современной культуре кукла утратила своё сакральное значение и становится игрушкой в своём настоящем значении. Характер общения с ней приобретает форму обыкновенной игры. Традиционные обрядовые куклы в какой-то степени сохраняют ещё своё сокровенное значение.

Ключевые слова: мифы, кукла, ритуалы, первопредок, женщина, мать, игрушка.

Изначальные представления, имеющие связь с куклой мы находим в мифологии манси. В разных вариантах мифа «Как создали человека», где речь идёт о временах первотворений, говорится: *Нуми Тõрум* ‘Верховный бог’ позвал *Танал Ойк’у* ‘Той Стороны мужчина’ и приказал ему сотворить людей. *Танал Ойка* вырубил из лиственницы семь деревянных человеческих фигур, но, как только *Нуми Тõрум* дунул на них, все убежали в лес и там превратились в лесных существ великанов-*мёукв’ов*. Тогда *Нуми Тõрум* слепил человеческие фигурки из глины, но они тоже оказались неудачными: от жары трескались, а от воды разбухали. Наконец, он сотворил людей из прутьев тальника и глины, но они оказались безжизненными антропоморфными существами, по сути, куклами. Оживить их смогла своими магическими действиями богиня *Калтась*, она вдохнула в них *лылы* ‘души’, которые

отдал ей отец *Корс Тõрум* 'бог *Корс*'. Примечательно то, что в сотворение первых людей используются первоматериалы: глина и тальник. Ива символизирует идею плодovitости, возрождения, что вполне соответствует представлениям группы манси с верховьев Северной Сосьвы, где, практически, отсутствует берёза.

Мифы о том, как боги из разных природных материалов лепили кукол, а те превращались в людей, встречаются у многих народов мира. Возможно, что «мифологический антропогенез был неразрывно связан с куклогенезом и оба они были не чем иным, как результатом отражения божества в зеркале материи, дробления некоей сакральной субстанции или, иными словами, тиражированием божественного образа» [1, с. 161–162].

Не случайно феномен «куклогенеза» был освещён в мифологии и фольклоре манси. Представления о куклах как двойниках человека и о мистической связи кукол с иным миром они переняли именно из фольклорной традиции. Понятия жизни и смерти, изначально заложенные богами в куклу, вызывают ассоциации соответствующие обрядам перехода в жизни человека. Поэтому неудивительно, что кукла с глубокой древности укоренилась в традиционной культуре манси и стала незаменимым атрибутом в разнообразных обрядах с её участием.

В погребальном обряде манси, связь с идеей возрождения выражается в представлениях о промежуточном состоянии умершего, где речь идёт об изоляции и ритуальном вместилище тела покойного в тайное (сакральное) помещение на время «инкубации и обновления», до возрождения [2, с. 66-80]. Именно на этот период, родственники изготавливают куклу *иттырма* (от *йти/эти тõрум*, ночное или тёмное время). В этнографической литературе принято считать, что кукла, является заместителем умершего, вместилищем души или изображением умершего. В неё, якобы, на время вселяется одна из его душ. Кукле оказывают внимание, её «кормят», «укладывают спать», «ласкают». По срокам её хранения в доме нет единого мнения. Например, кукла хранится в доме столько же лет, сколько прожил человек, в честь которого она была изготовлена [3, с. 109]. Кукла хранится в доме: от года до трёх, либо четырёх лет женского и пяти – мужского пола [4, с. 190]. В верхнесосьвинской группе манси, кукла хранится в доме до момента воплощения души покойного в новорождённом ребён-

ке, что устанавливалось обрядом гадания. Подобный факт был также засвидетельствован З. П. Соколовой [5, с. 49]. После выявления факта возрождения, куклу кладут в берестяной коробок и уносят в лес, на чердак, или на кладбище, но сейчас, могут поступить и на своё усмотрение. Хотя всё же следует соблюдать и чтить традиции, поскольку как наши предки говорили: «Время приходит, *иттырма* в людоеда превращается» [6, с. 347]. Это говорит о том, что в какой-то момент, кукла умершего человека может стать неуправляемой и будет наносить зло живым [6, с. 345–347].

Подобные представления (изоляция и тайное, сакральное помещение) существуют и в родильной обрядности. На время пребывания плода в утробе матери, до рождения ребёнка, изготавливается заместитель ребёнка – *сѳс* антропоморфное изображение в виде маленькой куклы [3, с. 91]. Туловищем служит небольшой кусочек чаги, размером буквально с большой палец. Вместо лица накладывается монетка, которую достают из сундука (мешка) со святого угла в доме, где хранятся священные предметы и приклады семьи, рода. Украшением служат «бусы» – две ниточки, на каждой из них по одному колечку. Платок – кусочек ткани, прикрепляется таким образом, чтобы не выпала монетка («лицо»). Концы платка выпущены, в них завязывается кусочек *лӓл’вы* ‘мускус бобра’. Кукла хранится в мешочке, который будущая мать бережёт в изголовье. Кукла изготавливается в тайне (как и всё, что связано с внутриутробным пребыванием плода) пожилой женщиной из семьи, рода, когда женщина беременна на нечётном месяце (3, 5, 7). Может её смастерить свекровь, мать, но не сама беременная. «Делающая *сѳс* периодически сопровождает свою работу причитанием, угощением, приготовленным со стороны будущей матери» [3, с. 91–92].

В настоящее время мало кто из женщин-рожениц имеет *сѳс*, но если такая кукла была изготовлена в период беременности первым ребёнком, то обычай требует: сколько бы детей ни было у этой женщины, на каждую беременность должна быть изготовлена кукла. Если же в первую беременность её не изготавливали, то и далее не делали. *Сѳс* в период беременности считается связующим звеном между не родившимся ещё ребёнком и духом-покровителем *Сянь* ‘Мать’. По *сѳс* можно было гадать в течение всей беременности о происходящих с матерью или плодом происше-

ствиях, трудностях, неприятностях.

После благополучного рождения ребёнка, кукла разбирается. Сначала убирается монетка, её завязывают в один из углов платка, который предназначен в дар для духа-покровителя *Сянь*. Остальные атрибуты куклы убираются в особый мешочек, и мать его прячет в свою женскую сумочку *тучау*. Тулово – *сѳс* кусочек чаги, поджигается и струящимся от него дымом окуривают ребёнка, мать, колыбель и помещение. Ритуалом разбора куклы «объявляется» факт рождения ребёнка.

Многие поверья имеют связь с защитной или вредоносной ролью куклы. По традиционным представлениям манси, ребёнок слишком слаб, и не в состоянии защитить себя от злых духов, для обеспечения его безопасности существует специальный цикл посвятительных обрядов. С предохранением ребёнка от вредоносных сил имеет связь ещё одна кукла-символ – *алтыу акань*. О ней мы остановимся подробнее, поскольку функции *алтыу акань* приписывают совершенно другой по функциям и предназначению – предсвадебной куколке [7, с. 35]. Хотя разница в них очевидна, например, по размеру, их так и называют «большая» и «маленькая» (большая, как минимум 12–13 см., зависит от размера подаренного приклада, маленькая, как максимум 5–7 см.). Функции – большая имеет посвятительный характер, маленькая делается для привлечения жениха, удачной свадьбы и рождения детей (речь о ней пойдёт ниже). Большая предназначается для новорождённого ребёнка обоего пола; маленькая, только для девушки в определённый период. Маленькую шьёт сама девушка, большую «изготавливает» руководитель обряда и т. д.

С *алтыу акань* (букв.: от *алыт* сверху [предназначенная]) мы встречаемся во время обряда «превентивного» посвящения ребёнку личного духа-покровителя – *пунке мохлаве* «голову защищает» букв. голову [закрепить] узлом или *пупын вӑрунке* (букв.: [ему лично] духа сделать [посвятить]). В верхнесосьвинкой группе манси, обычно, мальчику посвящается дух-покровитель *Мисхум*, а девочке богиня-покровительница – *Нӗрас Нӗй Эква* ‘[В] отверстиях болотных кочек [обитающая] Богиня-женщина’ или *Лусхал Эква* ‘Между кочек женщина’ т. е. женщина-богиня в образе лягушки. Считается, что после проведённого обряда ребёнок находится под надёжной защитой посвящённого ему духа-покровителя [2,

с. 94–96]. Для исполнения ритуала из сундука/мешка достаётся священный приклад, который был когда-то дарован духу. В него складывают обвязанные нитками в узелки, состриженные с головы ребёнка волосы (*съянь сагаге* ‘косы духа-покровителя *Съянь*’), которые остались от одного из ранее исполненных ритуалов. Ткань сворачивают, одним из свёрнутых концов делают поперечный узел, который делит ткань на две части, верхняя – голова, нижняя – туловище и получается подобие куклы. Затем куклу окуривают и кладут в *сән вāруп утыт* ‘берестяной коробок/чуман’ (букв.: из бересты сделанная некая вещь), «где душа будет находиться под достаточно надёжной охраной» [8, с. 142], но мать ребёнка может хранить оберег и у себя на дне своего *тучау’а*. По аналогии с традицией обращения с антропоморфными фигурками духов-предков, куклу могут «одеть», украсить.

На место приклада, изъятого из сундука/мешка, кладут новый, принесённый родителями ребёнка, который сохраняется до следующего посвящения. Кукла *алтың а́кань*, сделанная из ткани приклада, символизирует сакральную силу духа-покровителя и служит для ребёнка оберегом в самый опасный период его жизни, а также и в будущем, когда потребуется срочная помощь, к нему обращаются со словами, например, «*Мисхум, аким дй́ка, ам тыт*» или «*Лухсал Э́ква аквум, ам тыт*».

Существуют предания, рассказы о защитной силе данного оберега, например, рассказ «*Альтнāкань* Кукла-талисман (*йис потыр* ‘древний рассказ’)» (здесь *альтын а́кань* из детского языка). В нём говорится, что к женщине пришёл Людоед и хотел её погубить, потому что жаждал крови, но она стала призывать своих духов-покровителей. У неё в тучане кукла-талисман хранилась. Кукла услышала призыв женщины о помощи и стала молить *Тōрум’а* ‘Верховного бога’ «послать день». Обращалась она к *Тōрум’у* детским языком (лепетом). В итоге, Людоед не смог одолеть женщину, некая сила его разрубила напополам [6, с. 345–347].

Для девушки достигшей возраста быть сосватанной, как символ привлечения удачного замужества, служат изготовленные ею «предсвадебные» куклы: «две маленькие куколки – одна мужского, другая женского пола, если их не будет, то у девушки не будет счастья и не будет детей, когда она выйдет замуж» [3, с. 80]. Для их хранения девушка своими руками шьёт *а́кань хўрыг* (*а́кань хўриг*)

‘кукольный мешочек’ или ‘мешочек для куколок’ [9, с. 200]. Чтобы куклолки всегда были при ней, девушка держит их в своём *тучаң*’е (сумочка/мешок для хранения швейных принадлежностей и мелких личных предметов), с которым она практически не расстаётся. Если даже случится так, что девушку украдут, то с собой из вещей, она берёт только эту сумочку. В данных действиях также можно усмотреть представления, имеющие отношение к изоляции и временному сакральному помещению на определённый период (от сватовства до свадьбы).

Согласно древним мифам, куклы и люди появились на земле одновременно, а в некоторых случаях куклы даже опередили людей. «Старшая сестра семи братьев *мисхум*’ов нашла в мусоре двух щеночков и *а́кань*. Вместо щеночков стали мальчик и девочка, вместо куклы – женщина. Женщина говорит: «На земле будут люди жить и будут *пунгы* ‘духи’ их охранять»» [10, с. 208–209]. В «Священной сказке о возникновении земли» говорится, что «[первая] женщина, проживавшая на торфяном клочке <...>, говорит своему сыну: «Ты сыночек! Будешь жить на Земле, мы же пойдём в Небеса. В будущем установится долгая человеческая жизнь, вечная человеческая жизнь, <...> отец будет на Небе, я же буду *Калтац*» [3, с. 167].

Из анализа фольклорных сюжетов и зафиксированных этнографических исследований (представлений, обрядов и образов) выявляется, что концепция Е. А. Аркина о происхождении игрушки («Положение об «изначальных игрушках»), где речь идёт об универсальных для разных народов образцах, сгруппированных определённым образом, в т. ч. образные игрушки – куклы, хорошо согласуется с утвердившейся в науке концепцией К. Юнга о коллективном бессознательном – архетипах» [11, с. 185]. Именно представления об архетипах, послужили основой дальнейшему развитию представлений, по игрушке *а́кань*.

Слово *а́кань* имеет одинаковое звучание и перевод на языках манси, ханты, коми – кукла, игрушка. Коми-учёные считают, что оно заимствовано в хантыйский и мансийский языки из коми языка, мотивируя тем, что в их языке оно имеет более широкий диапазон значений: зрачок глаза, бабки (кость для игры), сустав пальца и дают первоначальное значение этого слова как «маленькая (игрушечная) сестрёнка, женщина». В то же время отмечено, что коми *ак-*

является заимствованием из вепского языка, оно соответствует финскому *акка*, саамскому *акка* – старая женщина, супруга. Кроме того, в названии *āкань*, в первой его части, имеется общее финно-угорское из праязыка (счёт «один»): мансийское – *аква*; финское – *yksi*; ижорское – *yksi*; эстонское – *üks*; саамское – *акта*; марийское – *икте*; мокша-мордовское – *afke*; древняя форма – *окта* [12, с. 15]. Второй слог слова *āкань* – *ань*, является в языке коми оценочным (уменьшительно-ласкательным) суффиксом, который восходит к самостоятельному слову *ань* со значением «женщина» [12, с. 15].

Рассмотрим на мансийском материале, составные части слова *āкань*, с лингвистической и этнографической точки зрения. В мансийском языке, например, различается слово *аква* (*акв*) как число (один) и *āкв*, *аки* – предыдущий, старший в значении «предок» – их общее название – *акиянув-āкванув* наши духи-предки (*пуньг*). *Аквэква* – обычно в сказках некая, старая женщина, бабушка или тётя, в религиозных воззрениях дух-предок, например, *мāн āквув Лусхал Эква. Аки (аким бйка)* – дед, дядя (старший брат отца), предок, например, «*Нёр бйка аким*». В мировоззрении манси духи-предки (*акиянув-āкванув* или *нāй-бтырыт*) являются прошлыми родственниками, прародителями, в мифологии – культурными героями, законодателями, основателями обычаев и обрядов. Обычно законы предков объясняются мифами и не обсуждаются, потомки должны поступать именно так, поскольку считается, что *нāй-бтырыт нес, мāн хольтув элмхбласхольт блсыт, ётыл элаль вāрвесыт* ‘в прошлом героини и богатыри жили, как и мы, лишь затем их сделали [духами]’.

Мать – женщина, имеет статус в родстве как в сфере отношений мать-ребёнок, так и в социальной области. Архетип матери активизируется в первоначальных соответствующих словах: мать, бабушка, первый (предок).

В родственной терминологии верхнесосьвинских манси язык сохранил формы слова мать – *āук* (*аукв*), *эук* (*эукв*, *эука*), где отражены древние представления о матери и основополагающее значение материнского начала в жизни человека и общества. Лексема *аукв* выявляется, например, в таких словах, как *ауквпъг* ‘брат (по матери)’, или ‘сыновья [материных] дочерей’, от слов *аукв* ‘мать’ и *пъг* ‘сын, парень, юноша’. Слово *каук* ‘старший брат’, хотя в буквальном переводе может означать как «перворож-

дённий сын матери». *Ауквāги* ‘дочери [материных] дочерей’. *Эук* [матери] дочери для её сестёр, сёстры мужа или золовки.

Мансийское слово *эук* ‘мать’, исчезло из употребления в современном мансийском языке, но сохранилось в сакральной лексике, восходя к общей древней финно-угорской матери. В его основе заложена сущность матери и важность её положения в древнем мансийском социуме и ассоциируется с предком, прошлым, оставленным, утерянным. Например, *эукваруп ут* ‘[некая] вещь, сделанная матерью’, так называется любая памятная вещь. Она считается священной, поскольку оставлена в наследство от предков. Существует понятие *эукваруп мā*, в буквальном переводе «материнской деятельности земля». Информанты дают ему объяснение, как «священная земля наших предков», а выражение *эукв рут мāхманув* ‘материнского рода наш народ’ – «давно, очень давно умершие наши родственники». Смысл понятия *эукв рут мā* может означать: «земля, где всем правила мать и наш народ, некогда живший на этой земле под началом (управлением) матери». В истории манси такой факт имеет место, древние коллективы праугров не только жили под управлением женщины-матери, но и мигрировали во главе с ней [13, с. 255]. Косвенное подтверждение тому даёт цикл мифологических текстов об объединениях под управлением женщин Порнэ и Мосьнэ.

Слог *-ань-*, как было сказано выше, является в языке коми оценочным (уменьшительно-ласкательным) суффиксом, который восходит к самостоятельному слову «*ань*» со значением «женщина». Лексический материал мансийского языка придаёт слову «*ань*» древнее значение «мать». Современное его звучание *сāнь* ‘мать’ – укороченное слово от *сисъань/щищань* ‘ребёнка мать’, где *сиси/щищи* ‘дитя, ребёнок’ и *āнь* ‘мать’. И его диапазон использования довольно широк: *сāнь* биологическая мать; *сāнь* послед; *сāнь совт* ‘кузовок для матери’, коробочка, в которой «хоронят» послед; *сāнькол* ‘матери дом’ (чрево роженицы); *пунның сāнь* ‘шерстистая мать’ женский детородный орган, в другом контексте может быть от *пун* богатство [приносящая]. В случае с лексемой *ань*, речь идёт не о конкретной чьей-то матери, а о «некой», что даёт повод понимать этот термин и как: бывшая, древняя, прама-терь, например, первоначальное *Щиц Нāй* ‘Богиня, дарующая детей’ [14, с. 396]. Для северных манси, особенно для верхне-

сосвинской группы, было характерно в период Медвежьего праздника, символическое обращение к медведице, где корневой основой было название древней матери: *-ань*, *-щиц*, которое в современном языке утратило своё значение: *уй аньщех, аканьщех, аньщех щицкве*. Мансийские фамилии Анямов (*аня-м обыл*), Анемгуров (*аня-м обыл хури*), так же в своей основе имеют значение «мать» и переводятся как '[люди] материнского, начального/первого' букв материнские, начальные, т. е. относятся к мансийским первородам. Их фамилии переводят почему-то как «красивые» и «похожие на красивых», или представляют как ненецкие.

Слово «мать» обнаруживается как архетип в слове *анёква* 'бабушка' (по материнской линии), от *ань* 'мать' и *эква* 'женщина', букв., мать женщины и поскольку она родная по материнской линии, то может означать и как «мать [моей] матери». Термину *анёква* 'бабушка', невольно придаётся значение *аня* 'красивая', когда обращаются к бабушке как к объекту почитания, любви, уважения и бескорыстной ласки. Не зря же слово «целоваться, поцеловать» (*анялахтукве*), в котором заложен смысл любви и ласки в отношениях, образовано от слова *аня*.

Если в семье *анёква* (*аньэква*) – это бабушка по материнской линии, букв. мать матери, *сясьэква* (*асьэква*) – бабушка по отцовской линии, то мифологическая бабушка общая – *аквэква* 'старшая, первая женщина'. В мифологии ей во всём принадлежит пальма первенства – она же первая мать, первая социально активная женщина и первые семейные предписания выданы так же ею. В этом качестве она является и духом предком в образе матери: «На земле будут люди жить и будут *пугы* 'духи' их охранять. <...> Я на земле буду *сянь* 'мать'» [10, с. 208–209].

При всей внешней многофункциональности (психологической, социальной, мировоззренческой) кукла *акань* символизирует один из культурных кодов миропонимания народа. Восприятие идеи перводедали мира (сотворения) реализуется через куклу воплощающей в себе архетип: дух-первопредок-женщина-мать. Эта информация, позволяет идентифицировать *акань*, как подлинно традиционную мансийскую куклу-первочеловек. Соответственно в прошлом она и была таковой, со временем произошла её десакрализация, и она стала игрушкой. Единственно, что осталось от прежних воззрений – это не рисовать ей лицо.

Литература

1. Альбедиль М. Ф., Жабрева А. Э. Молчаливый двойник человека или кукла в истории культуры // Человек. – 2020. – Т. 31. – № 1. – С. 155–184.
2. Попова С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
3. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). – Сургут: Сев. дом, Сев.-Сиб. кн. изд-во, 1993. – 208 с.
4. Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России // Собрание старых и новых путешествий. – М.: Тип. Александра Семина, 1860. – Ч. 2. – 495 с.
5. Соколова З.П. Наследственные или предковые имена у обских угров и связанные с ними обычаи // Советская Этнография. – 1975. – № 5. – С. 42–52
6. Мифы, сказки, предания манси (вогулов) / сост. Е. И. Ромбандеева. – Новосибирск: Наука, 2005. – 475 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 26)
7. Мифология манси. – Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2001. – 196 с. (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II).
8. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Труды Института этнографии АН СССР. Нов. сер. – М.: ИЭ АН СССР, 1959. – Т. 51. – С. 114–156.
9. Орнаментака обских угров / материал собран А. Алквистом, У. Т. Сирелиусом, А. Каннисто; обработан и издан Т. Вахтер; пер. с нем. О. М. Рындиной; подгот. к публ. и отв. ред. Н. В. Лукина. – Томск: Изд. дом Том. гос. ун-та, 2019. – 504 с.
10. Гемуев И. Н., Бауло А. В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – 239 с.
11. Рындина О. М., Золотарёва Н.В. Кукла обских угров в дихотомии реального и возможного // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой. – М.: Август Борг, 2010. – С. 183–190.
12. Афанасьева К. В., Игушев Е. А. Школьный этимологический словарь мансийского языка. – Ханты-Мансийск: ИИЦ, 2011. – 114 с.
13. Источники по этнографии Западной Сибири / сост.. докт. ист. наук Н. В. Лукина, О. М. Рындина. – Томск: Изд-во Том.ун-та, 1987. – 284 с.
14. Ромбандеева Е. И. Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. – Ханты-Мансийск: Принт-Класс, 2010. – 648 с.

Историко-краеведческое исследование легендарных мест южных хантов: Цингалы

Собольникова Татьяна Николаевна

*кандидат исторических наук,
заведующий сектором сохранения и использования
объектов культурного наследия,
Музей Природы и Человека,
г. Ханты-Мансийск*

Родионова Алёна Владимировна

*кандидат экономических наук,
доцент,
Югорский государственный университет,
г. Ханты-Мансийск*

Аннотация. В статье представлены итоги историко-краеведческого исследования, проведённого авторами в 2022 г. в с. Цингалы и его окрестностях (Ханты-Мансийский район ХМАО-Югры) в рамках проекта «Легенды южных хантов: историко-краеведческое расследование» (грант Фонда Президентских грантов № 22-1-006488). Исследования носили междисциплинарный характер и включали сбор и анализ архивных материалов, письменных источников, проведение серии археолого-этнографических экспедиций, сбор устных сведений у местных жителей.

Ключевые слова: южные ханты, фольклор, археология Запад-ной Сибири, Нижнее Прииртышье, Цингалы, городище.

Село Цингалы Ханты-Мансийского района – одно из самых известных поселений южных хантов на Иртыше. Его важное административное и военно-политическое значение было обусловлено уникальными особенностями ландшафта – двумя локальными возвышенностями – геологическими останцами в низкой левобережной пойме Иртыша.

Это место упоминается Г. Ф. Миллером и И. Э. Фишером при описании похода Богдана Брызги в 1582 г.: «очень опасное место в Цингальской волости, где Иртыш необыкновенно узок и с обеих сторон окружён горами», «только в этой местности на западном берегу Иртыша находится большая гора, немного выше остяцкого селения Цингальских юрт» [1, с. 239–240], «на западном берегу

есть великая гора», «с обоих берегов пущено было на них от неприятеля бесчисленное множество стрел» [2, с. 146]. Местные жители называют эти «горы» в левобережье Иртыша Ближний Чугас (на южной окраине с. Цингалы, длина ок. 2,5 км, ширина до 1,2 км, высота до 60 м) и Дальний Чугас (в 7 км к юго-западу от с. Цингалы, длина ок. 3 км, ширина до 1 км, высота до 50 м).

С Ближним Чугасом связано три фольклорных текста разных жанров, записанных в разное время в разных местах.

1. «Сказание про Двух Сыновей Мужчины с Размашистой Рукой и Тяпарской Женщины».

Впервые сказание было зафиксировано С. К. Паткановым в 1888 г. в юртах Красноярских (на р. Конда!) [3, с. 209, 265–290]. Позднее, в 1899 г. в тех же юртах оно было записано К. Ф. Карьялайненом [4, с. 184, 211–247].

Сюжет традиционен для героического эпоса южных хантов. В основе его лежит военный поход за невестой в низовья Оби. Главные герои – два брата, князя города Тяпар-вош, местонахождение которого не конкретизируется. Из контекста описываемых событий следует только то, что он располагался выше устья Конды на Иртыше [3, с. 290]. Указание на то, что Тяпар-вош находился на Ближнем Чугасе – *«на возвышенном мысу одинокого холма (чугаса) около нынешних Цингалинских юрт (Нар. вол. – Tarar mir) –* приводится в виде сноски к тексту сказания [3, с. 265].

2. Остяцкая легенда «Два брата».

Этот текст был задокументирован сельским писарем М. К. Батуриным в Цингалинских юртах на рубеже XIX–XX вв. [5]. По жанру его можно отнести к историческому преданию, поскольку оно связано с конкретной территорией и ландшафтом. Центральными персонажами являются два князя-богатыря, живших на Иртыше недалеко друг от друга на двух горах: старший Цингайда на правой и младший Теборет на левой. Месторасположение этих возвышенностей указано в пояснительной преамбуле: *«в 350-ти верстах от Тобольска, вниз по течению реки Иртыша, есть местность, называемая «Два Брата», – это две горы: одна по правую сторону, другая – по левую...»* [5, с. 83].

Между преданиями 1 и 2, несмотря на различные сюжеты, есть определённые точки соприкосновения: главные герои – два брата князя-богатыря, обладающие недюжинной силой (богатырь с

«размашистой рукой», богатыри, перебрасывающие топор через реку); основа сюжета – поездка за невестой и преодоление препятствий от её отца.

3. Сказка «Семья Чугас».

Текст представляет собой топонимическое повествование о происхождении Малого (Дальнего), Среднего (Ближнего) и Большого Чугасов, записанное в 1970-х гг. у старожилов села Цингалы местным краеведом И. Н. Каскиным [6], впервые опубликованное в виде короткой хантыйской сказки Н. В. Лукиной [7, с. 170]. В сюжете прослеживается явная связь с предыдущей легендой о перебрасывании топора. Отличия заключаются в том, что «братьями-близнецами» называются две горы по одну, левую сторону Иртыша, героями являются три брата, изначально живущие на одном Увале, который впоследствии, по причине старости и слабости старшего брата, разрушается топором на три части – Малый, Средний и Большой Чугасы [6].

Таким образом, урочище Ближний Чугас во всех преданиях позиционируется как место проживания главных героев – братьев. Примечательно, что ещё в начале XX в. название «Два Бр. Горн. утёсы» фигурировало в списке прибрежных пунктов / селений на Иртыше в одной версте выше по течению от юрт Цингалинских [8, с. 137].

Стоит отметить, что во всех текстах описываемые события происходят в реально существующих местах, с указанием сохранившейся до наших дней топонимики – *Иртыш* (2, 3), *Обь* (1, 2), *Конда* (1, 2), *Куноват* (1), *Обдорск* (2), *Цингалы* (3), *Чугас* (2, 3), *юрты Саргацкие* (2). Последние, исходя из повествования, находились ниже по течению владений Теборета, жил в них его поданный – богатырь Воксар-Ига [5, с. 85, 86]. Среди прочих иртышских богатырей также упоминаются Сотник-Ига и Катьнар-Ига [5, с. 85]. По историческим источникам в Нижнем Прииртышье с конца XVII – середины XVIII вв. известны юрты Саргацкие (Саргачинские) и Сотниковские [9, с. 38; 10, с. 267]. В первой половине XX в. на их месте существовали деревни Саргачи и Сотник, уроженцы которых до сих пор проживают в ближайших населённых пунктах – с. Батово и с. Цингалы Ханты-Мансийского района.

Непосредственно описание урочища в фольклорных источниках представлено по-разному. В тексте № 1 оно позиционируется как

город, в котором живут и правят два брата – сыновья Мужа с размашистой рукой и Тяпарской женщины. Кстати, одно из полных названий городка Тяпар-вош, которое С. К. Патканов приводит в словаре, было связано с их отцом – *Jāvetta-kētre-xui Tāpar-voš* (Тяпарский город мужа с размашистой рукой) [11, с. 179]. В тексте сказания содержатся некоторые общие указания относительно его планировки:

в городе есть площадь («площадь, поросшая травой»), где располагались «большое помещение» или «большое здание» («для собрания воинов, для собрания сватов, ели мясо и пили») и «прочный городской столб» («семь оленей, привязанных к одному ремню, было там привязано») [3, с. 266–267];

пристань, где были привязаны «глубоко сидящие лодки с водяной кормой» («он спустился к жердяной пристани, состоящей из множества жердей») [3, с. 268, 270];

дома с чувалами и сенями, где жили братья и жители города («взял из-за угла чувала полено», «если бы хороший плотник во время постройки не положил множество железных полос, не положил множество жестяных кусков, половицы сеней не выдержали бы», «он своим домам, хорошо построенным из дерева, хорошо крытым травой, много раз отвесил поклон») [3, с. 268, 270];

склады для хранения («пошёл в свои многочисленные склады, где у него находились металлические вещи и (разный) товар») [3, с. 269].

В тексте № 2 место проживания князей обозначается разными словами, чаще, как «гора», «утёс», в единичных случаях «город». В тексте № 3 бедные братья жили на «мысу», «горе Чугас», «в землянке», «в своих чумах». В целом, в обоих текстах отсутствуют какие-либо указания относительно внешнего вида поселения, зато весьма реалистично описывается ландшафт. Так, в сюжете о гибели сына Теборета говорится: «сын его вышел на нижний уступ Чугаса и стал на утёс» [5, с. 87]. В небольшом предисловии к легенде указывается, что левая гора (Ближний Чугас) «имеет 7 уступов, как бы лестницу» [5, с. 83]. Скорее всего это образное сравнение является отголоском более ранней устной традиции. Во всяком случае, оно соотносится с ещё одним фольклорным названием городка Тяпар-вош, который приводит в своём словаре С. К. Патканов: *Tābet-šippe poχlaŋ āvèt* (крепость, которая возвы-

шается в виде семи холмов) – эпитет города Tāraḡ [11, с. 149].

Таким образом, в легендах южных хантов (иртышских и кондинских) урочище Ближний Чугас у с. Цингалы фигурирует как богатырский или княжеский город. Согласно С. К. Патканову, «большая часть героических песен относится к периоду между XIV и XVI веками и берет своё начало частично ещё в XIII веке..., когда территории остяков ещё не были завоёваны татарами, не говоря о русских» [3, с. 217]. В своём предварительном отчёте для Императорской археологической комиссии он пишет, что этот остяцкий городок функционировал ещё на момент прихода сюда русских, т. е. в конце XVI в.¹

В письменных источниках сведения о городище, расположенном на возвышенности близ юрт Цингалинских, встречаются с середины XVIII в. Первое упоминание его содержится в путевых описаниях Г. Ф. Миллера 1740 г.: «Цингальское Старое городище, бывшая прежде остяцкая крепость на вершине предыдущей горы. От неё ещё видны следы» [10, с. 268].

М. А. Кастрен зафиксировал в Цингалах в 1845 г. хантыйские топонимы, указывающие на городок: *Wāds-itpa* – селение под городом (Цингалинские юрты), *Wāds-unt* или *Wāds-ochta* – гора-крепость (Ближний Чугас) и *Tjukes-unt* – гора в 10 верстах выше первой (Дальний Чугас) [12, с. 35–40].

В 1876 г. И. С. Поляковым была осуществлена первая фото-съёмка Ближнего Чугаса и «селения вымерших остяков около Цингалинских юрт близ горы Чугас» у его северо-восточного склона [13]. Примечательно, что о брошенной жителями деревне у Цингалинских юрт, где «ещё и сейчас видны развалины домов» упоминалось в 1740 г. участниками экспедиции Ж.-Н. Делиля. Однако данное поселение не являлось хантыйским, т. к. жители покинули его, потому что «страдали от диких зверей, которые уничтожали их скот, отчасти же из-за того, что остяки перестали снабжать жителей рыбой и дичью» [14, с. 264]. Сам же Поляков, описывая Цингалинскую гору (Ближний Чугас) определил следы городка со рвами на ней как татарского, отмечая, что это место «служит ещё до сих пор, для оставшихся около Тобольска

¹ Дело Императорской археологической комиссии «О раскопках г. Патканова в Тобольском округе» // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 67. Л. 8.

представителей татарского племени, священным местом для поклонения» [15, с. 21–22].

На священное для татар место у городка Т'апар-вош на холме близ Цингалинских юрт указывал и С. К. Патканов, побывавший в этих местах в 1887–1888 гг.: «Около этого городка и теперь видна небольшая ямка, почитаемая татарами за святыню. Они полагают, что здесь покоится прах святой девицы Хатица-биби, дочери ахуна Аллогула, пришедшего сюда вместе с другими святыми людьми из Бухары для распространения веры Пророка. Место это называется у татар, как и другие подобные священные места, именем «астанâ» [16, с. 5–6]. В 1899 г. К. Ф. Карьялайнен отмечая, что по данным остяков, на возвышенности недалеко от деревни Чингалы живёт татарский дух Astanaï, пришёл к выводу, что имя его возникло от названия сооружения на могиле (по-татарски «астана») погребённого на возвышенности у Чингалы или недалеко от неё одного из старых вождей, почитаемых татарами [17, с. 201]. Главным же духом для иртышских остяков оставалась живущая на этом холме Старуха горы-крепости Woz-unt-îma (Võtš-oxt-îmә) [3, с. 141; 18, с. 201–202].

Ближний Чугас отмечен как «ханское кладбище» на фото А. Ф. Палашенкова 1939 г. [18]. Примечательно, что на карте С. У. Ремезова напротив юрт Семенкиных (ок. 10 км к северо-востоку от юрт Цингалинских) отмечена мечеть, а яр, на котором она расположена, носит название «мечатный» [19, л. 68–69]. Согласно сведениям старожила с. Цингалы В. А. Губина, ещё в середине 1980-х гг. он видел проплывавших мимо села на теплоходе женщин в мусульманских платьях, которые напротив Ближнего Чугаса молились и бросали в воду монеты.

Относительно внешнего вида городища данных в рассматриваемых материалах немного. В опубликованных трудах С. К. Патканова представлено лишь общее описание устройства крупных городков – укреплённых возвышенных мест, господствующих над соседней низменной местностью, к которым он отнёс городище у Цингалинских юрт: «в более крупных, вероятно, татарских, городах подъёмы представляли из себя ребро двугранного угла, образующее с поверхностью земли и воды весьма пологий угол (в 35°). Такие удобные подъёмы значительно облегчали восхождение на высокие террасы, возвышающиеся иногда на 25–30 сажен над окружающей местностью... Сами же площади двугранного угла или боковые стороны

мыска были более отвесны и составляли с поверхностью земли более тупой угол – около 50° – и тем затрудняли восхождение... Валы и рвы тех и других городков находятся в соответствии с их размерами. У татарских городков ширина рвов наверху $1\frac{1}{2}$ -2 сажени и глубина $1\frac{1}{2}$ аршина, до $1\frac{1}{2}$ сажени до вершины валов. У остяцких – ширина от 2 аршин до $1\frac{1}{2}$ сажени при глубине от 1 аршина до 1 сажени... Валы обыкновенно мало выражены и образованы из земли, вынудой из рвов. Они расположены и перед рвом, и с внешней стороны его, но более значительны первые. Ширина их колеблется между 1 и 3 саженьями... Высота валов над уровнем площадки городка в настоящее время обыкновенно не превышает у татар одного аршина, у остяков – $\frac{1}{2}$ - $\frac{3}{4}$ аршина. На валах строили ещё в большинстве случаев деревянный частокол, снабжённый воротами... Около городков, как и около селений, были устроены жердяные пристани и подмостки для причаливания лодок» [16, с. 14–16].

На «Карте Тобольского округа с указанием некоторых памятников древности» городище у Цингалинских юрт отмечено как обследованное С. К. Паткановым лично. Ниже по течению он обозначил ещё один городок вблизи Саргатских юрт, но уже со слов местных жителей. Эта информация соотносится с текстом № 2, где они упоминаются как резиденция богатыря Воксара-Ига¹.

Более конкретный внешний вид городища на Ближнем Чугасе приведён в преамбуле к тексту № 2: «От стороны Иртыша эта гора имеет семь уступов, как бы лестницу... На самой вершине горы, во всю её длину, есть три рва, или канавы, глубиной до 1-й сажени, а шириною от полутора до двух аршин...» [5, с. 83].

Об археологических предметах, найденных на Цингалинском городище, перечисленные источники умалчивают. Зато, согласно свидетельствам местных жителей, костяные и железные предметы часто находят на южном склоне Ближнего Чугаса, где расположено сельское кладбище. Именно в этой части в 1939 г. местными школьниками под руководством учителя Григорьева были проведены первые известные раскопки, в результате которых на глубине одного метра были обнаружены железный наконечник стрелы,

¹ Дело Императорской археологической комиссии «О раскопках г. Патканова в Тобольском округе» // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 67. Л. 39.

обломок какого-то орудия (вероятно, рукоятка ножа), железная пешня [20, с. 4]. В 1960-х гг. Чугаское городище «обследовано» местными школьниками под руководством И. М. Киренского: «имеется там вал, где найдены костные стрелы, в основном полые, много металлического шлака и даже бесформенный слиток какого-то сплава. Керамика без орнамента. Это видимо было место изготовления металлических фигур»¹. Где эти предметы находятся сейчас, неизвестно.

В 1978 г. городище на Ближнем Чугасе обследовалось Нижнеиртышской разведочной группой Западно-Сибирской экспедиции Института археологии АН СССР во главе с М. Ф. Косаревым. В отчёте представлены описание памятника и первый сохранившийся план Цингалинского городища². Также археологами была предпринята попытка осмотреть урочище Дальний Чугас, которое они соотнесли с резиденцией князя Теборета из текста № 2. В связи с труднодоступностью и сжатыми сроками экспедиции удалось осмотреть только северный склон, где признаков археологических объектов не было выявлено³. В завершении отчёта приведены собранные сведения об археологических объектах в окрестностях с. Цингалы, побывать на которых группе не удалось. Среди них – местность Старые Саргачи – бывшие юрты Саргачки⁴.

Вновь внимание археологов Ближний Чугас привлёк в начале 1990-х гг. в связи с хозяйственным освоением территории. В 1992 г. тюменским археологом В. А. Захом помимо осмотра городища на северо-восточном склоне мыса были зафиксированы следы более поздних ям. По материалам, полученным в шурфе, исследо-

¹ Исследовательская работа И. М. Киренского «Археологическая карта Ханты-Мансийского района», 2001. – 27 с. // КУ ГАЮ. Ф. Р547, Оп. 1, Д. 7. С. 25.

² Косарев М. Ф. Отчёт о работе Нижнеиртышской разведочной группы Западно-Сибирской экспедиции летом 1978 г. – М., 1979. // Архив ИА РАН Р. 1, № 7168. С. 5–6, 16.

³ Косарев М. Ф. Отчёт о работе Нижнеиртышской разведочной группы Западно-Сибирской экспедиции летом 1978 г. – М., 1979. // Архив ИА РАН Р. 1, № 7168. С. 8–9.

⁴ Косарев М. Ф. Отчёт о работе Нижнеиртышской разведочной группы Западно-Сибирской экспедиции летом 1978 г. – М., 1979. // Архив ИА РАН Р. 1, № 7168. С. 9.

ватель соотнёс данный памятник с остатками Цингалинских Юрт – хантыйского поселения, известного по летописям с XVI в.¹. В следующем году на этом участке были проведены раскопки (площадью 600 м²), по итогам которых В. А. Зах дал иное заключение: *«характер напластований позволяет предполагать, что они образовались, вероятно, в результате сброса отходов с расположенного рядом Цингалинского городища, или культурный слой сформировался в результате многократных оползней. Одно является бесспорным: обнаруженные материалы непосредственно связаны с городищем (таким образом Цингалинское поселение является условным названием)»*². Полученные находки (железные и костяные изделия, фрагменты керамики, стеклянные бусины, серебряное украшение и др.) были датированы XIII–XV вв.³. Данная коллекция хранится в фондах Музея Природы и Человека (г. Ханты-Мансийск).

Позднее, исследователь ещё раз пересмотрел свою позицию относительно типологии и культурно-хронологической принадлежности данного комплекса: *«отсутствие на памятнике следов хозяйственных сооружений, преобладание в материалах целых и сломанных изделий из кости, бронзы и железа, наличие углистых прослоек и прокалов, свидетельствует в пользу интерпретации его как культового места»* [21, с. 139]. Относительно этнокультурной атрибуции В. А. Зах сделал следующее заключение: *«Цингалинское святилище, оставленное, скорее всего, сибирским татарами, первоначально было местом отправления доисламского культа природы, а позднее получило известность как астана»* [21, с. 146].

В 2002 г. городище Тяпар-вош было обследовано группой екатеринбургских археологов во главе с С. Ю. Каменским в рамках проекта «Археологические памятники остяцких и вогульских княжеств XIII–XVII вв.» с целью составления современного инструментального плана⁴. В отчёте о проведённой экспедиции

¹ Зах В. А. Отчёт об исследовании на Цингалинском поселении в 1993 году. – Тюмень, 1993. // Архив ИА РАН Ф. 1. Р. 1, № 12577. С. 4.

² Зах В. А. Отчёт об исследовании на Цингалинском поселении в 1993 году. – Тюмень, 1993. // Архив ИА РАН Ф. 1. Р. 1, № 12577. С. 49.

³ Зах В. А. Отчёт об исследовании на Цингалинском поселении в 1993 году. – Тюмень, 1993. // Архив ИА РАН Ф. 1. Р. 1, № 12577. С. 50.

⁴ Каменский С. Ю. Отчёт о НИР: Археологические разведки в

исследователь не согласился с выводами В. А. Заха о двухслойности памятника, т. к. для этого нет достаточных оснований (археологических данных), а согласно письменным источникам (ссылаясь на С. Ремезова и Г. Миллера), продвижение татар не достигло этой северной территории¹.

К сходным выводам пришёл С. Г. Пархимович в процессе детального анализа коллекции из раскопок Цингалинского поселения. По его мнению, они синхронны времени существования городка и охватывают период с IX–X по XIV–XV вв. [22, с. 422–423]. Кстати, о том, что рядом с городом находилось селение, упоминается в тексте № 1: *«Твоих многочисленных мужей из всего города, твоих многочисленных мужей из всей деревни созови вместе...»* [3, с. 267].

Таким образом, однозначного мнения среди археологов относительно культурно-хронологической принадлежности городища Тяпар-Вош на данный момент нет. Это обусловлено явной недостаточностью источниковой базы (раскопок самого городища не проводилось, только случайные не сохранившиеся сборы с поверхности), а главным образом тем, что изучение памятника носило спорадический характер – разными археологами, краеведами в разные годы, непродолжительное время. Данная ситуация негативно отразилась и в учётной документации. Городище Тяпар-вош включено в список выявленных объектов культурного наследия ХМАО-Югры дважды: под № 2657 (автор открытия Косарев М. Ф.) как городище Цингалинское и под № 2659 (автор открытия Киренский И. М.) как городище Чугаское. Памятник у северо-восточного подножия Ближнего Чугаса (там, где были раскопки) стоит в списке под № 2658 (автор открытия Зах В. А.) как поселение Цингалинские Юрты [23].

Советском и Ханты-Мансийском районах ХМАО Тюменской области, проведенные в 2002 году. // Научно-производственный архив АУ ХМАО-Югры «Центр охраны объектов культурного наследия», г. Ханты-Мансийск, Д. 66. Инв. № 4296. С. 4, 57.

¹ Каменский С. Ю. Отчёт о НИР: Археологические разведки в Советском и Ханты-Мансийском районах ХМАО Тюменской области, проведенные в 2002 году. // Научно-производственный архив АУ ХМАО-Югры «Центр охраны объектов культурного наследия», г. Ханты-Мансийск, Д. 66. Инв. № 4296. С. 24.

В историко-краеведческой экспедиции 2022 г. в окрестностях с. Цингалы нами было проведено обследование городка Тяпар вош на Ближнем Чугасе вместе с цингалинскими краеведами-старожилами В. А. Губиным и В. Э. Медведевой. Общее состояние его по сравнению с 2002 г. не изменилось. По свидетельствам местным жителям в последние годы вершина и склоны Чугаса сильно заросли кустарником.

На сегодняшний день собственные хантыйские названия Чугаса – Вож-охта, Тяпар-вош местными жителями не употребляются. Название «Тяпар-Вош» знакомо им по опубликованному в начале 2000-х гг. Сказанию про Двух Сыновей Мужчины с Размашистой Рукой и Тяпарской Женщины. Это объясняется тем, что основное население современного с. Цингалы – русские, преимущественно потомки спецпереселенцев 1930-х гг.

При общении с жителями с. Цингалы нам удалось установить, что Ближний Чугас для них является одной из главных местных достопримечательностей. Большинство хорошо знакомо с текстом № 3, записанным их земляком И. Н. Каскиным. В сельской библиотеке сохранились его рукописи, в т. ч. авторские иллюстрации к легенде о происхождении Ближнего и Дальнего Чугасов.

Кроме обследования Ближнего Чугаса в задачи экспедиции входили ещё два маршрута. В рамках первого было продолжено обследование Дальнего Чугаса, начатое М. Ф. Косаревым. В силу крайне сложного для передвижения пересечённого рельефа нам удалось осмотреть только северо-восточную часть урочища. Археологические объекты на этом участке не выявлены. Со слов местных проводников здесь находятся охотничьи угодья на лося, которые посещаются только в сезон охоты. На основании сопоставления фольклорных текстов с местным рельефом установлено, что Дальний (Малый) Чугас упоминается только в легенде, записанной И. Каскиным, как место жительства старшего из трёх братьев – на дальнем мысу. Соответственно, наиболее перспективным в плане археологических поисков является юго-западный мыс Дальнего Чугаса.

Основной целью второго маршрута был поиск городка близ бывших Саргатских юрт, отмеченный на археологической карте С. К. Патканова под № 43 со слов местных жителей¹. Было прове-

¹ Дело Императорской археологической комиссии «О раскопках г. Патканова в Тобольском округе» // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 67. Л. 39.

дено обследование данного урочища, расположенного в 7 км к югу от с. Батово на левом берегу Иртыша. Каких-либо признаков археологических объектов нам также обнаружить не удалось. Состояние местности позволяет сделать заключение, что с учётом наблюдаемых нами обрушений береговой террасы в результате эрозии, городок не сохранился до наших дней. В нижнем течении Иртыш известен весьма внушительными масштабами изменения своего русла: до 1½ версты за 240 лет в XVII-XIX вв. [15, с. 16], до 0,5 км за 50 лет в XX в. (со слов жителей прииртышских поселков Ханты-Мансийского района). Так, на встрече в с. Батово, куда переехали бывшие жители д. Саргачи, старожилы отметили серьёзные обрушения берега на этом участке за последние 50 лет. По их наблюдениям высота его уменьшилась почти в 2 раза.

В заключении отметим, что данная территория и легендарный городок Тяпар-вош, несмотря на длительную историю знакомства с ними учёных, фактически остаются малоисследованными. Изучение их носило эпизодический характер, кроме того, часть результатов была утрачена (описания и абрисы городищ С. К. Патканова, находки местных жителей). Не решены ключевые вопросы относительно культурно-хронологической атрибуции городка Тяпар-вош (Цингалинского / Чугаского городища), ответы на которые можно получить только в ходе археологических раскопок.

Проведённое нами в 2022 г. историко-краеведческое исследование выявило перспективы продолжения данной темы в плане историко-архивных поисков, перевода фольклорных и топонимических источников [4; 11], археологического изучения территории. Одним из наиболее значимых результатов является вовлечение в процесс исследования местных жителей, среди которых есть потомки южных хантов и русских старожил. Установлено, что проводники и информанты, участвовавшие в экспедициях 2022 г., обладают не введённой в научный оборот информацией об археологических памятниках в окрестностях своих поселений. Эти факторы определяют необходимость продолжения историко-археологических исследований данной территории.

Литература

1. Миллер Г. Ф. История Сибири. – М.: Восточная литература, 1999. – Т. 1. – 630 с.
2. Сибирская история с самого открытия Сибири до завоевания сей

- земли российским оружием, Сочиненная на немецком языке и в собрании Академическом читанная членом Санктпетербургской академии наук и профессором древностей и истории, так же членом Исторического Геттингскаго собрания Иоганном Ебергардом Фишером. – СПб.: Императорская академия наук, 1774. – 631 с.
3. Патканов С. К. Сочинения в двух томах / под ред. С. Г. Пархимовича; сост. Ю. Л. Мандрика; пер. с нем. яз. Е. Матюхина. – Тюмень: [б. и.], 1999. – Т. 1. – 399 с.
 4. Karjalainens K. F. Südostjakische Textsammlungen / Neu transkribiert, bearbeitet und herausgegeben von Edith Vértes. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1975. – Band. 1. – 256 p.
 5. Батурич М. Два брата. Остяцкая легенда // Живая старина. Периодическое издание Отделения этнографии Императорского Русского географического общества / под ред. В. И. Ламанского, Н. Н. Виноградова. СПб.: [б. и.], 1907. – Вып. IV. – Кн. 64. – С. 83–87.
 6. У родного Чугаса: Автобиограф. Повесть / И. Н. Каскин. – Шадринск: Исеть, 1994. – 50 с.
 7. Мифы, предания, сказки хантов и манси / пер. с хант., манс., нем. языков; сост., предисл. и примеч. Н. В. Лукиной. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 586 с.
 8. Памятная книжка Тобольской губернии на 1909 год. – Тобольск: Тип. Губ. упр., 1909. – 300 с.
 9. Спафарий Н. Г. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария / с введ. и примеч. Ю. В. Арсеньева. – СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1882. – 214 с.
 10. Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. – 310 с.
 11. Patkanov S. Irtisi-Osztyák szójegyzék (vocabulary of dialect of the Irtysh region). – Budapest: Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia, 1902. – 254 p.
 12. Кастрен М. А. Сочинения в двух томах / под ред. С. Г. Пархимовича; сост. Ю. Л. Мандрика; коммент. А. П. Зенько и С. Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – Т. 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849). – 352 с.
 13. Поляков И. С. Селение вымерших остяков около Цингалинских юрт близ горы Чугас. Ханты (остяки). Россия, Тюменская область, Ханты-Мансийский автономный округ, Цингалинский р-он (Тобольская губ.). / Фотография, 1876 г. // МАЭ РАН, МАЭ № 106А-30. Режим доступа: <http://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT/50692?query=МАЭ%20№%20106А-30&person=3526582&index=0> (дата обращения: 15.12.2022).
 14. Материалы экспедиции Ж.-Н. Делиля в Берёзов в 1740 г.: Дневник

- Т. Кенигфельса и переписка Ж.-Н. Делиля / Вступ. ст. и сост. Н. В. Кирющенко, П. А. Кротов; отв. ред. С. А. Козлов. – СПб.: Историческая иллюстрация, 2008. – 544 с.
15. Поляков И. С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби, исполненном по поручению Императорской Академии наук. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2002. – 200 с.
 16. Патканов С. К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. – СПб.: Издание Императорского Русского Географического Общества, 1891. – 76 с.
 17. Karjalainen K. F. Die religion der Jugra-völker / FF communications, № 44. –Suomalainen tiedeakatemia Helsinki, 1922. – 386 p.
 18. Палашенков А. Ф. Ханское кладбище. Фотография, 28.09.1939. // БУК Омской области «Омский государственный историко-краеведческий музей», № ОМК-13408/712. – Режим доступа: <https://goskatalog.ru/portal/#/collections?id=39792408> (дата обращения: 10.12.2022).
 19. Ремезов С. У. Хорографическая книга Сибири (1696 – 1711). – Режим доступа: https://coloniam.ru/gloss/authors/remezov/remezov_s_u_khorograficheskaya_kniga_sibiri.html (дата обращения: 10.12.2022).
 20. Археологические находки. Заметка Григорьева. // Остяко-Вогульская правда. 23 мая, № 116. – Остяко-Вогульск, 1939. – С. 4.
 21. Зах В. А. Цингалинское святилище // Материалы по археологии Обь-Иртышья : сб. науч. тр. – Сургут: РИО СурГПИ, 2001. – С. 139–146.
 22. Пархимович С. Г. Ляпин, Ляб и Чангил (к этимологии топонимов и локализации летописных городков и княжеств обских угров) // Археология Севера России: Югра – волость Новгорода Великого в XI-XV вв. Свод источников и исследований: сборник материалов Всероссийской научной конференции (г. Сургут, 1–5 октября 2018 года): в 2 частях / отв. ред. В. А. Лапшин. – Сургут; Нефтеюганск; Екатеринбург: Институт археологии Севера, 2019. – Ч. II. – С. 407–423.
 23. Перечень выявленных объектов культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа – Югры, 2002. – Режим доступа: <https://nasledie.admhmao.ru/statisticheskaya-informatsiya-perechnyvyavlennykh-obektov-kulturnogo-naslediya-khanty-mansiyskogo-avtonomnogo-okruga-yugry/6006731/2002/> (дата обращения: 15.12.2022).

Князя «Обдории»¹
(пер. с нем. Н. В. Лукиной)

Иштван Футаки

Венгерский писатель, переводчик, сценарист,
Будапешт, Венгрия

Аннотация. Статья венгерского учёного И. Футаки (1970–1970) посвящена хантыйским князьям Тайшиным, в частности, в ней рассматривается происхождение их фамилии. Перевод осуществлён известным этнографом, доктором исторических наук Н. В. Лукиной. В ссылке переводчиком представлены данные венгерской публикации, в круглых скобках указаны страницы оригинала. Поддержку в подготовке русской версии работы оказала Г. П. Харючи, она же передала её для публикации. Подготовка статьи в соответствии с правилами издания – Т. В. Волдиной.

Ключевые слова: обско-угорские князья, обдорские княжества, Тайшины, происхождение фамилий.

(С. 123) 1. В уралистике хорошо известно, что в земле обских угров в дорусскую эпоху существовало множество маленьких «княжеств», часть которых ещё долгое время сохранялось и после завоевания Сибири казаками Ермака в конце XVI в. Князья, называемые в русских документах «князцами», служили теперь как сборщики ясака для властей. Особенно долго князцы Обдории сохраняли свою власть над несколькими сотнями остяцких и самоедских юрт крайнего Севера. Это «княжество» – как мы узнаём от С. И. Руденко – «упоминается уже в XV в. Оно располагалось в устье Оби, доходило на западе до Урала, на востоке до линии тундр, граничащих с Обской губой. Центром этого княжества, видимо, вначале был городок Полноват, на этом месте позднее русские основали город Обдорск. В соседнем Булван-пуголе (Bulwan-Pugol) ещё в XVIII в. находилась резиденция Обдорского князя, которая затем в 19 в. была в Князь-горте (в юртах князя Тайшина)... Эта княжеская линия Тайши-

¹ Опубликован: Futaky István. Die “Fürsten” von Obdoria // Europa et Sibiria. Beiträge zu Sprache und Kultur der kleinen finno-ugrischen samojedischen und paläosibirischen Völker. Gedenkenband für Wolfgang Veenker. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaika. B. 51). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999. S. 123–127.

ных держалась не только весь XIX в., но по мужской линии смогла сохранить свою власть над обдорскими остяками в течение трёх столетий» [1, с. 18]. Наследие обдорских князей с конца XVI в. было реконструировано В. Мункачи. «Первым христианским остяцким князем был *Василий*, который уже с 1591 г. в Москве принял религию своих победителей и вскоре после этого построил в Обдорске церковь в честь святого Василия. Его семья не очень следовала его примеру, который, как кажется, подорвал его авторитет среди земляков. Среди последователей Василия остался его сын язычник *Мамрук*, а его племянник *Ермак* был христианин. *Молюк* – сын последнего и его племянник *Гинда*, далее, упомянутый в 1706 г. *Тукабалда* были языческими князьями, только *Тайса*, сын *Гинды*, который был основателем семьи Тайшиных, носящих в нынешнем столетии княжеский титул, в 1714 г. снова принял христианство» [2, с. 299]. Мункачи опирался на данные труднодоступной статьи 1851 г. Н. Абрамова, которая также служила источником историку С. В. Бахрушину для его монографии [3]). Сообщения Бахрушина, касающиеся Обдории, в основном, совпадают с данными Мункачи (неизменённый текст (С. 124) был доступен у Бахрушина [3]), которые были заимствованы Петрой Хауел для её труда [4].

2. Обдорский «Список князей» поднимает для исследования остяцких имён и вместе с ним для истории обских угров вопрос о происхождении имён и их носителей. При его рассмотрении быстро выясняется, что нерусские имена списка не объясняются ни из остяцкого и вогульского языков, ни из соседнего самоедского или зырянского. Данное сообщение, посвящённое памяти незабвенного друга и коллеги Вольфганга Фенкера, является попыткой дать ответ на поставленный вопрос.

3. Ключ к ответу, по моим исследованиям, находится в решении проблемы, связанной с объяснением имени Тайша Гындин. Это имя рассматривается вышеприведёнными авторами как индивидуальное имя исторической личности; также и остяцкая лексикология, кажется, разделяет это мнение, см., наконец, статью в DEWOS 1733: Тайша – это прозвище. Однако, учитывая все доступные источники относительно определения имени Тайша в остяцкой антропонимии, приходишь к другому заключению.

В русских документах речь идёт о двух князьях с одинаковым именем Тайша Гындин: 1. Об одном, ставшем христианином в

1714 г. и получившем при крещении имя Алексей [3, с. 134]; 2. О некрещённом к 1718 г. (там же). Кажущееся противоречие Бахрушин (убеждённый в индивидуальном имени «князя») пытается объяснить заблуждением, для Хауел [4, с. 23] здесь говорится о вариантах имени одной личности (см. также [5, с. 190]: «Тайша Гындин упоминается также как Алексей Гындин»). Однако здесь имеет место ни путаница с именем, ни двойное именование: сын Гынды Тайша-Алексей оставался христианином, позднее его сын тоже был крещён с именем Матвей [3, с. 135]; второй сын Гынды, называемый тоже Тайшой, оставался некрещённым, а был опасным врагом христианизации. Как сообщает Н. Абрамов при описании обдорских событий: «Язычество ещё и теперь здесь сильно сопротивлялось христианству, и когда судно великого мастера [Феодора] причалило в этой местности, его ожидали около сотни остяков, готовых к бою и угрожающих миссионерам расстрелом, если те осмелятся высадиться. Тайным духовным зачинщиком этого сопротивления был происходящий из княжеской семьи 'Тайша, сын Гынды', который не только отговорил своих земляков от принятия христианства, но и подстрекал в прежние годы самоедов напасть на христианские остяцкие деревни и в них (С. 125) убийствами и грабежами карать за отход от отцовской веры. С ужасной жестокостью самоеды последовали этому требованию. Особенно памятен их разорениями 1722 год ...» [6, с. 187].

Как же решается проблема индивидуальных имён «княжеских» братьев, если отсечь «Тайша» как индивидуальное имя? Учитывая их ведущую роль в остяцкой истории, в качестве ближайшего решения предлагается предположение, что антропоним Тайша был титулом, указывающим на выдающееся положение его носителя. Уверенность в правильности предположения даёт следующее этимологическое сопоставление. В центре нашего рассмотрения находится монгольское слово китайского происхождения, варианты которого указывают на высокий ранг носителя:

мо. *tayidzi* 'принц ...' [7, с. 1557]; *Tajiži* 'монгольский дворянин, потомок старого монгольского императора' [8, с. 388];

бур. *tajšaa* 'глава степной думы и бурят в царской России' [9, с. 410];

совр. шрифт мо. *tajž* 'дворянский', *tajž nar* 'аристократия,

дворянство, дворянское звание', *tajž hun* 'принц' [10, с. 163].

Слово, частично заимствованное непосредственно из китайского (см. напр. маньчжурский документ), обнаруживаемое в двух других алтайских языках:

эвенки *tajsā, tajča* 'начальник' [11, 152];

маньчж. *taize* 'старший сын, наследный принц, престолонаследник' [12, с. 881]; кит. *Taizi* 'наследный принц' букв. 'большой сын');

древнетюрк. *Tajši* 'старший наставник, учитель'; знатный человек, именитый [13, с. 528; ср. также 14, с. 456].

Титул также записали западные путешественники по Сибири:

«Taise, een Voorst of Leitsman eener byzondere Horde [15, с. 211].

«Другой титул, который, как я мог понять, принадлежит тем знатнейшим, которые находятся около хана и первых князей, – это тайша» [16, с. 329].

«Тайша, или принц монгольской или далай-ламаисткой религии [17, с. 426].

Русскому государственному аппарату титул стал известен, очевидно, благодаря появлению калмыков в европейской части империи в первой половине XVII в. Так, Васмер [18, с. 70] по поводу *тайши* замечает: (С. 126) «калмыцкий дворянин»: «уже Котошихин 41»; имеется в виду произведение 1664 г. бежавшего в Швецию эмигранта. Брянский воевода Ф. А. Головин, в качестве доверенного лица русской делегации, перед пограничным Нерчинским договором 1689 г. вёл переговоры с некоторыми монгольскими князьями, которых он в своём сообщении называет *тайша* или *тайши* [19, с. 547–560]. Благодаря официальным контактам с монголоязычными народностями в империи укоренилась и русифицированная форма титула, как это можно понять из следующего случая: после смерти Аюки, «князя всех калмыков в России» в 1724 г. разгорелся спор о его преемнике. Баксадай-Дорджи, внук Аюки, считал, что получить ханство будет легче, если он примет христианство. Поэтому он поехал в С-Петербург и со своими 70-ю последователями принял крещение, при котором Пётр Великий сам был крёстным отцом и дал крестнику своё имя: из Баксадай-Дорджи тот стал Пётр Петрович Тайшин [20, 65]; в книге также подробно рассматриваются уральские народы!). Звание тайши у преемников крещёного обдорского тайши Алексея

(см. выше) многократно подтверждалось русским двором. А. Алквист на основе личного опыта сообщает среди прочего: «Величайшая и почти единственная достопримечательность Обдорска – остяцкий князь Тайшин, который живёт в тамошней местности... Обдорский князь ... богат и признан двумя правителями, а именно, императрицей Екатериной II и императором Николаем» [21, с. 181].

5. Учитывая полное совпадение формы и содержания монгольского и обдорского «тайша» (и его дальнейшее развитие), по моему мнению, нет никакого сомнения в том, что звание обдорских «князей» имеет монгольское происхождение. Но как они – среди всех обдорских князюв только они – пришли к этому почётному названию? Изолированное распространение звания на Крайнем Севере говорит о том, что его использование первоначально было «внутренним делом» семьи носителей, а не результатом русского языкового регулирования (которое всё же позднее действительно состоялось – см. Тайшин). Введение звания тайши административным путём вряд ли могло состояться на границе маленькой Обдории! Итак, старые обдорские «князья» были монголами? Если подумать о том, что сфера влияния монголоязычной и тюркоязычной Золотой Орды примерно с 1250 г. заходила далеко на территорию расселения обских угров [22], то, кажется, это не исключено. Также Петра Хауел, исследовательница личных имён остяков (чьё кончину в 1994 г. в возрасте 44 лет наша наука оплакивает), считает возможным перераспределение через князей, глав чужих племён» [4, с. 20]. Больше ясности в вопрос могло бы внести сравнительное монгольско-остяцкое изучение (С. 127) обдорских имён неясного происхождения. В исследованиях можно ожидать ещё некоторых сюрпризов!

Литература

1. Rudenko S. I. Die Ugrier und die Nenzen am Unteren Ob. Ihre Vergangenheit und ihre Familien- und Sippenverhältnisse // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. – 1972. – no. 21. – Pp. 1–55.
2. Munkäcsi Bemät. Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. Erste Mittheilung // Keleti Szemle. – 1902. – no. 3. – Pp. 273–302.
3. Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. – Л., 1935. – 87 с. (переиздание в: Научные труды. М., 1955. III, 2).
4. Haul Petra. Die ostjakischen Personennamen unter besonderer Berücksich-

- tigung der Personennamen des 17. Jahrhunderts. – Wiesbaden: Harrassowitz, (VSUA 38), 1994. – 153 s.
5. Haul Petra. Gesellschaftliche Aspekte der ostjakischen Anthroponymie // Berliner Beiträge zur Hungarologie. – 1990. – 5. – Pp. 187–195.
 6. Munkäcsi Bemät. Ältere Berichte über das Heidenthum der Wogulen und Ostjaken. Erste Mittheilung // Keleti Szemle. – 1902. – 3. – Pp. 273–302.
 7. Kowalewski J. E. Dictionnaire mongol-russe-francais. – Kasan: IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITE, 1844–1849. – 2690 s.
 8. Ramstedt Gustaf J. Kalmückisches Wörterbuch. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1935. – 560 p.
 9. Черемисов К. М. Бурятско-русский словарь. – М.: Со. энциклопедия, 1973. – 803 с.
 10. Zebek Sch., Schubert, J. Wörterbuch Mongolisch-deutsch. – Leipzig, 1984.
 11. Цинциус В. И. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. – Л.: Наука, 1977. – Т. II. – 992 с.
 12. Hauer E. Handwörterbuch der Mandschusprache. – Wiesbaden: Harrassowitz (in Kommission), 1952–1955. – 1032 s.
 13. Надеяев В. М. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 677 с.
 14. Räsänen Martti. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen. – Helsinki: Suomalais-Ugrilainen seura, 1969. – XVI + 533 s.
 15. Witsen Nicolaes. Noord en Oost Tartarye... – Amsterdam, Halma, 1705. I. – 660 s.
 16. Pallas Peter S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs. – St. Petersburg: Gedruckt bey der Kaiserlichen Academie der Wissenschaften, 1771. – B. I. – 413 p.
 17. Gmelin Johann G. Reise durch Sibirien von dem Jahre 1733 bis 1743. – Göttingen: Vandenhoeck, 1751. – B. I. – 467 p.
 18. Vasmer Max. Russisches etymologisches Wörterbuch. – Heidelberg: Winter, 1958. – B. 3. – 697 s.
 19. Giovanni S. Der russisch-mongolische Vertrag von 1689 // Jahrbücher für die Geschichte Osteuropas. – 1976. – 24. – Pp. 547–560.
 20. Glazik J. Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. – Münster: Aschendorff, 1954. – 270 p.
 21. Ahlqvist August. Unter Wogulen und Ostjaken. Reisebriefe und ethnographische Mittheilungen // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. – 1883. – 14. – Pp. 133–307.
 22. Futaky István. Zur Frage der tatarischen Lehnwörter des Ostjakischen // Finnisch-Ugrische Mittheilungen. – Hamburg, 1979. – 3. – Pp. 75–80.

Культурный ландшафт Горномарийского Предволжья в опубликованных трудах российских учёных

Шалахов Евгений Геннадьевич

экскурсовод,

Государственное бюджетное учреждение
культуры Республики Марий Эл «Замок Шереметева»,
г. Юрино

Аннотация. Настоящая статья является кратким историографическим обзором печатных трудов, посвящённых Горномарийскому краю. В последние годы российские исследователи всё чаще обращаются к изучению различных аспектов истории и культуры горных мари, открывая новые факты и публикуя результаты изысканий в специальной научной периодике. Повышенный интерес представителей естественных и гуманитарных наук (географов, археологов и этнологов России) к наследию Горномарийского района Республики Марий Эл – явление закономерное, ведь эта часть Предволжья, которую иногда называют «землёй Акпарса», имеет неповторимый культурный ландшафт, складывавшийся не одно тысячелетие.

Ключевые слова: горные мари, Пепкинский курган, культурный ландшафт, Акпарс.

Формирование культурного ландшафта Горномарийского края началось в доисторическую эпоху. Самый известный памятник этого времени – Пепкинский курган, открытый и раскопанный А. Х. Халиковым (Марийская археологическая экспедиция) в 1960 г [1, с. 162; 2, с. 63; 3, с. 141].

Находки из Пепкинского кургана, который является эталонным памятником средневолжской абашевской археологической культуры (рис. 1), вызывают неподдельный интерес ведущих российских археологов и антропологов [4, с. 39; 5, с. 338].

В 2018 г. вышла статья ведущего научного сотрудника отдела теории и методики Института археологии РАН М. Б. Медниковой «Как стать кузнецом? О мобильности абашевского населения по материалам Пепкинского кургана эпохи средней бронзы». Как пишет исследователь, «цель данной работы – описать индивидуальную мобильность пепкинских абашевцев в контексте новых данных о геохимической ситуации в Среднем Поволжье» [6, с. 378].

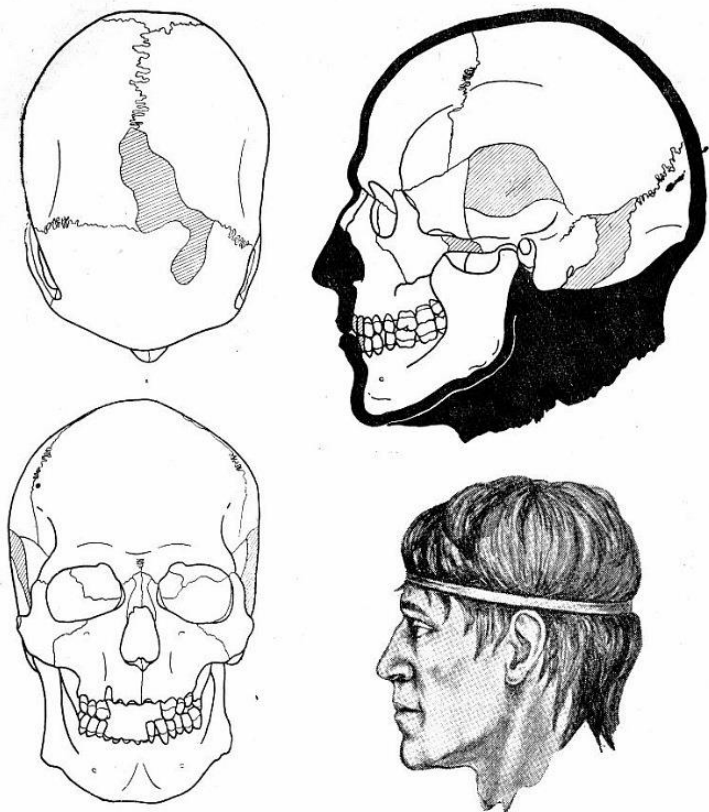


Рис. 1. Абашевский человек из коллективного захоронения Пепкинского кургана эпохи бронзы. Графическая реконструкция по черепу № 6 (по А. Х. Халикову, Г. В. Лебединской, М. М. Герасимовой).

Лабораторный анализ зубной и костной ткани кузнеца-бронзолитейщика из Пепкинского кургана, а также масс-спектрометрическое изучение контрольных образцов почвы, воды, растений и раковин моллюсков (необходимые для изучения образцы собраны Е. Г. Шалаховым в местности, прилегающей к Пепкинскому кургану [6, с. 383, 385; 7, с. 119]) позволили археологу прийти к выводу о том, что «после десятилетнего возраста будущий кузнец-бронзолитейщик отделился от общей группы и на протяжении нескольких лет проживал в геохимических условиях с

изотопным сигналом 0,708» [6, с. 378]. Наиболее вероятная причина отсутствия абашевского мальчика, покинувшего свой клан, – получение профессиональных навыков [6, с. 384].

Применение новых методов изучения краниологической коллекции из Пепкинского кургана положено в основу следующей работы, опубликованной М. Б. Медниковой также на страницах журнала «Краткие сообщения Института археологии». Статья посвящена применению «метода микротомографии в описании некоторых впервые найденных травм на черепах из Пепкинского коллективного захоронения» [8, с. 327].

Автор оригинального исследования считает, что пепкинские мужчины бронзового века погибли «под ударами абашевских топоров» [8, с. 335]. Внутриплеменной конфликт, возможность которого первооткрывателем Пепкинского кургана даже не рассматривалась, ибо «врагами» абашевцев были фактически объявлены иноплеменники [9, с. 17], в конечном счёте, и стал причиной гибели 27 пепкинцев.

Сакральный ландшафт горных марийцев стал объектом изучения для сотрудников Института географии РАН. В публикации А. Р. Бубновой, А. Д. Арманд и О. В. Кайдановой «Сакральные ландшафты как фактор формирования этнического экологического сознания (на примере горных марийцев Республики Марий Эл)» анализируются духовные ценности Марийского Предволжья, связанные с обрядностью и традициями предков. Авторы статьи дают своё определение исследуемой территории: «Сакральный ландшафт – это многокомпонентная система, пронизывающая все элементы традиционного сельского этнокультурного ландшафта от жилищ и усадеб до священных мест поклонений. В наиболее ярком виде сакральный ландшафт представлен в священных местах поклонения и традиционном природопользовании. Сакральный ландшафт – важнейший компонент этнической культуры горных марийцев...» [10, с. 115].

При изучении экологического сознания жителей горномарийских сёл и деревень (применено анкетное обследование), авторы публикации, по их признанию, пользовались методами непараметрической математической статистики [10, с. 122].

Новаторский подход к проблеме исследования экологической этики двух народов – горных марийцев и русских, которые уже

несколько веков находятся в добрососедских отношениях, позволил А. Р. Бубновой и её соавторам в полной мере осветить практические аспекты соотношения этнической ментальности и традиционного природопользования [10, с. 124–125].

Образ легендарного князя Акпарса (рис. 2) по-прежнему привлекателен для историков, изучающих прошлое Горного края [11, с. 103–106; 12, с. 4–7].



Рис. 2. Легендарный князь Акпарс. Фоторепродукция картины Г. М. Осокина «Акпарс» (1984 г.)

В 2021 г. вышла новая работа, посвящённая сотенному князю Горной стороны – статья Г. Ю. Устьянцева «Восславим землю Акпарса»: легендарный князь в современном фольклоре и этнорегиональной идентичности горных марийцев». Автор публикации –

сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, опираясь на собственные полевые материалы, собранные летом 2020 г в Республике Марий Эл, «исследует репрезентацию этнорегиональной идентичности горных марийцев в моделях освоения, трансляции и интерпретации фольклорной традиции, связанной с образом легендарного правителя Акпарса» [13, с. 275].

Ценность новой публикации об Акпарсе – в обсуждении самобытности горных марийцев, чей исторический путь стал источником для создания оригинальных по сюжету и смысловой нагрузке фольклорных памятников.

Исследователь справедливо замечает, что «паттерн «героического исторического прошлого» (своеобразного «золотого века») горных марийцев является, на мой взгляд, одним из важнейших атрибутов конструирования их современной национальной идентичности» [13, с. 277].

Вновь пересказанное в статье предание о чаше Ивана Грозного, подаренной Акпарсу, иллюстрирует сакральную связь сотенного князя горных марийцев с великим соседом – Русским государством. Царский подарок, существование которого подтверждают жители с. Еласы [13, с. 279], до сих пор, хоть и на очень ограниченной территории, служит символом культурного ландшафта Марийского Предволжья.

Работая с фольклорными текстами, воспроизведёнными респондентами из Чаломкино и Виловатово, Г. Ю. Устьянцев пришёл к мысли о том, что «нарративы об Акпарсе – это социально установленный (и одобряемый), воспроизводимый в современной массовой культуре текст. Предание с сюжетом, основанным на местной истории, становится своего рода устным памятником этнической идентичности» [13, с. 280].

Таким образом, в опубликованных трудах учёных XXI века мы видим научно обоснованные результаты изысканий, базирующихся на чётко выраженном стремлении глубже изучить историю и культуру Горного края в различных аспектах. Применение новейших исследовательских методик в сфере гуманитарных наук регулярно обогащает корпус источников по региональной проблематике.

Литература

1. Никитин В. В., Соловьёв Б. С. Атлас археологических памятников Марийской ССР. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1990. – Вып. 1. Эпоха камня и раннего металла. – 244 с.
2. Никитин В. В. Археологическая карта Республики Марий Эл. – Йошкар-Ола: Марийский полиграфическо-издательский комбинат, 2009. – 416 с.
3. Иванов А. И. А. Х. Халиков и изучение эпохи бронзы в Марийском Поволжье // Поволжская археология. – 2016. – № 3 (17). – С. 139–148.
4. Кузьминых С. В., Мимоход Р. А. Радиоуглеродные даты Пепкинского кургана и некоторые вопросы хронологии средневожской абашевской культуры // Внешние и внутренние связи степных (скотоводческих) культур Восточной Европы в энеолите и бронзовом веке (V–II тыс. до н. э.): Круглый стол, посвящённый 80-летию со дня рождения С. Н. Братченко. Материалы (Санкт-Петербург, 14–15 ноября 2016 года). – СПб.: Институт истории материальной культуры Российской академии наук, 2016. – С. 39–44.
5. Медникова М. Б., Тарасова А. А. Опыт применения метода геометрической морфометрии в определении степени сходства и биологического родства погребённых в Пепкинском кургане эпохи средней бронзы // Краткие сообщения Института археологии. – 2014. – № 234. – С. 338–352.
6. Медникова М. Б. Как стать кузнецом? О мобильности абашевского населения по материалам Пепкинского кургана эпохи средне бронзы // Краткие сообщения Института археологии. – 2018. – № 253. – С. 378–389.
7. Медникова М. Б. Эпоха бронзы Среднего Поволжья в фокусе комплексных биоархеологических исследований // Piles of bones: палеоантропология, биоархеология, палеогенетика. Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвящённой 90-летию И. И. Гохмана (8–13 октября 2018 г. Санкт-Петербург) / отв. ред. А. В. Громов, И. Г. Ширококов. – СПб.: МАЭ РАН, 2018. – С. 116–120.
8. Медникова М. Б. Летальные травмы головы в эпоху бронзы (новые методы изучения) // Краткие сообщения Института археологии. – 2019. – № 257. – С. 327–338.
9. Халиков А. Х., Лебединская Г. В., Герасимова М. М. Пепкинский курган (Абашевский человек). – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд-во, 1966. – 69 с.
10. Бубнова А. Р., Арманд А. Д., Кайданова О. В. Сакральные ландшафты как фактор формирования этнического экологического сознания (на примере горных марийцев Республики Марий Эл) // Известия

- Российской академии наук. Серия географическая. – 2018. – № 6. – С. 115–127.
11. Айплатов Г. Н., Иванов А. Г. Первые публикации исторических преданий об Акпарсе // Марийский археографический вестник. – 2001. – № 11. – С. 103–106.
 12. Сануков К. Н. Акпарс: исторические реалии // Марийский археографический вестник. – 2013. – № 23. – С. 4–7.
 13. Устьянцев Г. Ю. «Восславим землю Акпарса»: легендарный князь в современном фольклоре и этнорегиональной идентичности горных марийцев // Вестник антропологии. – 2021. – № 1 (53). – С. 275–287.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЮГРЫ: ПРОБЛЕМЫ И ПУТИ ИХ РЕШЕНИЯ

Предварительные результаты мониторинга пилотного проекта «Стойбищная школа-сад» за 2022 год

Галямов Артур Амирович

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В настоящей статье представлены предварительные результаты социологического мониторинга за 2022 г., связанные с реализацией пилотного проекта «Стойбищная школа-сад» для получения начального образования детьми из числа коренных малочисленных народов Севера, проживающих в отдалённых территориях традиционного природопользования. По результатам исследования, учитывая совокупность отдельных положительных показателей, делаются выводы об актуальности пилотного проекта «Стойбищная школа-сад»: удовлетворение качеством предоставления образовательных услуг, положительный выбор детей, своевременное поступление информации о заданиях и т. д.

Ключевые слова: родной язык, респонденты, коренные малочисленные народы Севера, мониторинг, этнокультурное образование.

В Ханты-Мансийском автономном округе – Югре с 2019 г. реализуется пилотный проект «Стойбищная школа-сад» – цифровой образовательный ресурс, нацеленный на обучение детей из числа коренных малочисленных народов Севера (КМНС), проживающих в местах традиционного природопользования с применением дистанционных технологий на основе включения родителей в образовательную деятельность. Данный проект получил поддержку Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (Национальной комиссии ЮНЕСКО в РФ, письмо от 10.11.2020 №3009) [1].

Данная образовательная программа содержит четыре онлайн-курса для детей дошкольного возраста, которые изучают материал при участии родителей, и в случае успешного прохождения темы получают доступ к следующему занятию. Таким образом, благода-

ря реализации данного проекта станет возможно объединение семейной и традиционной форм обучения с сохранением привычного образа жизни для детей и их родителей, а вместе с тем способствует приобретению навыков, необходимых уже для школьников в начальных классах [2].

Цель исследования заключается в выявлении уровня условий для развития новой формы дошкольного образования детьми из числа коренных малочисленных народов Севера, проживающих в отдалённых территориях, не имеющих возможности посещать дошкольное образовательное учреждение, используя дистанционные информационно-образовательные технологии на основе включения родителей в образовательную деятельность. Предварительные результаты мониторинга должны помочь выявить потребности в реализации пилотного проекта «Стойбищная школа-сад», а также его дальнейшего расширения и развития в пределах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры.

Вопросы, связанные с региональной проблематикой этнокультурного образования, а именно: с изучением состояния родного языка и предметов этнокультурного содержания в общеобразовательных учреждениях ХМАО-Югры, выявлением потребности родителей школьников из числа коренных малочисленных народов Севера в предметах этнокультурной направленности, внедрением цифровых образовательных ресурсов в учебный процесс, отражены в работах С. Х. Хакназарова [3; 4; 5], В. А. Рудакова [6; 7; 8], Н. В. Ткачук [9] и др. Этнокультурное образование, по словам С. Х. Хакназарова, необходимо рассматривать как «целенаправленный педагогический процесс приобщения учащихся к этнической культуре на этапах дошкольного, общего, дополнительного и профессионального образования на основе взаимодействия с семьёй, учреждениями культуры и средствами массовой информации» [5, с. 114]. По данным этносоциологических исследований, система образования Югры построена с учётом специфики региона, учитывает этнокультурные традиции коренных народов Севера, а на самих школах лежит ответственность по программному содержанию предметов с этнокультурной направленностью (преподавание языков ханты, манси и ненцев, литературу народов Севера, региональных истории и географии) [9, с. 51].

В качестве методов сбора и обработки первичной социологической информации были использованы: анализ, сравнение и

обобщение статистических данных, стандартизированный анкетный опрос, методы компьютерной и статистической обработки социологической информации. Инструментарий настоящего исследования – анкета – содержала 24 вопроса с вариантами ответов. Респондентам нужно было выбрать только те из них, которые они считали наиболее приемлемыми. Статистическая обработка первичной социологической информации проводилась с помощью программы «Vortex».

Опрос респондентов в форме анкетирования проводился сотрудниками «Обско-угорского института прикладных исследований и разработок» в течение 2022 г. В мониторинге приняли участие респонденты из образовательных учреждений четырёх населённых пунктов Белоярского и Сургутского районов: «Город детства» (г. Лянтор), «Детский сад “Рябинка”» (д. Русскинская), «Стойбищная школа-сад им. Ю. Вэллы» (с. п. Полноват), «Детский сад “Медвежонок”» (с. Угут).

Данные опроса показали актуальность реализации пилотного проекта «Стойбищная школа-сад». В пользу данного заключения говорят отдельные показатели, где подавляющее большинство респондентов отметили:

- своевременное поступление информации о заданиях (95,2 %);
- удовлетворение обратной связью с административными работниками и педагогами дошкольного образовательного учреждения (100 %);
- удовлетворение информированием о том, что ребёнок не сдал задание или не посетил занятие (100 %);
- отсутствие проблем у ребёнка при самостоятельном выполнении заданий (100 %);
- положительный выбор детей заниматься по проекту «Стойбищная школа-сад» (100 %);
- удовлетворение подачей материала по проекту обучения «Стойбищная школа-сад», реализованного в удалённых условиях (85,7 %);
- высокая оценка доброжелательности, вежливости и внимательности работников дошкольного образовательного учреждения (100 %);
- удовлетворение качеством предоставления образовательных услуг (100 %);

– наконец, о дальнейшем участии в пилотном проекте заявили все участники опроса (100 %).

Однако необходимо сказать и о других, менее положительных или даже отрицательных показателях, которые должны быть учтены для дальнейшей реализации проекта.

1. Мнения об уровне организации дистанционного обучения по проекту «Стойбищная школа-сад» сильно разнятся: большинство респондентов (57,1%) отметили его как «высокий», 19% – «средний», 9,5% – «очень высокий», тогда как «низкий» и «очень низкий» уровень отметили 9,5% и 4,8% соответственно.

2. Половина респондентов (52,4%) отметили не всегда приемлемую работу интернет-связи, что негативно может сказываться на качестве образовательных услуг проекта. Также, почти половина респондентов отмечает, что не везде на территориях традиционного природопользования проведён интернет (47,6%).

Тем не менее, по мнению опрошенных, проект «Стойбищная школа-сад» поспособствует приобретению навыков, необходимых для школьников в начальных классах (90,5%), даст возможность для детей и родителей быть рядом в период дошкольного возраста (90,5%), а получение ребёнком дошкольного образования в традиционных условиях жизни положительным образом повлияет на сохранение родного языка, традиций и обычаев (95,2%).

Литература

1. IT-стойбище. Стойбищная школа-сад. – Режим доступа: <https://strategy24.ru/86/management/projects/itstoybishche-stoybishchnaya-shkolasad> (дата обращения: 25.11.2022).
2. Первая в Югре стойбищная школа-сад открылась в Сургутском районе. – Режим доступа: <https://vestniksr.ru/news/35824-pervaja-v-yugre-stoibishchnaja-shkola-sad-otkrylas-v-surgutskom-raione.html> (дата обращения: 22.11.2022).
3. Хакназаров С. Х. Взгляд респондентов на изучение предметов этнокультурной направленности в общеобразовательных организациях Ханты-Мансийского автономного округа – Югры: на примере городов Когалым и Лангепас // Этническая культура. – 2021. – Т. 3. – № 2. – С. 53–58.
4. Хакназаров С. Х. Общественный взгляд на преподавание в школах предметов этнокультурной направленности: на примере Октябрьского района Югры // Социальная компетентность. – 2020. – Т. 5. – № 1. – С. 150–164.
5. Хакназаров С. Х. О потребности в изучении предметов этнокультур-

- ной направленности в школах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Финно-угорский мир. – 2017. – № 3. – С. 113–121.
6. Рудаков В. А. Потребность родителей ХМАО – Югры в этнокультурном образовании // Тенденции развития науки и образования. – 2022. – № 82. – Ч. 5. – С. 87–90.
 7. Рудаков В. А. Проблемы и перспективы этнокультурного образования в ХМАО – Югре // Тенденции развития науки и образования. – 2021. – № 71. – Ч. 5. – С. 135–138.
 8. Рудаков В. А. Этнокультурное образование в ХМАО – Югре: социологический аспект // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2020. – № 2. – С. 80–87.
 9. Ткачук Н. В. О потребности изучения предметов с этнокультурным компонентом в школах Югры // Этническая культура. – 2021. – Т. 3. – № 2. – С. 48–52.

**Научный журнал «Вестник угроведения»:
библиометрический показатель (2021–2022 гг.)**

Герасимова Светлана Алексеевна

инженер-исследователь,

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

Аннотация. В статье проанализированы статистические данные по публикациям в научном журнале «Вестник угроведения» за 2021 и 2022 гг.: количество опубликованных и отклонённых статей, распределение публикаций по разделам журнала, тематическое распределение статей, частотность публикаций отдельных авторов в журнале, публикационная активность членов редколлегии, представление журнала в наукометрических базах цитирования и др.

Ключевые слова: Вестник угроведения, статистика, публикации, авторы статей, разделы.

Известно, что научные журналы насчитывают длительную историю («Philosophical Traslations of the Royal Society», Лондон, 1665; «Le Journal des Sçavans», Париж, 1665), потребность в их появлении была связана с возрастающим количеством исследований, результаты которых становились предметом публикации [1, с. 24]. По сложившейся традиции издание профильных журналов было общепринятой практикой российских учреждений науки. Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок не является исключением. С 2011 г. институт издаёт журнал «Вестник угроведения» («Bulletin of Ugric Studies») с периодичностью 4 номера в год. Основная цель издания – пропаганда фундаментальных и прикладных достижений в области гуманитарных наук и финно-угроведения на территории Российской Федерации и за рубежом.

С декабря 2015 года журнал вошёл в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по направлениям 07.00.07 – Этнография, этнология и антропология, 10.01.02 – Литература народов Российской Федерации (финно-угорская и самодийская), 10.01.09 – Фольклористика,

10.02.02 – Языки народов Российской Федерации (финно-угорские и самодийские), 10.02.20 – Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание. В феврале 2019 года журнал вошёл в базу Scopus, а в сентябре 2019 – Web of Science.

В настоящее время идёт перерегистрация журнала по новым направлениям, согласно приказа Минобрнауки¹.

На сегодняшний день существует большое количество показателей, которые позволяют в той или иной степени оценить эффективность научной деятельности учреждения. Объём статьи позволяет рассмотреть лишь некоторые из них, обозначив круг целевой аудитории, потенциальных авторов, индекс цитирования, количественный анализ публикаций отдельных авторов и их цитирование и т. д.

Библиометрические методы широко востребованы в национальном и международном контексте, что «позволяет позиционировать учёных, исследовательские центры, университеты в локальной и мировой научных системах, судить о продуктивности исследовательских программ, динамике научных направлений» [2, с. 20]. К настоящему времени библиометрическую информацию о научных журналах предоставляют несколько специализированных систем. Основными являются Journal Citation Reports компании Clarivate Analytics (показатели рассчитываются на массиве данных Web of Science Core Collection – WoSCC), SciMago Journal and Country Rank (используются данные Scopus компании Elsevier);

¹ Пока материалы конференции проходили процедуру редактирования выяснилось, что с 21 февраля 2023 года журнал «Вестник угроведения» включён в ПЕРЕЧЕНЬ рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, на соискание учёной степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются учёные степени: 5.6.4. Этнология, антропология и этнография (исторические науки); 5.6.6. История науки и техники (исторические науки, философские науки); 5.6.8. Документалистика, документоведение, архивоведение (искусствоведение, исторические науки, культурологические); 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации (филологические науки); 5.9.4. Фольклористика (филологические науки); 5.9.5. Русский язык. Языки народов России (филологические науки); 5.9.8. Теоретическая, прикладная и сравнительно-сопоставительная лингвистика (филологические науки).

Наиболее популярными показателями качества и ценности журналов являются журнальный импакт-фактор [3], 3-летний индекс Хирша, журнал «Вестник угроведения» находится на 19 месте из 20-ти отечественных журналов по наукам о Земле, индексируемым в Scopus, имеет значение 5 (15-е место в тематическом рейтинге российских научных журналов по версии РИНЦ; место в общем рейтинге SCIENCE INDEX за 2021 г. – 713) вошёл в число журналов, индексируемых в Scopus в 2020 г. и Scopus Q2 в 2022 г.

За последние два года (2021–2022 гг.) в редколлегию журнала поступило 215 статей, из которых было опубликовано 159 статей и отклонено 56. В качестве причин отклонения (отзыва авторами) преобладает несоответствие статей тематике журнала – угроведение / финно-угроведение, например: «Способы объективации категории «удивление» в эмотивном пространстве русского и армянского мигроориентированных дискурсов», «Средневековые источники истории Каракалпакстана», «Фольклор киргизов в Китае»; низкая оригинальность материала; несогласие авторов дорабатывать текст по замечаниям рецензентов или редколлегии; снятие статьи с рецензирования по желанию автора (рис. 1).

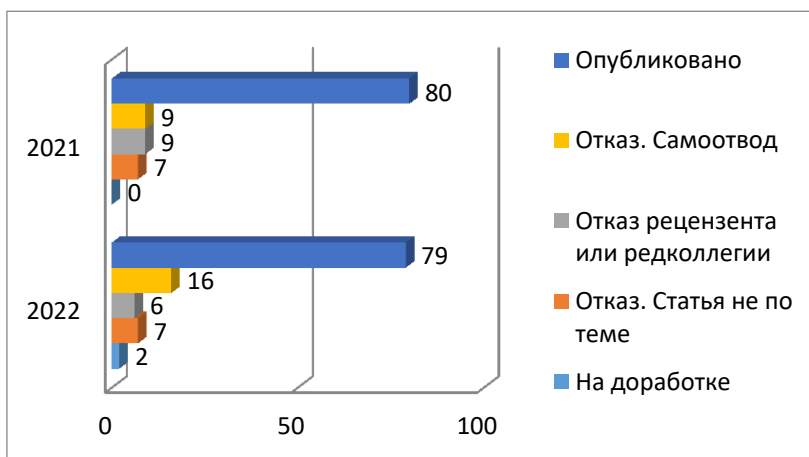


Рис. 1. Количество принятых и отклонённых статей

Рассмотрим распределение публикаций по каждому из трёх разделов журнала: «Филология», «История, этнография, археоло-

гия» и «История науки» (рис. 2).

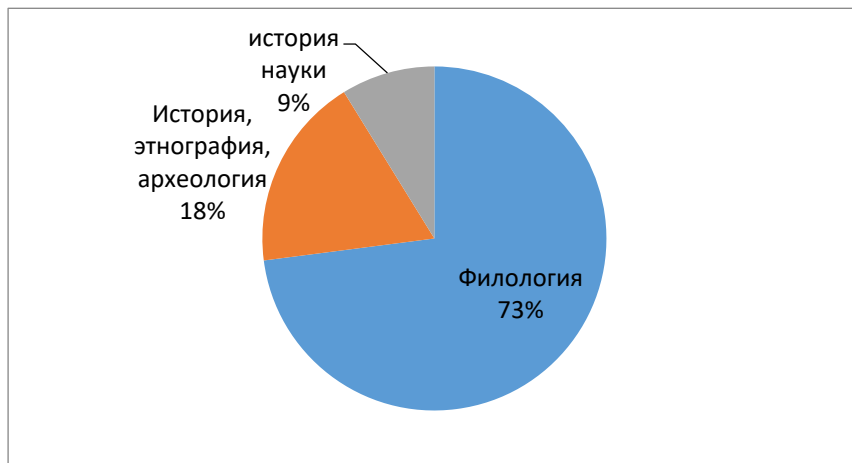


Рис. 2. Распределение публикаций по разделам журнала

Характеристика тематической составляющей опубликованных статей представлена на рисунке 3.

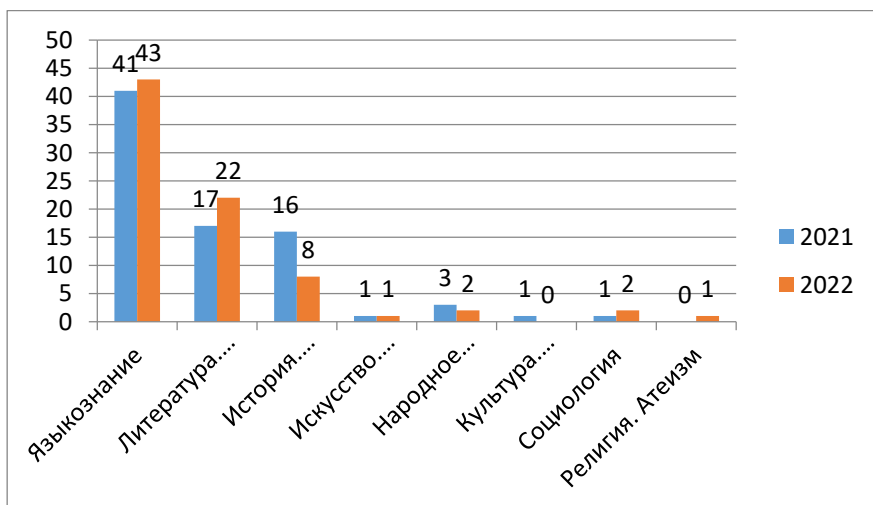


Рис. 3. Распределение публикаций по тематикам

Как видим, статьи по языкознанию охватывали все разделы:

лексика, фонетика, морфология, синтаксис. Исследовалась лексика рыболовного промысла и водных пространств территории Конды, названия микрообъектов среднего Привычегодья, базовая лексика карельского и вепского и карельского языков в лингвогеографическом аспекте, обозначения субъекта охотничьего промысла в коми языке, название ромашки в финно-пермских языках и т. п. Имеются статьи по изучению топонимов эрзянского села Малый Толкай, гидронимической системы Обь-Иртышского межуречья, ойконимив Ведлозерья, тюркских компонентов в топонимической лексике мордовских языков и т. д.

В статьях по литературоведению рассматривалось творчество мансийских писателей и поэтов (А. М. Коньковой, С. С. Динисламовой, Е. Анямова, Т. Бахтияровой), хантыйских писателей (Е. Д. Айпина, В. Мазина, П. Е. Салтыкова, М. И. Новьхова, Ю. Н. Наковой), мордовских писателей (А. М. Шаронова, Г. Пинясова, А. Подгорновой, С. Кондорушкина, В. Гадаева, А. Пудина, Н. Циликина, А. Доронина), писателей коми (А. И. Некрасова (Гамса), К. Ф. Жакова, А. И. Вурдукова, Н. П. Лебедева, Л. Терентьевой), писателей Карелии (О. Мишин) и Венгрии (Ф. Е. Корш). Также были статьи общего формата, например в хантыйской литературе рассматривались жанр баллады, басни, элегия; жанр биографического очерка в творчестве удмуртских писателей, Концепция мира и человека в мордовской женской прозе.

Тематика «История. Исторические науки» представлена в статьях об институте дарообмена у обских угров в антропологическом дискурсе, этнокультурном наследии в постсоветских идентификационных стратегиях и практиках обских угров, о роли границ в развитии и современных реалиях этнической общности сето, о роде обских угров: коллизии советской и современной российской историографии и многих других статьях.

Народное образование затрагивается в статьях о школьном образовании в национальном районе Карелии в 1920–1930-е гг. (на примере одной школы), о качестве преподавания хантыйского и мансийского языков в ХМАО-Югру, о воспитательно-образовательном потенциале традиционно промыслово-охотничьих игр лесных ненцев, о переводах и их использовании в методах обучения в школах меньшинств и др.

В статьях по искусству рассматривается творчеством художни-

ка В. А. Игошева, а также коренные народы Севера в произведениях советских художников 1950-х годов.

За рассматриваемый период было опубликовано 159 статей, которые подготовили 231 автор. Чаще статья написана одним автором, реже авторами выступают два / три исследователя. Единичные статьи имеют четырёх соавторов (табл. 1).

Таблица 1

Распределение публикаций по числу соавторов

Количество статей в соавторстве		Кол-во соавторов			
		1 автор	2 автора	3 автора	4 автора
2021	№ 1	12	6	2	–
	№ 2	12	6	2	–
	№ 3	15	5	–	–
	№ 4	10	7	2	1
2022	№ 1	10	7	2	–
	№ 2	12	7	1	–
	№ 3	16	4	–	–
	№ 4	14	4	1	1

Публикационная активность сотрудников является одним из основных факторов конкурентоспособности учреждения, устойчивого роста соответствующих показателей в отечественных и мировых рейтингах журнала. Публикационную активность мы, вслед за П. Г. Арефьевым [3, с. 49], будем рассматривать как результат исследовательской, инновационной, научно-исследовательской деятельности автора или коллектива авторов, воплощённый в виде научной публикации (статьи в журнале, монографии, тезисов доклада на конференции и т. п.).

Некоторые авторы публикуются в журнале систематически (табл. 2).

Таблица 2

Распределение публикаций по авторам

Автор	Кол-во статей	Автор	Кол-во статей	Автор	Кол-во статей
Соловар В. Н.	7	Бакшеева М. Г.	4	Беленов Н. В.	3
Волдина Т. В.	5	Исламова Ю. В.		Каксин А. Д.	
Онина С. В.		Киселев А. Г.		Косинцева Е. В.	
Шеянова С. В.		Кондратьева Н. В.		Молданова И. М.	
		Некрасова Г. А.		Панченко Л. Н.	
		Пашкова Т. В.		Попова С. А.	
		Сязи В. Л.		Сподина В. И.	
		Юсупова Н. М.			

В журнале публикуются статьи не только российских учёных, но и исследователей ближнего и дальнего зарубежья: Республика Казахстан (А. Б. Наурузбаева – Казахская национальная консерватория имени Курмангазы, Ж. Н. Шайгозова – Казахский национальный педагогический университет имени Абая, С. П. Кульсариева – Казахский научно-исследовательский институт культуры); Республика Беларусь (Ю. А. Петрушевская – Могилёвский государственный университет им. А. А. Кулешова); Республика Узбекистан (Ж. И. Эрметова и О. А. Рузметова – Ургенчский государственный университет); Венгрия (М. Чепреги и Ч. Хорват – Институт языкознания Исследовательской сети Этвёша Лоранда, М. Шипош и Ж. Варнаи – Венгерский Исследовательский Центр Языкознания); Эстония (С. Т. Тот – Тартуский университет); Словакия (Г. Лоринц, Ю. Лоринц, Т. Торок, Б. Ишток и П. Шэнкар – Университет им. Я. Шейе, Л. А. Сугай и В. М. Ляшук – Университет им. Матяя Бела).

Авторами опубликованных статей являются сотрудники 53 российских и зарубежных научных организаций (табл. 3). Некоторые авторы указывают две организации, одна из которых – основное место работы, а вторая – место учёбы/работы по совместительству или организация, отвечающая за выполнение Гранта, итогом которого является и публикация научной статьи. Например: Петрушевская Ю. А. Российский университет дружбы

народов, г. Москва, Российская Федерация; Могилёвский государственный университет им. А. А. Кулешова, г. Могилёв, Республика Беларусь или Жорник Д. О. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Институт языкознания РАН, г. Москва.

Таблица 3

Распределение статей по организациям

п/п	Организация	Кол-во статей
1.	Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск	47
2.	Национальный Исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, г. Саранск	20
3.	Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, г. Сыктывкар	17
4.	Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск	16
5.	Петрозаводский государственный университет, г. Петрозаводск	8
6.	Удмуртский государственный университет, г. Ижевск	7
7.	Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук, г. Петрозаводск	6
8.	Институт системного программирования им. В. П. Иванникова РАН, г. Москва	5
9.	Казанский федеральный университет, г. Казань	5
10.	Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, г. Москва	4
11.	Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург	4
12.	Венгерский исследовательский центр языкознания,	3

	г. Будапешт, Венгрия	
13.	Институт филологии СО РАН, г. Новосибирск	3
14.	Институт языкознания РАН, г. Москва	3
15.	Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева, г. Йошкар-Ола	3
16.	Российский университет дружбы народов, г. Москва	3
17.	Самарский государственный социально-педагогический университет, г. Самара	3
18.	Университет им. Я. Шейе, Комарно, Словакия	3
19.	Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан,	3
20.	Елабужский институт Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Елабуга	2
21.	Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва	2
22.	Марийский государственный университет, г. Йошкар-Ола,	2
23.	Могилёвский государственный университет имени А. А. Кулешова, г. Могилёв	2
24.	Мордовский государственный педагогический университет имени М. Е. Евсевьева, г. Саранск	2
25.	Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва,	2
26.	Сургутский государственный педагогический университет, г. Сургут	2
27.	Тульский государственный педагогический университет им. Л. Н. Толстого, г. Тула	2
28.	Тюменский государственный университет, г. Тюмень	2
29.	Удмуртский институт истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН, г. Ижевск	2

30.	Удмуртский федеральный исследовательский центр Уральского отделения Российской академии наук, г. Ижевск	2
31.	Университет им. Матяя Бела, Банска Быстрица, Словакия	2
32.	Институт археологии РАН, г. Москва	1
33.	Институт европейской этнологии Инсбрукского университета г. Инсбрук, Австрия,	1
34.	Институт прикладных математических исследований Карельского научного центра Российской академии наук, г. Петрозаводск	1
35.	Институт языкознания Исследовательской сети Этвёша Лоранда, Будапешт, Венгрия	1
36.	Казахская национальная консерватория имени Курмангазы, г. Алматы, Республика Казахстан	1
37.	Казахский научно-исследовательский институт культуры, г. Алматы	1
38.	Казахский национальный педагогический университет имени Абая, г. Алматы,	1
39.	Калевальская средняя общеобразовательная школа имени В. А. Кириллова Калевальский район, Республика Карелия,	1
40.	Лаборатория «Лингвистические платформы» ИСП РАН, г. Томск,	1
41.	Лаборатория лингвистической антропологии НИ ТГУ, г. Томск,	1
42.	Московский государственный лингвистический университет, г. Москва	1
43.	Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург	1
44.	Научно-исследовательский институт национального	1

	образования, г. Ижевск	
45.	Нижевартовский государственный университет, г. Нижневартовск	1
46.	Псковский государственный университет, г. Псков	1
47.	Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова г. Москва	1
48.	Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург	1
49.	Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова г. Якутск	1
50.	Тартуский университет, Нарва, Эстония	1
51.	Ургенчский государственный университет, г. Ургенч, Узбекистан	1
52.	Центр изучения религий, РГГУ, г. Москва	1
53.	Этнографический музей под открытым небом «Торум Маа», г. Ханты-Мансийск	1

Наиболее активно в журнале «Вестник угроведения» публикуются сотрудники Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск (47 публикаций), Национальный Исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, г. Саранск (20 публикаций), Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, г. Сыктывкар (17 публикаций), Югорский государственный университет, г. Ханты-Мансийск (16 публикаций). Доминирующая позиция института-учредителя создаёт впечатление, что журнал издаётся для собственных целей учреждения.

Одним из основных показателей авторитетности журнала является его цитируемость. В таблице 4 представлено распределение публикаций, из которых были сделаны ссылки на «Вестник угроведения» по Scopus по годам (табл. 4).

Таблица 4

Распределение публикаций из которых были сделаны ссылки на «Вестник угроведения» по Scopus

Годы	Число публикаций, процитировавших «ВУ»
2021	97
2022	90

Детальный анализ работ, которые ссылаются на «Вестник угроведения», а также наиболее цитируемых в данном журнале публикаций может дать возможность редакционной коллегии определить, какие именно разделы наиболее интересны и востребованы международной читательской аудиторией, и учитывать это при отборе и рецензировании статей. То же можно сказать о наиболее цитируемых авторах (табл. 5), которых можно более активно привлекать к опубликованию в журнале.

Таблица 5

Наиболее цитируемые статьи, опубликованные в 2021–2022 гг., авторов журнала «Вестник угроведения» по Scopus.

Жирным шрифтом выделены члены редакционной коллегии издания.

Авторы	Число цитирований	Авторы	Число цитирований
Бредис М. А.	11	Бакшеева М. Г.	2
Иванов Е. Е.	11	Волдина Т. В.	2
Динисламова С. С.	5	Герасимова С. А.	2
Косинцева Е. В.	4	Исламова Ю. В.	2
Соловар В. Н.	4	Кульсариева С. П.	2
Рыжикова Т. Р.,	3	Ларкович Д. В.	2
Добринина А. А.	3	Наурзбаева А. Б.,	2
Тимкин Т. В.	3	Некрасова Г. А.	2
Федоркив Л. А.	3	Сязи В. Л.	2
		Шайгозова Ж. Н.	2

Из данных табл. 5 видно, что среди цитируемых авторов являются и члены редакционной коллегии, внося таким образом своими публикациями вклад в повышение библиометрических показателей журнала.

Значимым представляется показатель доли статей участников редколлегии в собственном журнале (табл. 6). В редколлегию журнала входят исследователи из России, Германии, Индии, Эстонии, Венгрии, Словакии, Казахстана, Узбекистана и др.

Таблица 6

Доля статей (%) участников редколлегии в публикациях журнала «Вестник угроведения»

Год	Доля статей в собственном журнале
2021	27,5%
2022	24%

Сравнительно высокая доля публикаций членов редакционной коллегии в собственном издании может иметь несколько объяснений. С одной стороны, при ограниченности числа равнозначных по качеству и тематике журнала в области финно-угроведения, члены редколлегии склонны отдавать предпочтение собственному журналу. Кроме того, данные табл. 6 показывают, что высококачественные публикации членов редколлегии в своём журнале могут повышать цитируемость издания. При условии следования рекомендациям по соблюдению анонимности рецензирования данная ситуация может считаться обычной практикой, а предоставление главным редактором страниц издания членам редколлегии – своеобразной формой благодарности за их бесплатный труд.

Таким образом, можно сделать вывод, что научный журнал «Вестник угроведения» пользуется большой популярностью среди научного сообщества. Содержание массива публикаций даёт представление об уровне развития научного журнала, позволяет выявить наиболее активных авторов и наиболее крупные направления исследований.

Весьма позитивным фактом можно считать увеличение количества авторов, которые являются кандидатами и докторами наук, а также известных зарубежных учёных-филологов. Совокупность статей, опубликованных сотрудниками организации, принято

называть научной продуктивностью данной организации. Однако, высокий показатель публикаций авторов в собственном издании, выглядит не совсем корректно. Редколлегии следует более активно привлекать авторов из сторонних организаций.

Рост узнаваемости журнала «Вестник урovedения», о чём свидетельствует высокий индекс цитирования, следует отнести к имиджевым стратегиям в сфере научной деятельности. Интерес к журналу со стороны научного сообщества позволяет достигать высоких позиций в рейтингах и демонстрировать потенциал для развития.

Литература

1. Solomon D. J. Digital distribution of Academic Journals and its Impact on Scholarly Communication: Looking Back after 20 Years // The Journal of Academic Librarianship. – 2013. – № 39 (1). – P. 23–28.
2. Свиридова М. Ю. Библиометрия как один из инструментов науковедения: история развития и становления // Библиотеки вузов Урала. – 2013. – № 12. – С. 14–24.
3. Лазарев В. С. Можно ли считать уровень цитируемости научных документов показателем их качества? // Наукометрия: методология, инструменты, практическое применение: сб. науч. ст. – Минск: Беларуская навука, 2018 – С. 88–103.
4. Арефьев П. Г. Публикационная активность, возможности роста научного продукта и традиционный русский вопрос «Что делать?» // Университетская книга. – 2013. – N 10. – С. 49–55.

**О качестве предоставления образовательных услуг
в общеобразовательных организациях ХМАО-Югры
имеющих интернаты**

Динисламова Людмила Ивановна

инженер-исследователь,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной статье рассматриваются вопросы о качестве предоставления образования для обучающихся, проживающих в интернатах общеобразовательных организаций. Анализируются ответы на вопросы о степени психологической удовлетворённости обучающихся как уровнем преподавания в школе, так и своими учебными достижениями, дополнительным образованием и пр.

Ключевые слова: социологический опрос, респондент, обучающийся, школа-интернат, удовлетворённость, качество образования.

Воздействие общества на личность осуществляется через институты социализации. Среди общественных институтов, призванных обеспечить социализацию подрастающего поколения, особое место занимают учреждения интернатного типа [1]. Школа-интернат (слово «*интернат*» произошло от латинского *internus* – внутренний) – это образовательное учреждение преимущественно с круглосуточным пребыванием (проживанием) обучающихся, созданное в целях воспитания детей и формирования у них навыков самостоятельной жизни и всестороннего раскрытия творческих и интеллектуальных способностей. Школы-интернаты в России классифицируются по различным признакам:

– по образовательной деятельности (общеобразовательные, специальные с углублённым изучением некоторых дисциплин); коррекционные (обучение ориентировано на ограниченные возможности здоровья);

– по контингенту людей (для детей-сирот, для одарённых детей, для инвалидов и пр.) [2].

Пришкольные интернаты создают возможности для получения полноценного образования детьми и их социализации на основе интеграции возможностей учебной и воспитательной деятельности

в образовательном процессе с учётом воспитательных и общеобразовательных возможностей педагогов школ. В то же время условия жизни детей в интернатах нередко сопряжены с множеством лишений [3], в первую очередь это нехватка внимания, контроля со стороны родителей, трудности адаптации и социализации.

В каждом районе Ханты-Мансийского автономного округа – Югры (далее ХМАО-Югра) присутствует общеобразовательная организация имеющая интернат (далее школа-интернат), где ежегодно обучаются и проживают учащиеся. В основном и преимущественно это дети из малых близлежащих населённых пунктов – деревень, сёл, стойбищ, труднодоступных территорий, которые не имеют средней школы, либо имеют только начальную школу. В округе есть также интернаты коррекционных школ, где обучаются и проживают дети с ограниченными возможностями здоровья. Нами были исследованы пришкольные интернаты среднеобразовательных и коррекционных школ.

В 2022 г. научно-исследовательским отделом социально-экономического развития и мониторинга Обско-угорского института прикладных исследований и разработок (ОУИПИИР), при поддержке Департамента образования и науки ХМАО-Югры, в рамках ежегодного мониторинга было проведено социологическое исследование среди обучающихся школ-интернатов о психологической удовлетворённости детей и их родителей, о качестве предоставления образовательных услуг, об оценке качества условий проживания. В данной статье анализируются вопросы психологической удовлетворённости обучающихся качеством предоставления образования.

Анализ данных социологических исследований позволяет выявлять оценку качества образования и регулировать характеристики образовательного процесса, негативно влияющие на его результативность. Оценка качества деятельности образовательной организации, осуществляемая государством совместно с общественностью, способствует более объективному анализу образовательной деятельности и делает систему образования открытой, доступной, прозрачной [4].

Сотрудниками научно-исследовательского отдела социально-экономического развития и мониторинга ОУИПИИР была разработана анкета, в которой участникам предлагалось ответить на

32 вопроса. Объект для исследования был обозначен заранее – это ученики с 5 по 11 классы, обучающиеся и проживающие в школах-интернатах. Общее количество участников составило – 389 человек. Отметим, что опрос охватил не все интернаты общеобразовательных учреждений округа.

В данной статье анализируются ответы обучающихся Берёзовского, Сургутского, Нижневартовского, Кондинского, Октябрьского районов. В таблице 1 представлены общеобразовательные организации, которые приняли участие в опросе.

Наибольшее количество респондентов, практически четверть от всех опрошенных, проживает в школе-интернате МБОУ «Угутской среднеобразовательной школы» (24,4 %) Сургутского района. Наименьшее количество участников – дети с ограниченными возможностями здоровья из г. Нягань Октябрьского района (6 чел.) и Чехломеевской среднеобразовательной школы Нижневартовского района (7 чел.).

Таблица 1

Наименование образовательной организации

№ п/п	Варианты ответов	Кол-во ответивших	% от опрошенных	% от ответов
1.	МАОУ «Тегинская СОШ» (Берёзовский р-н)	34	8,7	8,7
2.	КОУ «Леушинская школа-интернат для обучающихся с ОВЗ» (Кондинский р-н)	44	11,3	11,3
3.	КОУ «Берёзовская школа-интернат для обучающихся с ОВЗ» (Берёзовский р-н)	11	2,8	2,8
4.	МБОУ «Сосьвинская средняя общеобразовательная школа» (Берёзовский р-н)	25	6,4	6,4
5.	МБОУ «Чехломеевская общеобразовательная школа» (Нижневартовский р-н)	7	1,8	1,8
6.	МБОУ «Корликовская СОШ» (Нижневартовский р-н)	9	2,3	2,3

7.	МБОУ «Варьёганская СОШ» (Нижневартовский р-н)	10	2,6	2,6
8.	КОУ «Ларьякская школа-интернат для обучающихся с ОВЗ» (Нижневартовский р-н)	28	7,2	7,2
9.	МБОУ «Русскинская СОШ» (Сургутский р-н)	68	17,5	17,5
10.	МБОУ «Ляминская СОШ» (Сургутский р-н)	42	10,8	10,8
11.	МБОУ «Угутская СОШ» (Сургутский р-н)	95	24,4	24,4
12.	КОУ «Солнечная школа-интернат для обучающихся с ОВЗ» (Сургутский р-н)	10	2,6	2,6
13.	КОУ «Няганская школа-интернат для обучающихся с ОВЗ» (Октябрьский р-н)	6	1,5	1,5
	Итого ответивших:	389	100,0	100,0

Социально-демографические характеристики респондентов

В гендерном отношении среди участников опроса преобладают мальчики, юноши (54 %). Возраст опрошенных ограничивался 11–18 годами. Большинство приходится на 11–15 летних подростков. При этом 13 % участников предпочли не указывать свой возраст в анкетных данных.

Ввиду того, что опрос проходил в районах с компактным проживанием коренного населения, абсолютное большинство респондентов – ханты – 71,7 %, затем следуют манси – 9,5 % и ненцы – 2,1 %. При этом не обозначили свою национальность – 2,1 %. Всего же по результатам ответов о национальной принадлежности сумма превысила 100 %, что говорит о том, что некоторые респонденты могли дать несколько вариантов ответов на предложенный вопрос. Таблица 2 демонстрирует, как распределились ответы участников по вопросу о национальной принадлежности.

Таблица 2

Национальность

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Ханты	279	71,7	71,5
Манси	37	9,5	9,5
Ненец	8	2,1	2,1
Другой	58	14,9	14,9
Нет данных	8	2,1	2,1
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

*Поскольку каждый опрошенный мог дать несколько ответов одновременно, сумма % может быть больше 100%.

Оценка удовлетворённости качеством предоставления образования

Проанализировав ответы учащихся на вопрос «Насколько Вам интересно учиться в школе-интернате?» (табл. 3), можно отметить, что 45,5 % – считают своё обучение интересным; 35,5 % опрошенных учатся в образовательных учреждениях нормально, но без интереса и 19 % – не обозначили своего мнения (затруднились с ответом). Следовательно, не все ученики, которые живут в пришкольных интернатах, проявляют интерес к учёбе.

Таблица 3

Насколько Вам интересно учиться в школе-интернате?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
С интересом	177	45,5	45,5
Учусь нормально, но без интереса	138	35,5	35,5
Затрудняюсь ответить	74	19,0	19,0
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

Следующим вопросом необходимо было выяснить, довольны ли учащиеся проживанием в интернате (табл. 4). На данный вопрос

больше половины учащихся (60,4 %) ответили положительно, затруднились с ответом – 22,6 % участника и 17,5 % отметили, что им не нравится проживание в интернате.

Таблица 4

Нравится ли Вам жить в интернате?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	235	60,4	60,1
Нет	68	17,5	17,4
Затрудняюсь ответить	88	22,6	22,5
Сумма:	391	100,5	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

Отвечая на вопрос об удовлетворённости уровнем преподавания в школе, «предоставляют ли педагоги глубокие, прочные знания по общеобразовательным предметам» (табл. 5), у респондентов отмечается высокий показатель положительных ответов – 70,2 %. 17 % участников отметили, что не совсем удовлетворены уровнем преподавания. Отрицательных ответов сравнительно меньше и затруднились с ответом 10 % участников опроса.

Таблица 5

Удовлетворены ли Вы уровнем преподавания в школе: предоставляют ли педагоги глубокие, прочные знания по общеобразовательным предметам?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	273	70,2	69,8
Не совсем	66	17,0	16,9
Нет	15	3,9	3,8
Затрудняюсь ответить	37	9,5	9,5
Сумма:	391	100,5	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

В следующем вопросе школьникам было предложено провести самооценку своих учебных достижений (табл. 6); половина участ-

ников (51,9 %) опроса вполне удовлетворена своими успехами в учёбе. 34,2 % опрошенных учащихся «не совсем» удовлетворены своими достижениями и лишь 3,9 % респондентов отметили неудовлетворённость своей учёбой.

Таблица 6

Удовлетворены ли Вы своими учебными достижениями?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	202	51,9	51,7
Не совсем	133	34,2	34,0
Нет	15	3,9	3,8
Затрудняюсь ответить	41	10,5	10,5
Сумма:	391	100,5	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

Анкета помогает выяснить, по каким учебным предметам необходимы дополнительные занятия. Данный вопрос был открытым, участники опроса сами (без предложенных вариантов) определяли предметы для дополнительного обучения. Большинство участников (63,5 %) оставило без внимания данный вопрос (нет данных). Таблица 7 показывает, какое количество респондентов указало предметы, по которым необходимы дополнительные занятия.

Таблица 7

По каким учебным предметам Вам необходимы дополнительные занятия?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Нет данных	247	63,5	55,8
Математика	87	22,4	19,6
Русский язык/литература	37	9,5	8,4
География	8	2,1	1,8
Физика	9	2,3	2,0
История	14	3,6	3,2
Иностранный язык	8	2,1	1,8

(английский/немецкий)			
Биология	11	2,8	2,5
Физическая культура	11	2,8	2,5
Родной язык (хантый-ский/мансийский/ненецкий)	2	0,5	0,5
Профессиональный труд	9	2,3	2,0
Сумма:	443	113,9	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Анкета помогает выяснить, предоставляется ли педагогами помощь ученикам в определении и развитии интересов (табл. 8). Можно отметить, что наибольшее количество детей дали положительные ответы (70,2 %), что указывает на наличие помощи педагогов. Все же 17,2 % опрошенных школьников «не совсем» уверены в том, что на развитие их интересов, способностей и талантов оказывают влияние педагоги. 4,6 % от числа всех опрошенных отметили отсутствие помощи со стороны педагогов учебных учреждений.

Таблица 8

Помогают ли Вам педагоги определять и развивать Ваши интересы, способности, таланты?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	273	70,2	70,0
Не совсем	67	17,2	17,2
Нет	18	4,6	4,6
Затрудняюсь ответить	32	8,2	8,2
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Таблица 9 иллюстрирует участие учащихся в олимпиаде по родному языку и литературе. Сумма ответов превысила 100 %, таким образом, несколько учащихся, определяя свой выбор, воспользовались не одним вариантом ответа. Анализируя данные, можно отметить, что мнения разделились практически равным

количеством: есть учащиеся, которые участвуют в олимпиадах для школьников (30,6 %) и есть те, которые не участвуют (32,1 %) или не всегда участвуют (35,2 %) в олимпиадах по родному языку и родной литературе.

Таблица 9

**Принимаете ли Вы участие в олимпиаде
для школьников по родному языку и родной литературе?**

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	119	30,6	30,5
Не всегда	125	32,1	32,1
Нет	137	35,2	35,1
Нет данных	9	2,3	2,3
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Следующий вопрос был о том, удовлетворены ли учащиеся работой пришкольных кружков, секций, клубов (табл. 10). Половина участников опроса отметили, что удовлетворены (57,8 %), не совсем удовлетворены работой – 17,5 % и не удовлетворены работой – 9,5 %. Часть опрошенных – 15,4 %, затруднились с ответом на данный вопрос.

Таблица 10

Удовлетворены ли Вы работой кружков, секций, клубов при школе?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	225	57,8	57,7
Не совсем	68	17,5	17,4
Нет	37	9,5	9,5
Затрудняюсь ответить	60	15,4	15,4
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

У респондентов попытались выяснить, активно ли участвуют учащиеся в общественной жизни школы (таблица 11). Чуть более

половины участников опроса (59,1 %) дали положительный ответ. Не участвуют в общественной жизни школы практически треть (30,6 %) от числа опрошенных, остальными отмечено пассивное участие в жизни школы.

Таблица 11

Вы активно участвуете в общественной жизни школы?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	230	59,1	58,8
Нет	119	30,6	30,4
Совсем не участвую	42	10,8	10,8
Сумма:	391	100,5	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

На вопрос, удовлетворены ли учащиеся отношением к ним учителей школы (табл. 12), наибольшая часть опрошенных (76,6 %) дала утвердительный ответ. При этом 8,7 % заявили о своей неудовлетворённости, есть и респонденты, затруднившиеся с ответом (14,9 %).

Таблица 12

Как Вы оцениваете отношение к Вам учителей школы?

Варианты ответов	Число ответивших	%от опрошенных	%от ответов
Удовлетворён	298	76,6	76,4
Не удовлетворён	34	8,7	8,7
Затрудняюсь ответить	58	14,9	14,9
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Анализируя данные по аналогичному вопросу «Как к Вам относятся воспитатели интерната?» (табл. 13), можно отметить, что в сравнении с предыдущим вопросом, респондентам было предложено выразить свою оценку в различной степени проявления, где «очень хорошее» отношение отмечено 38 % школьниками, просто «хорошее» – 33,4 % и «по-разному» – 21,3 % опрошенных. Результаты опроса говорят о том, что основная часть воспитанников

интерната даёт положительную оценку отношения к ним воспитателей.

Таблица 13

Как к Вам относятся воспитатели интерната?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Очень хорошо	148	38,0	37,6
Хорошо	130	33,4	33,0
По-разному	83	21,3	21,1
Плохо	2	0,5	0,5
Очень плохо	3	0,8	0,8
Нет данных	28	7,2	7,0
Сумма:	394	101,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Следующий вопрос был направлен на то, чтобы узнать, пользуются ли авторитетом воспитатели учреждений (табл. 14), в которых проживают респонденты. Половина участников опроса ответили положительно (54,2 %), 14,7 % – отрицательно, и 29,6 % отметили авторитет воспитателя с оговоркой – «не во всех случаях».

Таблица 14

Пользуются ли воспитатели, работающие в пришкольном интернате, авторитетом у Вас?

Варианты ответов	Число ответивших	%от опрошенных	%от ответов
Да	211	54,2	54,0
Нет	57	14,7	14,6
Не во всех случаях	115	29,6	29,4
Затрудняюсь ответить	8	2,1	2,0
Сумма:	391	100,5	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

Следующие два вопроса анкеты были связаны с изучением родного языка в школе. У респондентов выяснялось, ведутся ли в учебном процессе предметы по родному языку и если *да*, то в ка-

кой форме. Ответы демонстрируют таблицы 15 и 16. Как видим, изучение родного языка в своей школе отметили чуть более половины обучающихся (58,4 %). В таблице 16 показано, что наибольшим процентом опрошенных вопрос проигнорирован – «нет данных» (74,3 %), и лишь 18,5 % указали, что родной язык преподаётся в форме урока и 5,7 % отметили форму внеурочной деятельности (кружок).

Таблица 15

Изучаете ли Вы родной язык?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Да	227	58,4	58,4
Нет	149	38,3	38,3
Нет данных	13	3,3	3,3
Итого ответивших:	389	100,0	100,0

Таблица 16

Если да, то в какой форме?

Варианты ответов	Число ответивших	% от опрошенных	% от ответов
Урок	72	18,5	18,5
Нет данных	289	74,3	74,1
В устной форме	4	1,0	1,0
Самостоятельно	3	0,8	0,8
Внеурочная (кружок)	22	5,7	5,6
Сумма:	390	100,3	100,0
Итого ответивших:	389	100,0	

В заключении, респондентам было предложено ответить на открытые вопросы и самим обозначить, как хотели бы они проводить своё свободное от учёбы время в стенах интерната? Более половины участников (72,8 %) не указали ответа на вопрос. Среди обозначенных ответов школьников, можно отметить самые распространённые, такие как: «гулять/ быть на природе», «сидеть в телефоне» и «проводить занятия в спортивных секциях». Учащие-

ся в свободное от учёбы время хотели бы: «рисовать или играть во что-нибудь», «играть в компьютер», «смотреть телевизор», «спать», «читать», «слушать музыку», «заниматься вокалом», «танцевать», «уехать домой к родителям», «заниматься рукоделием», «ходить на рыбалку», «кататься на Буране», «выезжать в город», один школьник в открытом вопросе изложил свою позицию, что «не хочет жить в интернате».

Заключительный вопрос анкеты «Что бы Вы предложили изменить в работе школы?» был проигнорирован большинством опрошенных («нет данных» – 90,5 %). Из небольшого количества представленных ответов можно обозначить такие предложения, как: «поменять меню в столовой», «чтобы было много мероприятий», «чтобы были новые кружки и секции», «чтобы в комнатах были розетки», «чтобы была одинаковая школьная форма», «чтобы не учились в субботу», «чтобы отпускали сразу после уроков», «чтобы изменили режим дня». В ответах учащихся коррекционных школ-интернов не раз мелькал ответ «чтобы добавили иностранные языки для изучения». Некоторыми учащимися было предложено поменять график работы школы («чтобы были короче уроки», «чтобы в школу ходили в 9 утра»), некоторые хотели бы «перейти в новую школу», другие школьники хотели бы «по 3 урока физкультуры в неделю» и «чтобы отпускали сразу после уроков домой».

Проанализировав результаты анкетных данных по вопросам психологической удовлетворённости качеством предоставления образования для учащихся старших классов, проживающих в школе-интернате, можно сделать выводы:

– В большинстве случаев учащиеся удовлетворены предоставляемым уровнем, как образования, так и преподавания, но в самооценке своих школьных достижений отмечена удовлетворённость лишь половиной участников.

– Наибольший процент опрошенных утверждает, что им нравится жить в интернате.

– Менее половиной школьников отмечен интерес к обучению в школе-интернате, остальными отмечен либо довольно низкий интерес к учёбе («учусь нормально, но без интереса»), либо не представлен ответ – «затруднились с ответом».

– Наибольшим количеством положительных результатов

О читательских предпочтениях школьников и взрослых в Югре (по результатам социологического опроса)

Ткачук Наталья Витальевна

научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной статье приводятся результаты социологического мониторинга (2015–2017 гг.) на предмет исследования актуальных источников информации, читательских предпочтений среди опрошиваемых (взрослых и школьников). Говорится, что с возможностями сетевых коммуникаций происходят изменения в картине чтения современного человека. В среде подросткового чтения использование «живой» книги становится неактуально, возникает проблема анализа текста, а также снижения интереса к чтению содержательной литературы. По ответам респондентов определены наиболее читаемые ими авторы, описаны читательские предпочтения. Взрослые респонденты, больше знакомы с произведениями югорских авторов, чем подрастающее поколение. Сделан вывод о необходимости популяризации литературы писателей и поэтов ханты, манси.

Ключевые слова: опрос, чтение, респондент, писатели Югры, книга, школьники

Изучение читательского спроса в России имеет полуторовековую историю. Вначале оно носило стихийный характер, и имело просветительские задачи. В XX в. в советскую эпоху исследования такого рода приобрели научный характер [1, с. 219], проводятся общероссийские социологические опросы на предмет исследования направлений в чтении [2, 3].

К региональным социологическим исследованиям картины чтения, читательских предпочтений подрастающего поколения и взрослого населения в Югре в 2015–2017 гг. обратился в Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок (г. Ханты-Мансийск).

Исследования показывают, что для современных подростков и юношей привычной средой для коммуникации является Интернет-пространство, глобальная Сеть заменяет не только живое общение, но и вытесняет книгу [4]. Проблемой становится так же снижение статуса чтения [5, с. 5–6], интереса к классическим произведениям

и увеличение доли массовой литературы [6, с. 121].

Несмотря на различные оценки изменения чтения, исследование читательских предпочтений в масштабах Ханты-Мансийского автономного округа – Югры не могло быть достаточным и информативным без ключевых вопросов об обращении читателя к произведениям писателей ханты и манси. С целью выявления читательского интереса к произведениям обско-угорских писателей, в ходе социологического анкетирования были заданы следующие вопросы: «Каких писателей и поэтов Югры Вы знаете?», «Читали или читаете ли Вы произведения писателей и поэтов ханты и манси?».

Методическая часть мониторинга: опрос в форме анкетирования, который заключал смешанные по типу вопросы, например, респондентам предлагалось ответить на открытый вопрос «Литературные произведения каких российских писателей и поэтов больше Вам нравится читать?». География проведения анкетирования представлена Берёзовским, Кондинским, Советским, Белоярским, Октябрьским районами, городами: Ханты-Мансийск, Урай, Нягань, Нижневартовск, Лангепас, Сургут, Когалым, Мегион. Объём выборки взрослых респондентов составил 815 человек, от 20 до 61 года и старше, наибольшая группа опрошенных была в возрастном интервале 46–60 лет (44 %). Подавляющее большинство респондентов – женщины (89,8 %). Опрошенных подростков и юношей (11–18 лет) – 2584 чел. (58,1 % от общего количества составили девочки, 41,9 % – мальчики). Программой базой социологического анализа данных послужил «Vortex».

По данным опроса подавляющее большинство респондентов старшего возраста предпочитают свободное время уделять чтению, 69,1 % из них ответили – «читать книги» (табл. 1).

Таблица 1

Ответы взрослых респондентов на вопрос: «Чем вы больше всего любите заниматься?» (выберите не более 3-х вариантов)?

n = 815, (% от общего числа)

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Смотреть телевизор	336	41,2
Читать книги	563	69,1
Заниматься спортом	214	26,3
Проводить время в	209	25,6

интернете		
Играть в компьютерные игры	17	2,1
Другое	134	16,4
Итого ответивших:	789	96,8**
Нет данных	26	3,2

От общего числа опрошенных взрослых (n=815) выяснилось, что популярными в их чтении являются авторы и книги: В Пикуль «Фаворит», Я. Вишневский «Одиночество в сети», Т. Устинова «Запасной инстинкт», М. Семенова «Волкодав», вниманием пользуются фэнтези из серии «Сталкер», наибольшую популярность среди обозначенных респондентами авторов зарубежной классики занимают сестры Бронте, Д. Селинджер, Р. Бредбери, Э. Хэменгуэй, Э. Ремарк, Д. Остин, из серии зарубежного менеджмента – А. Маслоу, Д. Карнеги. Единичными ответами были указаны священное писание – Библия, увлечённость восточными философскими размышлениями О. Хайяма.

У подростков самыми читаемыми среди зарубежных авторов являются Ж. Верн, Д. Селинджер, Дж. Р. Р. Толкин. Несмотря на то, что интерес у молодого поколения к классической литературе невелик, школьная программа заставляет их читать классику. Наиболее популярными отечественными авторами и произведениями оказались требуемые в школе: Л. Толстой «Война и мир», М. Булгаков «Мастер и Маргарита», «Собачье сердце», Н. Гоголь «Мёртвые души», «Тарас Бульба», Ф. Достоевский «Преступление и наказание», А. Пушкин «Капитанская дочка», «Евгений Онегин», М. Пришвин «Кладовая солнца» и «Корабельная чаша», В. Распутин «Уроки французского» и другие.

Фактор школьной программы налицо, а какова картина свободного чтения современных подростков? Среди читательских предпочтений большинства опрошенных респондентов в возрастной категории 11–18 лет преобладают развлекательные жанры: фэнтези и журналы-комиксы

Исследователи подросткового чтения пытаются объяснить причины востребованности фантазийного жанра среди молодых читателей, объясняя это как «...стремление ко всему яркому, необычному и чудесному», «...в жанровых признаках фэнтези заложена потенциальная возможность к продолжению, «додумыванию тех

или иных образов, сюжетов», «...присутствует эффект квеста или поиска» [8, с. 75–77]. Комиксы привлекают внимание сочетанием рисунка и слова, они быстро читаются. Считается, что в данный момент в России комиксы переживают благоприятный период для своего развития, феномен комикса как креолизованного текста изучают психолингвисты и педагоги [7, с. 96].

Классика и фольклор, национальная литература народов Крайнего Севера заметно уступают названным жанрам в читательских предпочтениях современного подростка. Между тем известно, что наша этническая неповторимость, самобытность во многом кроется в устном народном словесном творчестве, в родной литературе.

Исследуя ответы взрослых респондентов, мы выяснили, что 35,3 % от числа опрошенных обращаются к литературе югорских писателей, 23,8 % указали ответ «нет», 40,9 % респондентов на данный вопрос не ответили (табл. 2), а среди комментариев были следующие высказывания: «не интересуюсь данной литературой», «не читала», «нет времени».

Таблица 2

Ответы взрослых респондентов на вопрос: «Читали или читаете ли Вы произведения писателей и поэтов ханты и манси?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
да	288	35,3
нет	194	23,8
Итого ответивших:	482	59,1
Затруднились ответить	333	40,9

Из ответов сложился список авторов, чьи произведения наиболее читаемы: Е. Айпин, Ю. Шесталов, А. Тарханов, М. Волдина, А. Конькова. Респонденты отмечали сказительниц Г. Слинкину, Т. Чучелину. Читатели знакомы с мансийскими сказами писательницы – уроженки Свердловской области М. Анисимковой. Рядом с именами югорских писателей также прозвучали другие авторы литературы народов Севера – В. Санги, Р. Ругин. Кроме этого, респондентами названы писательские имена, литературная жизнь, творчество которых были тесно связаны с Ханты-Мансийским автономным округом – Югрой, это, например, П. Черкашин, С. Козлов, М. Рябий, Д. Мизгулин (табл. 3).

Таблица 3

Ответы взрослых респондентов на вопрос: «Каких писателей и поэтов Ханты-Мансийского автономного округа – Югры Вы знаете?»

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
А. Сенгепов	1	0,1
М. Александрова	1	0,1
Н. Смирнов	1	0,1
Д. Мизгулин	1	0,1
Л. Бабанин	1	0,1
В. Мазин	1	0,1
Е. Немысова	2	0,2
В. Санги	2	0,2
М. Рябий	2	0,2
Г. Д. Лазарев	3	0,3
С. Козлов	3	0,4
Т. Чучелина	3	0,4
М. Вахрушева	3	0,4
С. Динисламова	5	0,6
Т. Молданова	5	0,6
Р. Ругин	6	0,7
П. Черкашин	6	0,7
В. Енов	7	0,9
Г. Слинкина	8	1
М. Анисимкова	9	1,1
Л. Сидельникова	10	1,2
В. Волдин	11	1,3
М. Шульгин	15	1,8
Ю. Вэлла	17	2,1
М. Волдина	70	8,6

А. Конькова	78	9,6
А. Тарханов	159	19,5
Ю. Шесталов	206	25,3
Е. Айпин	241	29,6

Особым вниманием у читателей пользуются произведения хантыйского писателя Е. Айпина «У гаснущего очага», «Божья Матерь в кровавых снегах», «Река в январе». Без упоминания названий книг и сборников, читатели отметили стихи мансийских поэтов А. Тарханова, Ю. Шесталова, сказочный фольклор А. Коньковой, М. Волдиной (табл. 4).

Таблица 4

**Ответы взрослых респондентов на вопрос: «Если читали, то каких?»
(перечислите)**

Варианты ответа	Число ответивших	% от числа опрошенных
Л. Соколкова	1	0,1
«В ожидании первого снега»	1	0,1
Стихи Л. Нагаевой	1	0,1
М. Анисимкова	1	0,1
Ю. Рытхэу	2	0,2
П. Черкашин	2	0,2
В. Енов	2	0,2
А. Казанцев «На северных ветрах»	2	0,2
Матвей Новьюхов	2	0,2
В. Мазин	2	0,2
Т. Молданова	3	0,4
М. Шульгин	3	0,4
Р. Ругин	4	0,5
С. Мартовский	4	0,5
Н. Коняев	4	0,5
Ю. Вэлла	4	0,5

С. Динисламова	6	0,7
Г. Слинкина	6	0,7
Сказки	23	2,8
Стихи М. Волдиной	24	2,9
Сказки А. Коньковой	40	4,9
А. Тарханов	72	8,8
Ю. Шесталов	94	11,5
Е. Айпин «Река в январе»	104	12,8

В группах опрошенных (взрослые/школьники) есть разница в ответах, так школьники показали слабое знание местных писателей и поэтов, 77,2 % не дали ответа или ответили «не знаю».

Произведения писателей и поэтов ханты и манси читали всего 7,9 % опрошенных школьников. На просьбу перечислить произведения, которые читали, 17 человек ответили «не помню», более тридцати человек не дали ответа, а остальные 28 чел. (1,1 %) назвали Е. Айпина «Ханты, или Звезда Утренней Зари», «Божья мать в кровавых снегах», «В тени старого кедра»; 25 чел. (1 %) А. Конькову, книги для чтения по литературе «Слово родного Севера», «Сказки народов Севера»; 15 чел. (0,6 %) – «Хантыйские сказки»; по 10 чел. (0,4 %) читали М. Вагатову, Ю. Шесталова; сравнительно незначительное число респондентов назвали таких авторов как А. Тарханов, Ю. Вэлла, М. Анисимкова, Г. Слинкина.

В отличие от названных авторов, которые на слуху, есть малоизвестные современному читателю писатели, поэты ханты и манси. Сегодня, с помощью различных источников (архивов, библиотек и пр.) восстанавливается словесное наследие коренных народов, открываются новые имена [14, с. 17], им посвящаются отдельные публикации [15]. Исследовательский поиск новых и забытых имён даёт возможность современному читателю расширить круг читательских интересов.

Оценка общественного мнения показывает, что читательская активность молодых югорчан снижается, в этих условиях значимыми в формировании литературных предпочтений могут выступать не только школьная программа, [16, с. 51], но и активная работа библиотек, по ознакомлению учащихся с литературным

наследием коренных малочисленных народов Югры как популярных, так и малоизвестных авторов.

Результаты опроса показали, что интерес у взрослых читателей к творчеству писателей Югры определяется желанием просто читать, повышать свой читательский кругозор. Среди других мотивов отмечали «занятость», поэтому редко прибегают к дополнительному чтению, в том числе к литературе местных поэтов и писателей: «некогда», «нет времени», «не интересовалась местными писателями». Во многом, у читателей молодого поколения литературный кругозор расширяется благодаря школьной программе, основанной на классической литературе, а предпочтения в самостоятельном чтении отданы массовым и модным современным жанрам.

Отметим, что при ответе на основные вопросы социологического исследования, респондент не задавался этническим признаком автора, условный рейтинг многонационален, а в перечне ответов о творческих именах–представителях обско-угорской литературы наиболее популярными авторами среди опрошенных югорчан остаются литературные классики – И. Н. Шесталов, Е. Д. Айпин, А. С. Тарханов. В ответах читателей больше упоминаний авторов-мужчин, среди женских имён литературного творчества хантов, манси предпочтение отдано известным авторам – А. М. Коньковой, М. К. Волдиной.

Литература

1. Курганская Л. М., Кутومانова С. А. Изучение читательских интересов в России // Вестник Белгородского государственного технологического университета им. В. Г. Шухова. – 2014. – № 2. – С. 219–221.
2. Дубин Б. В., Зоркая Н. А. Чтение в России – 2008. Тенденции и проблемы. – М.: Межрегиональный центр библиотечного сотрудничества, 2008. – 80 с.
3. Книголюб – 2019. – Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-bzor/knigolyub-2019> (дата обращения: 07.11.2022).
4. Ткачук Н. В. Чтение современных школьников Югры: книга или Интернет // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XVIII Югорские чтения (28 ноября 2019 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – С. 417–423.
5. Семёнов А. Н. О чтении, с пристрастием и без... – Ханты-Мансийск:

- Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2018. – 150 с.
6. Исламова Ю. В. Социологический анализ читательских предпочтений школьников Ханты-Мансийского автономного округа – Югры // Современная финно-угорская филология: теория и практика: Матер. Всерос. науч.-практ. конф. XIV Югорские чтения (20 декабря 2015 г., Ханты-Мансийск). – Ижевск: Принт-2, 2016. – С. 100–121.
 7. Черкунова А. К. Современный комикс и прототипы комикса в истории России // Организационная психолингвистика. – 2020. – № 2 (10). – С. 6–96.
 8. Громова В. В. Феномен популярности жанра фэнтэзи в современной массовой литературе для детей // Вестник Череповецкого государственного университета – 2012. – № 4. – Т. 1. – С. 74–77.
 9. Динисламова С. С. Жанровая специфика рассказа Ювана Шесталова «Потепка» // Вестник угроведения. – 2019. Т. 9. – № 2. – С. 223–230.
 10. Динисламова С. С. Образ народа в творчестве Ювана Шесталова // Вестник угроведения. – 2017. – № 2. – С. 19–31.
 11. Сязи В. Л. Образ воина в рассказе «Божье послание» Е. Д. Айпина // II Шесталовские чтения. Матер. междунауч.-практ. конф. / под ред. О. Ю. Динисламовой. – Тюмень: Формат-72, 2021. – С. 111–121.
 12. Кукуева Г. В. Синтактико-стилистические особенности речи персонажа в романе Е. Айпина «Божья Матерь в кровавых снегах» // Коренные малочисленные народы Севера, Сибири и Дальнего Востока: традиции и инновации: матер. Всерос. науч.-практ. конф. XVIII Югорские чтения (28 ноября 2019 г., Ханты-Мансийск). – Ханты-Мансийск: Печатный мир г. Ханты-Мансийск, 2020. – С. 101–108.
 13. Передвижной проект «Юван Шесталов. Полёт Серха» в городах Лангепас и Мегион. – Режим доступа: <https://torummaa.ru/peredvizhnoy-proekt-yuvan-shestalov-polyot-sterha-v-gorodah-langepas-i-megion/> (дата обращения: 04.05.2022).
 14. Литературное наследие обских угров. Том II. Хантыйская литература. / Сост. Е. В. Косинцева, С. С. Динисламова, Л. Н. Панченко, Л. А. Андреева. – Ижевск: Принт-2, 2016. – 748 с.
 15. Косинцева Е. В. Тема любви в лирике М.И. Новыхова // Вестник угроведения. – 2020. – Т. 10. – № 3. – С. 472–478.
 16. Ткачук Н. В. О потребности изучения предметов с этнокультурным компонентом в школах Югры // Этническая культура. – 2021. – Т. 3. – № 2. – С. 48–52.
 17. Вечер таёжной сказки. – Режим доступа: <https://khanty-yasang.ru/khanty-yasang/no-4-3496/7554> (дата обращения: 07.11.2022).

О результатах мониторинга современного состояния родных языков коренных народов Севера: на примере Советского района Югры

Хакназаров Саидмурод Хамдамович

кандидат геолого-минералогических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В данной работе рассматриваются вопросы жизнестойкости и общественной значимости родных языков коренных малочисленных народов Севера Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. Основная цель исследования заключалась в изучении современного состояния уровня владения родными языками. Также оценке уровня жизнестойкости и общественной значимости родных языков коренных народов Севера в современных условиях. В частности, обобщаются и анализируются результаты социологических исследований, проведённых по выбранной тематике на территории Советского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в 2022 г. и ранее.

Ключевые слова: родной язык, уровень владение, использование, общественная значимость, респонденты, Советский район.

Российская Федерация гарантирует всем её народам независимо от их численности равные права на сохранение и всестороннее развитие родного языка, свободу выбора и использования языка общения. Российская Федерация даёт каждому право на использование родного языка, свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества независимо от его происхождения, социального и имущественного положения, расовой и национальной принадлежности, пола, образования, отношения к религии и места проживания [1].

Как считает М. В. Алпатов [2], ситуация с языками малочисленных народов Российской Федерации близка к критической: стремительно сокращается число носителей этих языков, утрачивается среда их использования. Данной проблематике посвящены труды многих исследователей, в которых анализируются факторы, негативно влияющие на жизнеспособность исчезающих языков, описываются взаимосвязи этих факторов применительно к каждо-

му из исчезающих идиомов и предлагаются меры по предотвращению утраты народами языков своих этносов.

В любой общественной группе вне зависимости от свойств и величины язык играет важнейшую роль [3]. Он – самая крепкая связь, соединяющая членов группы, в то же время он – символ и защита языкового коллектива. Язык – это не только охранительный инстинкт народа, он также содержит в себе безграничные потенциальные возможности его духовного, культурного, эстетического, интеллектуального развития и совершенствования.

Французский учёный Балли подчёркивает значимость родного языка для развития личности человека и его судьбы в целом. Он пишет, что «родной язык неотъемлем от нашего мышления, он тесно связан со всей нашей жизнью – личной и общественной, выражает наши радости и страдания, становится для нас символом нашей личности и общества, в котором мы живём» [Цит. по: 3].

Согласно В. А. Кожемякиной, языковая политика, проводимая по отношению к этническим языкам, основывается на пяти основных принципах: 1) нормальное функционирование языка в сфере семейного общения; 2) употребление языка в общественной жизни данной общины; 3) обучение языку предков в школах; 4) расширение границ использования языка путём вовлечения новых сфер общения; 5) обеспечение существования этнических языков при помощи законов и конституции [4, с. 69].

Касаясь возможности сохранения обско-угорских языков и культур в условиях глобализации, Е. А. Пивнева отмечает, что в основе этноязыковых проблем лежат трудности как объективного, так и субъективного характера. Полиэтническая структура населения региона, в которой коренные малочисленные народы составляют меньшинство, – причина узкой сферы использования этнических языков в общественной жизни. В связи с тем, что языки коренных народов почти не востребованы в современной социальной среде, они всё больше рассматриваются сегодня как средство фиксации и хранения, накопленных народом достижений традиционной культуры, следовательно – прерогативой узкого числа специалистов. Утрачивает свою функциональную роль и этнический язык как отличительный признак народа, поскольку он вытесняется не только из производственной сферы, но из бытового обслуживания [5].

Статус языка – результат, сформировавшийся на основе его функций, признания ценности его роли. Престижность и статус языка выражают отношение власти через восприятие говорящих людей, а также качество языковой идентичности группы. Поэтому статус обычно находится в зависимости от самооценки говорящих людей на данном языке.

Одна из основных задач социолингвистического мониторинга – выявление языковой компетенции респондентов. В нашем случае она решается с помощью определения таких основных показателей (или маркеров): уровень владения, использование (на бытовом и общественном уровне), общественная значимость, жизнестойкость родных языков.

В 2022 г. Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок методом анкетирования проводил мониторинг состояния родных языков на территории Советского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры. В рамках мониторинга в Советском районе было опрошено 33 респондента из числа коренных народов Севера, проживающих в населённых пунктах рассматриваемого района. По гендерному признаку больше 70,0 % составили женщины.

По национальному признаку большинство респондентов (81,8 %) отнесли себя к манси, среди других национальностей – ханты (9,1 %), ненцы (9,1 %).

Среди респондентов больше половины опрошенных (63,6 %) относятся к средней возрастной группе от 31–50 лет, в выборке представлены и другие возрастные группы, за исключением 61 и старше.

По образованию около 40,0 % респондентов имеют общее среднее, более 42,0 % – среднее профессиональное и высшее образование, без образования – всего 1 человек. Таким образом, можно отметить, что в районе достаточно высокий уровень образования среди населения из числа коренных народов Севера.

Большинство респондентов (81,8 %) назвали родным языком мансийский язык, один человек назвал два языка. Также в качестве родного языка респонденты назвали хантыйский (9,1 %) и ненецкий (9,1 %).

Респонденты указали различные уровни владения родным языком: 12,1 % свободно владеют, 21,2 % – самостоятельно владе-

ют, 18,2 % – элементарно владеют, 21,2 % – пассивно владеют родным языком. Не владеют родным языком – 27,3 % респондентов (табл. 1).

Таблица 1

Уровень владения родными языками

Варианты ответов	Национальность							
	Манси		Ханты		Ненцы		Всего	
	F	%	F	%	F	%	F	%
Свободное владение (умею выражать свои мысли, говорю бегло, читаю и пишу)	3	9,1	0	0,0	1	3,0	4	12,1
Самостоятельное владение (понимаю речь других, говорю бегло)	6	18,2	0	0,0	1	3,0	7	21,2
Элементарное владение (понимаю речь других и могу использовать простые фразы)	4	12,1	2	6,1	0	0,0	6	18,2
Пассивное владение (понимаю речь других, но не разговариваю)	7	21,2	0	0,0	0	0,0	7	21,2
Не владею	7	21,2	1	3,0	1	3,0	9	27,3
Итого	27	81,8	3	9,1	3	9,1	33	100,0

В качестве основных причин незнания своего родного языка все респонденты отметили следующее: их не научили в детстве (33,3 %), нет языковой среды – 15,2 %, не преподавали в школе – 12,1 %.

Затронув вопрос общественной значимости родных языков, отметим, что общественная значимость родного языка является важным фактором для владения родным языком. Общественная значимость родного языка выступает как комплексный показатель восприятия населением его роли в общественной жизни. Оценка общественной значимости родного языка получилась разнородной, около половины респондентов оценили её, как недостаточно высокую и низкую (48,5 %), а другая половина (45,5 %) – как высокую и достаточно высокую, 6,1 % респондентов не смогли дать оценку (табл. 2).

Таблица 2

Оценка респондентами общественную значимость своего родного языка на сегодняшний день

Варианты ответов	Национальность							
	Манси		Ханты		Ненцы		Всего	
	F	%	F	%	F	%	F	%
Как высокую	8	29,6	2	66,7	2	66,7	12	36,4
Как достаточно высокую	3	11,1	0	0,0	0	0,0	3	9,1
Как недостаточно высокую	7	25,9	0	0,0	0	0,0	7	21,2
Как низкую	7	25,9	1	33,3	1	33,3	9	27,3
Нет данных	2	7,4	0	0,0	0	0,0	2	6,1
Итого	27	100,0	3	100,0	3	100,0	33	100,0

Жизнестойкость родного языка респонденты оценивают по-разному: 12,1 % считают, что язык находится в безопасности; у 15,2 % респондентов его сохранность вызывает опасения; 30,3 % указывают, что язык находится под угрозой исчезновения, а 27,3 % – в критическом состоянии и серьёзной опасности (табл. 3).

Таблица 3

Оценка респондентами жизнестойкость своего родного языка в современных условиях

Варианты ответов	Национальность							
	Манси		Ханты		Ненцы		Всего	
	F	%	F	%	F	%	F	%
Находится в безопасности	4	14,8	0	0,0	0	0,0	4	12,1
Положение вызывает опасения	4	14,8	1	33,3	0	0,0	5	15,2
Находится под угрозой исчезновения	7	25,9	2	66,7	1	33,3	10	30,3
Находится в серьёзной опасности	2	7,4	0	0,0	1	33,3	3	9,1
Находится в критическом со-	5	18,5	0	0,0	1	33,3	6	18,2

стоянии								
Затрудняюсь ответить	4	14,8	0	0,0	0	0,0	4	12,1
Нет данных	1	3,7	0	0,0	0	0,0	1	3,0
Итого	27	100,0	3	100,0	3	100,0	33	100,0

В заключение отметим, что респонденты указали различные уровни владения родным языком. Основными причинами незнания своего родного языка, по мнению респондентов, являются: не научили в детстве, нет языковой среды, не преподавали в школе.

Оценка общественной значимости родного языка получилась разнородной, около половины респондентов оценили её, как недостаточно высокую и низкую, а другая половина – как высокую и достаточно высокую. Жизнестойкость родного языка респонденты оценивают противоречиво, но вместе с тем, больше половины указывают, что язык находится в критическом состоянии, под угрозой исчезновения.

Литература

1. Закон РФ от 25.10.1991 N 1807-1 (ред. от 12.03.2014) «О языках народов Российской Федерации». – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_15524/7d4f737e756645dc3056cac7b854229de806aa7e/ (дата обращения: 22.11.2016).
2. Алпатов М. В. 150 языков и политика: 1917-1997: социолингвистические проблемы СССР и постсоветского пространства. – М.: Институт востоковедения РАН, 1997. – 192 с.
3. Лантух Н. А. Родной язык как народный педагог и наставник. – Режим доступа: <http://sm.znaimo.com.ua/docs/62/index-487223.html> (дата обращения: 15.10.2013).
4. Кожемякина В. А. Ситуация языков коренных малочисленных народов Севера в условиях глобализации // Социология и общество: пути взаимодействия. Материалы III Всероссийского социологического конгресса. – М.: Ин-т социологии РАН, РОС, 2008. – С. 69.
5. Пивнева Е. А. Пути возможности сохранения обско-угорских языков и культур в условиях глобализации: опыт Югры // Труды Карельского научного центра РАН. – 2014. – № 3. – С. 58–85.

Статистика эффективности сайта Обско-угорского института прикладных исследований и разработок за 2022 г.

Шиянова Анастасия Антоновна

кандидат филологических наук,

ведущий научный сотрудник,

Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок,

г. Ханты-Мансийск

Аннотация. В статье рассматриваются статистические данные, полученные посредством Яндекс.Метрики по просмотрам, возрасту, времени пребывания на сайте и источник трафика главной страницы сайта и ресурсов «Электронный Депозитарий по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры», «Литературная карта Югры», журнала «Вестник угроведения» за 2022 год. Выявлено, что пики посещаемости сайта и отдельных ресурсов, размещённых на сайте, происходят в период проведения конференций, конкурсов, семинаров и других мероприятий, проводимых Обско-угорским институтом прикладных исследований и разработок.

Ключевые слова: статистика, сайт, ресурс, мероприятие, эффективность.

Официальный сайт бюджетного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа – Югры «Обско-угорский институт прикладных исследований и разработок» – это информационный ресурс, в котором размещена информация о деятельности учреждения. В целях сохранения и устойчивого развития языков коренных малочисленных народов Югры сотрудниками института подготовлены электронные ресурсы, которые можно использовать как средство сохранения и изучения родных языков и литературы.

Каталог ресурсов включает информацию об институте, о мероприятиях, о журнале «Вестник угроведения», о проводимых мониторингах, также на сайте Института размещены разделы «Электронная библиотека», «В помощь учителю» с подразделами «Издания», «Изучаем родной язык» и «Читаем родную литературу», «Депозитарий по фольклору обских угров и самодийцев», «Диалектологический атлас обско-угорских и самодийских языков распространённых на территории Ханты-

Мансийского автономного округа – Югры» и «Литературная карта Югры» и др.

Мы рассмотрим статистические данные о посещаемости Главной страницы сайта и трёх ресурсов: «Электронный Депозитарий по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры», «Литературная карта Югры», журнала «Вестник угроведения».

П. В. Скородумов и А. Ю. Холодев рассматривали анализ подходов и инструментальных средств анализа статистики посещения веб-сайта научной организации [1]. В издании «Эффективность использования информационных интернет-ресурсов научно-исследовательских учреждений аграрного направления» проведён анализ информационных ресурсов научно-исследовательских учреждений аграрного профиля; состояние их в Интернете; динамика их во временном разрезе; методика оценки эффективности использования информационных ресурсов в Интернет-пространстве; расчёт оценки эффективности использования их и рейтингов НИУ аграрного профиля, в т. ч. аграрно-экономического направления, на основе разработанной методики оценки эффективности [2].

Основным инструментом для выявления эффективности электронных ресурсов была выбрана «Яндекс Метрика».

Яндекс Метрика – это инструмент веб-аналитики, который помогает получать наглядные отчёты, записи действий посетителей, отслеживать источники трафика и оценивать эффективность онлайн- и офлайн-рекламы [3].

Выбранные ресурсы мы посмотрим по четырём критериям: просмотры, возраст, источник трафика и время, приведённое на сайте.

Просмотры – суммарное количество показов с учётом повторных, даже если человек пересмотрел один пост несколько раз. А охват считает только индивидуальные просмотры. Так, если один и тот же посетитель десять раз просмотрел публикацию, система воспримет его как один.

Источник трафика – это сайты, платформы и каналы, с которых аудитория переходит на ваш сайт.

Отчёт о посещаемости отражает динамику посещаемости сайта за определённый период. Помимо количественных критериев (например, число посетителей и просмотров), в отчёт включены

качественные показатели (время пребывания на сайте, глубина просмотра страниц и т. д.).

За 2022 г. просмотры сайта составляют 91681. Пик просмотров приходится на октябрь 2022 г., это 3864 просмотра за неделю, данный факт мы связываем с мероприятиями, проводимыми в институте, это Комплексные мероприятия по сохранению языков коренных народов России в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре в рамках Программы «Мой родной язык», которая прошла 24-25 октября 2022 и 3201 просмотр за неделю, когда проходил семинар «Родной язык в дошкольном образовании: проекты и эффективные практики» (рис. 1).



Рис. 1. Просмотры главной страницы сайта ОУИПИИР за 2022 г.

Возраст посетителей составил с 18–24 лет – 3127 посещений, с 25–34 лет – 4600 посетителей, с 35–44 лет – 4166 посещений, с 45–54 лет – 3403 посещения, с 55 лет и старше – 2956 посещений (рис. 2). Средняя продолжительность визита на сайт в минутах и секундах – 3,12 мин (рис. 3).

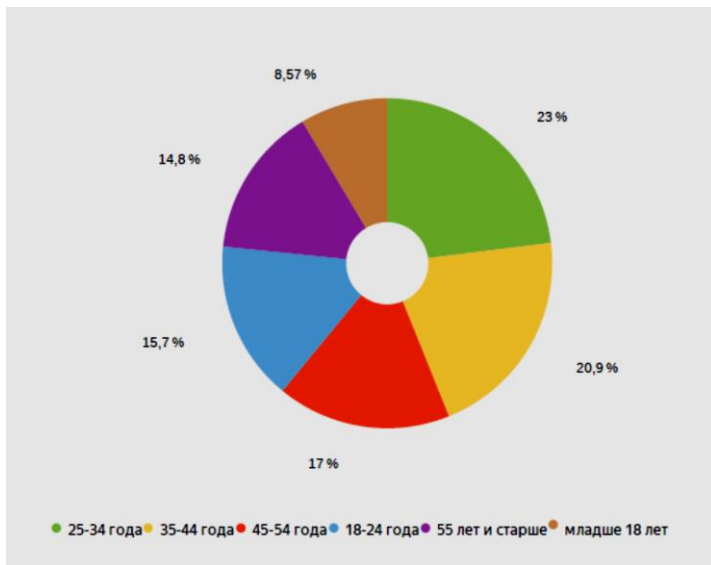


Рис. 2. Возраст посетителей сайта ОУИПИИР за 2022 г.



Рис. 3 Время, проведённое на сайте ОУИПИИР в 2022 г.

Рассмотрим источники трафика, основные переходы на сайт осуществляются из поисковых систем 80,3 %, прямые заходы составляют 13,2 %, переходы по ссылкам на сайтах 3,43 %, переходы из социальных сетей составили 1,63 %, внутренние переходы составили 1,26 % (рис. 4).



Рис. 4. Источники трафика за 2022 г.

В 2015 г. по инициативе сотрудников Фольклорного центра института стал формироваться «Электронный Депозитарий по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры». Данный ресурс создан для сохранения фольклорного наследия в цифровом формате, так как срок хранения звука на аудио носителе очень ограничен (со временем происходит слипание и размагничивание плёнок, что приводит к исчезновению звука). Эта внутренняя угроза привела нас к необходимости перевода звукового фонда на цифровые носители.

В настоящее время Депозитарий насчитывает свыше 2 000 фольклорных произведений (сказок, песен, мифов, легенд, загадок и др.) на языках коренных народов Югры, записанных у 700 носителей фольклора на территории округа, что составляет свыше 3 000 часов фольклорных записей.

По данному ресурсу число просмотров страниц на сайте за 2022 г. составило 10600. Максимальное количество просмотров за неделю приходится на конец марта и первую неделю мая (рис. 5).

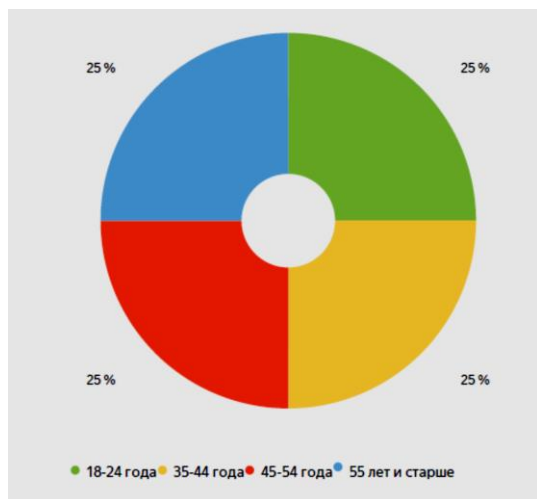


Рис 5. Просмотры Электронного Депозитария по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры за 2022 г.

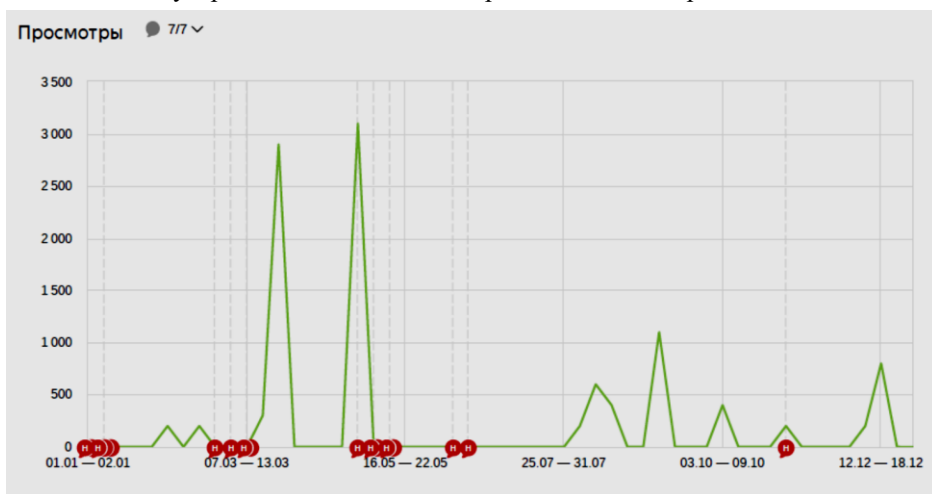


Рис. 6. Возраст посетителей Электронного Депозитария по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры за 2022 г.

Количество посетителей по возрасту поделено на четыре возрастные группы с 18–24 лет, с 35–44 лет, с 45–54 лет и с 55 лет и старше. Каждая из этих групп составила 25 % от общего числа посещений (рис. 6).

Средняя продолжительность визита на сайт – 4,55 мин (рис. 7).

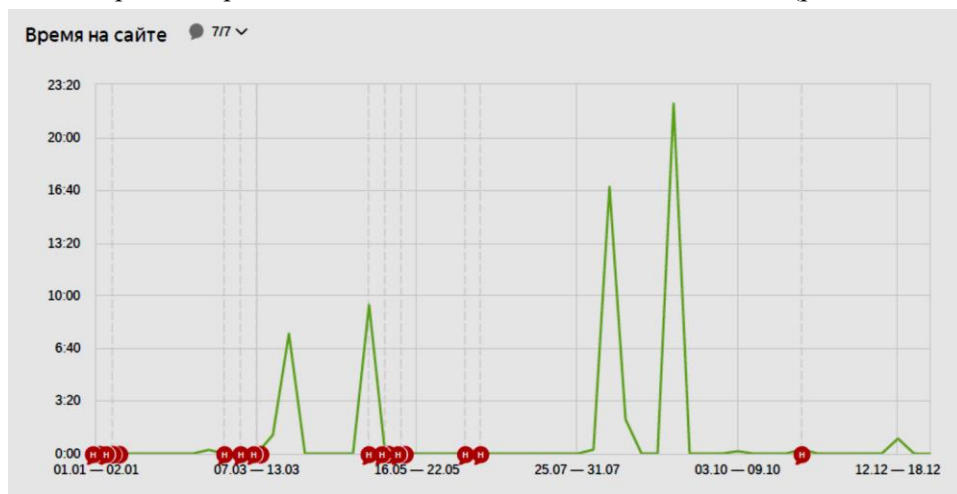


Рис. 7. Время, проведённое на сайте Электронного Депозитария по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры за 2022 г.

Основные переходы на сайт осуществляются из поисковых систем 57,1 %, прямые заходы составляют 28,6 %, внутренние переходы 7,14 %, переходы по ссылкам на сайтах 7,14 % (рис. 8).

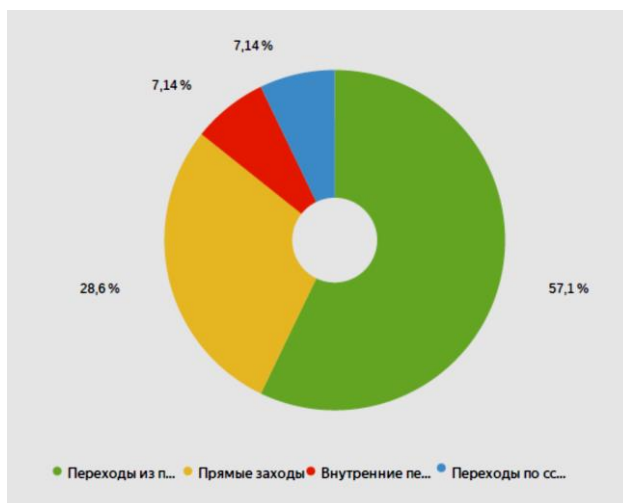


Рис. 8. Источник трафика Электронного Депозитария по фольклору обско-угорских и самодийских народов ХМАО-Югры за 2022 г.

Третий ресурс Интерактивная «Литературная карта Югры» в которой представлена база художественных текстов, библиографические и литературоведческие данные об обско-угорских и самодийских поэтах и прозаиках (свыше 30 персоналий). Этот источник может служить основой не только для научных исследований, но также использоваться для преподавания родного языка и литературы в образовательных учреждениях округа. Так в базе представлена информация о писателе, фотоальбом, библиография, публикации, критика. В настоящее время чтение уверенно переходит в электронную среду. Поэтому «Литературную карту Югры» мы планируем расширить за счёт включения разделов «Аудиокнига» (в том числе в прочтении самих авторов) и видеороликов победителей литературного конкурса «Самая читающая семья».

За 2022 г. количество просмотров данного ресурса 16600 просмотров (рис. 9). Пик просмотров приходится на март и апрель месяц, это мы связываем с проведением институтом литературных конкурсов (рис. 9).

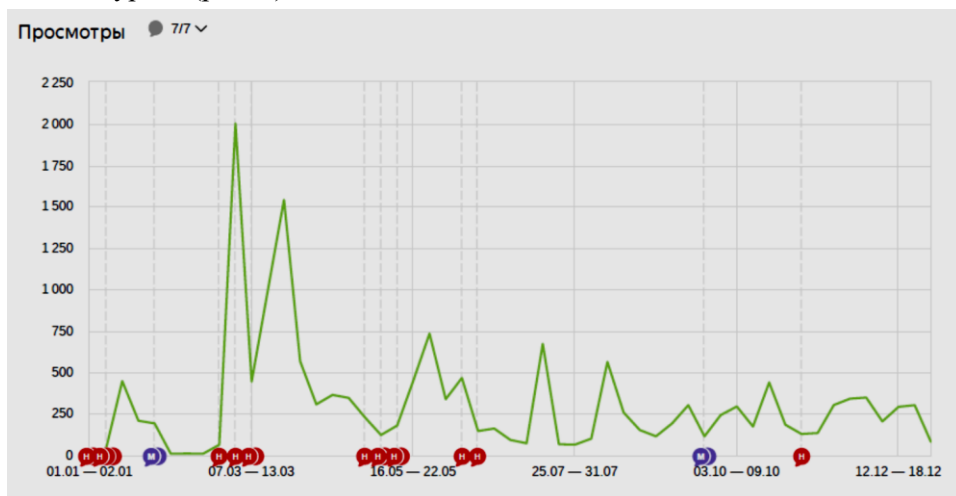


Рис. 9. Просмотры ресурса «Литературная карта Югры» за 2022 г.

Посещаемость по возрастным группам распределилась следующим образом. Посетителей младше 18 лет 27,3 %, с 18–24 лет 21,2 %, с 25–34 лет 12,1 %, с 35–44 лет 15,2 %, с 45–54 лет 3,03 % и с 55 лет и старше 21,2 % (рис. 10).

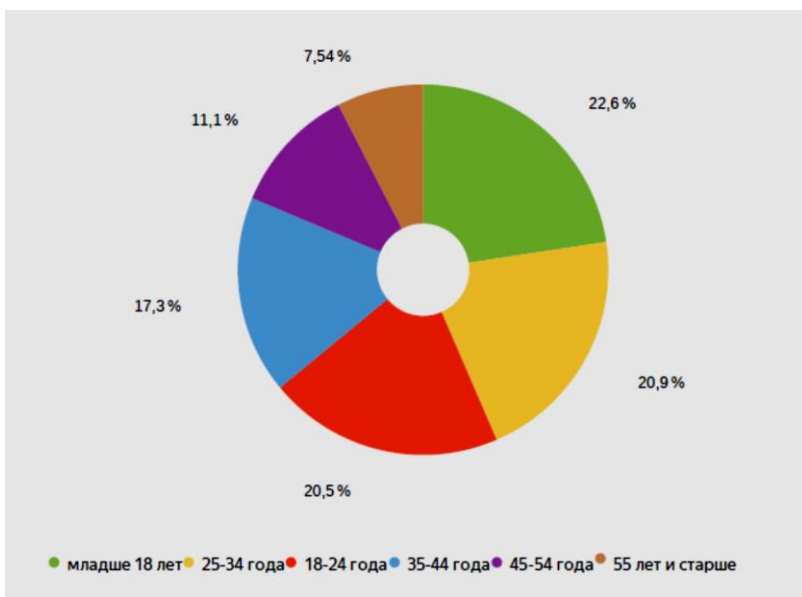


Рис. 10. Возраст посетителей ресурса «Литературная карта Югры» за 2022 г.

Средняя продолжительность визита на сайт – 3,13 мин (рис. 11).

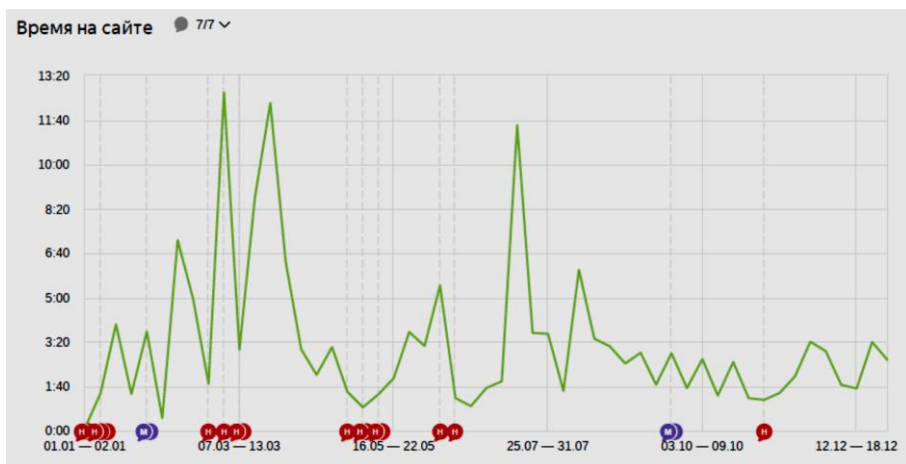


Рис. 11. Время, проведённое на сайте «Литературная карта Югры» за 2022 г.

Рассмотрим источники трафика данного ресурса: переходы из поисковых систем 79,7 %, прямые переходы 13,2 %, переходы из социальных сетей 3,46 %, внутренние переходы 2,09 %, переходы по ссылкам на сайтах 1,55 % (рис. 12).

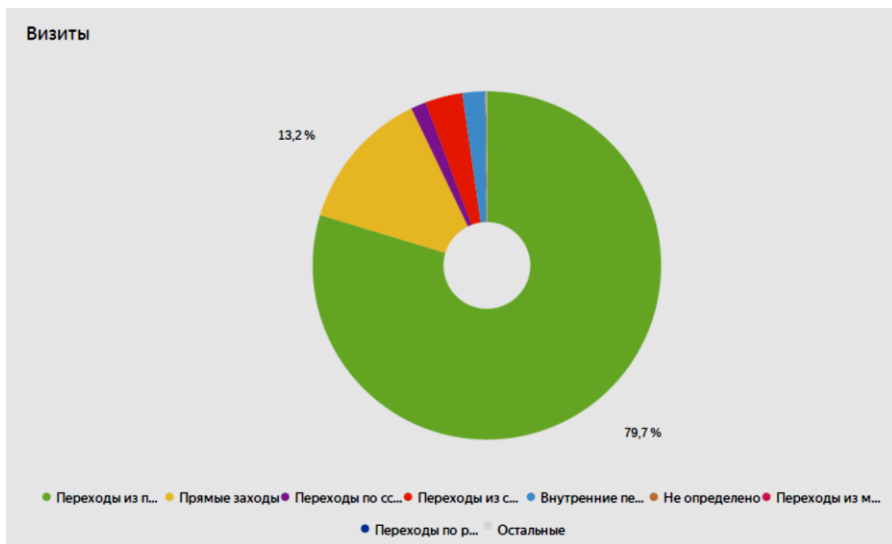


Рис. 12. Источник трафика ресурса «Литературная карта Югры» за 2022 г.

Следующий ресурс – это Журнал «Вестник угроведения», который включён Высшей аттестационной комиссией при Минобрнауки РФ в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени кандидата наук, доктора наук.

Он индексируется в российских и международных наукометрических базах: Scopus, Web of Science, Российский индекс научного цитирования (РИНЦ), КиберЛенинка, Research Bib (Academic Resource Index), ULRICHS Web (Global serials directory), ERIHPLUS (European reference index for the humanities and social sciences).

Просмотры по данному ресурсу за 2022 г. составили 26204 (рис. 13).

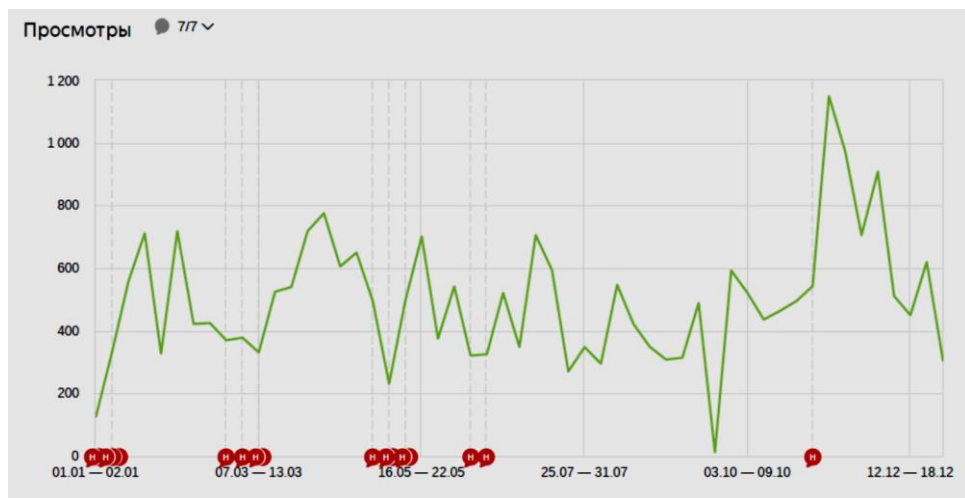


Рис. 13. Просмотры сайта журнала «Вестник угроведения» за 2022 г.

Посещаемость по возрастным группам распределилась следующим образом. Посетителей младше 18 лет 5,6 %, с 18–24 лет 21,3 %, с 25–34 лет 17 %, с 35–44 лет 18,6 %, с 45–54 лет 17,1 % и с 55 лет и старше 20,5 % (рис. 14).

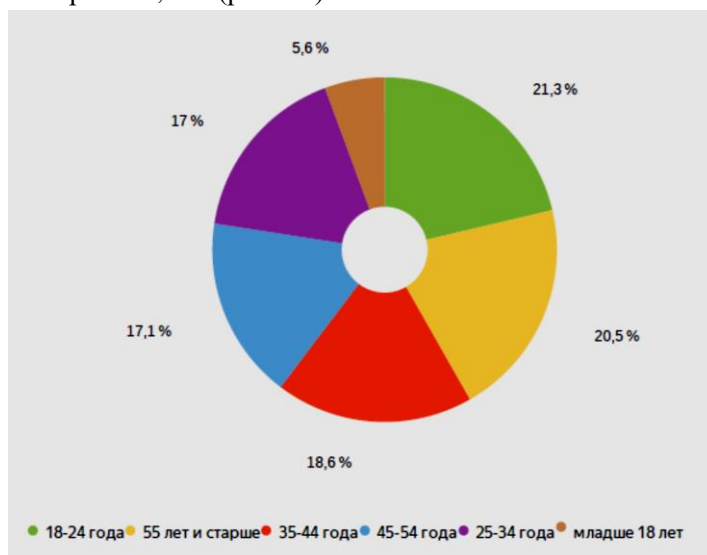


Рис. 14. Возраст посетителей сайта журнала «Вестник угроведения» за 2022 г.

Средняя продолжительность визита на сайт – 3,26 мин (рис. 15).

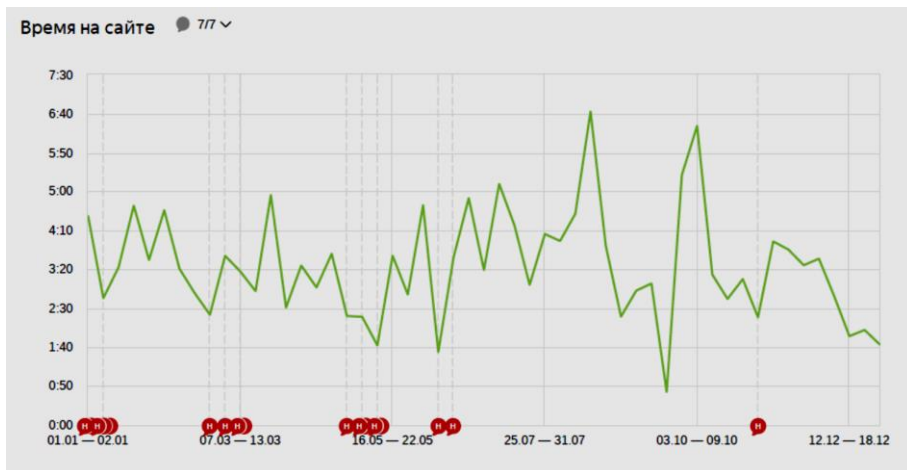


Рис. 15. Время, проведённое на сайте журнала «Вестник угроведения» за 2022 г.

Рассмотрим источники трафика данного ресурса: переходы из поисковых систем 71,7 %, переходы по ссылкам на сайтах 13,1 %, прямые заходы 11,5 %, внутренние переходы 2,83 %, переходы из социальных сетей 0,83 % (рис. 16).

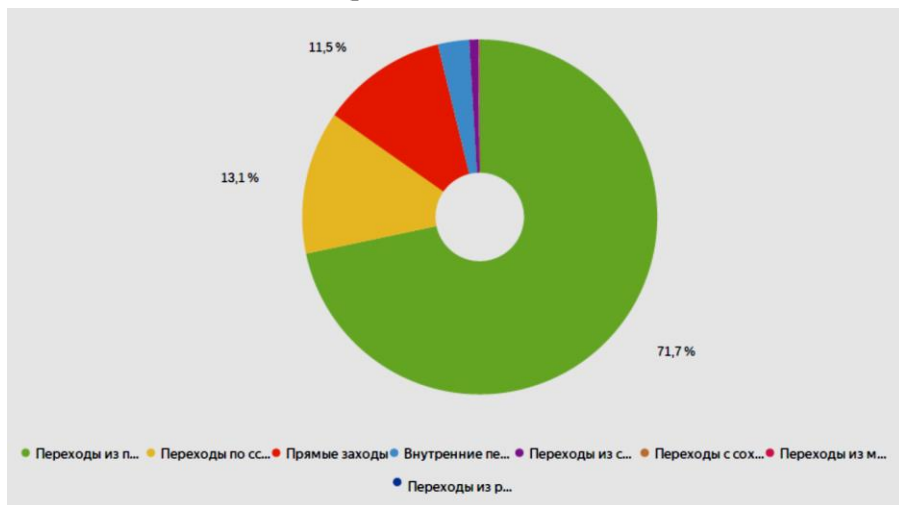


Рис. 16. Источник трафика сайта журнала «Вестник угроведения» за 2022 г.

Таким образом, мы рассмотрели статистику эффективности сайта Обско-угорского института прикладных исследований и разработок по средствам Яндекс метрики. Выявили, что влияние проводимых в институте мероприятий напрямую связано с колебаниями диаграмм посещаемости ресурсов.

Литература

1. Скородумов П. В., Холодев А. Ю. Анализ подходов и инструментальных средств анализа статистики посещения веб-сайта научной организации // Вопросы территориального развития. – 2015. – Вып. 9 (29). – С. 1–13.
2. Эффективность использования информационных интернет-ресурсов научно-исследовательских учреждений аграрного направления. Научные труды ВИАПИ им. А. А. Никонова. – М.: ВИАПИ имени А. А. Никонова, 2018. – Вып. 46. – 237 с.
3. Яндекс Справка <https://yandex.ru/support/metrika/> (дата обращения: 26.12.2022).

Сборник статей

**Коренные малочисленные народы
Севера, Сибири и Дальнего Востока:
традиции и инновации**

Материалы Всероссийской с международным участием
научно-практической конференции
XXI Югорские чтения
(20 декабря 2022 г., Ханты-Мансийск)

Вёрстка, техническое редактирование – И. Ю. Семенова

Формат А5. Гарнитура Times New Roman

Изготовлено ООО «ФОРМАТ-72»

Тел. +7-919-931-17-04

E-mail: format-72@yandex.ru

